N12<522420410 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

68. Jahrgang · Heft 1 · 1993

ABHANDLUNGEN

Gerd Haeffner S. J.
Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der ‚christlichen Philosophie' 1

Hans-Dieter Mutschler
Physik und Neothomismus. Das ontologische Grundproblem der modernen Physik 25

Hans-Ludwig Ollig S. J.
Die Aktualität der Metaphysik. Perspektiven der deutschen Gegenwartsphilosophie 52

BEITRÄGE

Kurt Wuchterl
Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit 82

Ludger Viefhues S. J.
Lebensrecht und Überlebensinteresse. Darstellung und Kritik einiger Thesen von Norbert Hoerster 89

Herder Freiburg · Basel · Wien

04. MRZ 1993

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

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

Mitglieder der Schriftleitung:
Werner Löser S.J., Jörg Splett, Frankfurt a. M.;
Friedo Ricken S.J., München.

Redaktion:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Gerd Haeffner S.J.	Kaulbachstraße 31 8000 München 22
Dr. Hans-Dieter Mutschler	Leerbachstraße 50 6000 Frankfurt 1
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig S.J.	Offenbacher Landstr. 224 6000 Frankfurt 70
Prof. Dr. Kurt Wuchterl	Isarstraße 7 7070 Schwäbisch Gmünd
Ludger Viefhues S.J.	Offenbacher Landstr. 224 6000 Frankfurt 70

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 61,– DM, der Jahrgang kostet 212,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Freiburg i. Br. Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

68. Jahrgang · 1993

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, 60599 Frankfurt a. M.

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

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.



Gd 861

Inhalt des 68. Jahrgangs

Abhandlungen

Berndt, Rainer S. J., Die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter. Theologische Deutungen einiger Aspekte 530

Emunds, Bernhard und Matthias Möhring-Hesse, Nach der Entkoppelung von Ethos und Moral. Theologische Gesellschaftskritik als normative Theorie im christlichen Kontext 481

Frank, Günter S. A. C., Philipp Melanchthons Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele 349

Haeffner, Gerd S. J., Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der ‚christlichen Philosophie' 1

Hoffmann, Thomas Sören, Um Leib und Leben der Person. Bemerkungen zu philosophischen Legitimationsversuchen von Abtreibung 321

Joest, Christoph, Pachom und Theodoros. Konflikte im Autoritätsverständnis bei den Pachomianern 516

Liske, Michael-Thomas, Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben? Logisch-theologische Betrachtungen im Anschluß an Thomas von Aquin 208

Mutschler, Hans-Dieter, Physik und Neothomismus. Das ontologische Grundproblem der modernen Physik 25

Ollig, Hans-Ludwig S. J., Die Aktualität der Metaphysik. Perspektiven der deutschen Gegenwartsphilosophie 52

Ponsetto, Antonio S. J., Krise und Metamorphose der Rationalität 161

Sala, Giovanni B. S. J., Wohlverhalten und Wohlergehen. Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants 182

Sala, Giovanni B. S. J., Wohlverhalten und Wohlergehen. Der moralische Gottesbeweis und die Frage einer eudämonistischen Ethik. 368

Beiträge

Bordt, Michael S. J., Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben. Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands 399

Mentzel-Reuters, Arno, „Explicit Bartholomaeus ... alio nomine Ternarius". Beobachtungen zu einer benediktinischen Predigtreihe des Spätmittelalters 229

Ollig, Hans-Ludwig S. J., Problematische Gegenwart. Überlegungen zu neueren zeitdiagnostischen Arbeiten 561

Ritter, Adolf Martin, Noch einmal: „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?" 553

Schatz, Klaus S. J., Zur Inkulturationsproblematik der Jesuitenreduktionen. Neuere spanisch-sprachige Publikationen und Forschungsergebnisse 409

Schüssler, Werner, Das Paradox des Gebetes. Zu Paul Tillichs theonomer Gebetstheologie 242

Viefhues, Ludger S. J., Lebensrecht und Überlebensinteresse. Darstellung und Kritik einiger Thesen von Norbert Hoerster 89

Wuchterl, Kurt, Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit 82

Besprechungen 95 247 420 583

Buchbesprechungen

Philosophie		
Philosophiegeschichte	95	420
Systematische Philosophie I u. II	119/142	448
Theologie		
Biblische Theologie	247	
Historische Theologie	256	583
Systematische Theologie	278	617
Praktische Theologie	294	630

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Achleitner, W. (Hrsg.) 290
Albert, K. 452
Alexy, A. 473
Andriessen, H. 314
Arzubialde, S. 314
Assmann, J. 247
Aurelius Augustinus 587
Aymans, W. (Hrsg.) 309

Barny, R. 110
Baroja, J. C. (Hrsg.) 596
Barrie-Curien, V. 606
Bautier, R.-H. 261
Beeck, Fr. J. van 281
Berges, U. 248
Beristain, A. (Hrsg.) 596
Berndt, R. 262
Beutel, A. 595
Beyer, H. 475
Blondel, M. 433
Bos, A. P. 95
Bourgeois, B. 110
Brandt, R. 424
Broer, I. (Hrsg.) 254 255
Brumbaugh, R. S. 96
Burkard, G. 247
Burkhardt, H. (Hrsg.) 451
Busche, H. 110
Busse, U. 254
Bussmann, C. (Hrsg.) 253 254

Campenhausen, A. von 264
Carlen, L. (Hrsg.) 264 265
Casper, B. (Hrsg.) 454
Chapelle, A. 315
Charlesworth, J. H. (Hrsg.) 251
Collani, C. von 607
Conrad, D. 247
Coulmas, F. 119

Dalferth, I. U. 278
Dautzenberg, G. 255
Debergh, M. 607
Delsman, W. C. (Hrsg.) 247
Demmer, Kl. 296
D'Hondt, J. 109
Dietrich, M. 247
Drescher, J. 142
Ducellier, A. 606
Dupont, J. 254
Duso, G. 111
Dux, G. 456

Ebersberger, L. 136
Eckermann, W. (Hrsg.) 260
Egler, A. (Hrsg.) 309
Enderle, G. 152
Erdei, Kl. 599
Ernst, J. 254
Ertl, H. (Hrsg.) 300
Evnine, S. 116

Fechner, E. 133
Fernandez Marcos H. (Hrsg.) 251
Fernandez Vallina, J. (Hrsg.) 251
Fitzmyer, J. A. 254
Foot, Ph. 144
Fox, M. V. 250
Frank, M. 132
Fulda, H. F. (Hrsg.) 108 109
Furger, F. 297

Gäfgen, G. 152
Gasparri, F. 262
Gautier Dalché, P. 262
Gerhard, B. 153
Gerl, H.-B. 116
Gervais, P. 315
Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (Hrsg.) 279
Giard, L. 262
Giménez, J. M. 614
Goller, H. 137
Grillmeier, A. 256
Gründer, H., 607
Gründer, K. (Hrsg.) 447
Gulden, P. H. van der 438
Gutiérrez, G. 602

Habichler, A. 100
Hainthaler, T. 256
Hainz, M. (Hrsg.) 300
Hamman, A.-G. 259
Hattrup, D. 626
Hausman, N. 315
Hecker, K. 247
Heidegger, M. 439
Held, Kl. 97
Henrich, D. 289
Henry, M. 459
Herrmann, F.-W. von 420
Hickerson, L. G. (Hrsg.) 251
Hobbes, Th. 99
Hoerster, N. 89
Holtz, T. 255
Homann, K. (Hrsg.) 151
Hoye, W. J. 619
Hürten, H. 272
Hummel, G. 456
Hye, F.-H. von 265

Imbach, R. 596
Irrgang, B. 157
Jervell, J. 253
Jocqué, L. 261
Johannes Chrysostomus 585
Johnson, C. D. 144
Jolivet, J. 262
Jüngel, E. 289

Kaczynski, R. 586
Kämper, B. 312
Kaiser, O. (Hrsg.) 247
Kasper, W. 289
Kehl, M. 292
Kerber, W. (Hrsg.) 300 455
Kern, W. 285
Kervegan, J. Frc. 111
Kevelson, R. 435
Klemme, H. 424
Körner, R. 269
Köster, P. 314
Kopper, M. 104
Kottsieper, I. 247
Krämer, P. 303
Kremer, J. 253
Kretschmar, G. 289
Krewani, W. N. 457
Krümmel, A. (Hrsg.) 260
Kühn, R. 460
Kühn, U. 289
Küng, H. 289

Lafontaine, R. 315
Laplanche, Fr. 606 607
Legros, R. 110
Leinsle, U. G. 122
Leisinger, Kl. M. 155
Leuninger, E. 293
Leuze, R. 289
Lienhard, M. 606
Lies, L. 583

Listl, J. (Hrsg.) 309
Löhr, A. (Hrsg.) 153
Löwe, H. 289
Lohrmann, D. 262
Longère, J. (Hrsg.) 261 263
Loretz, O. 247
Losurdo, D. 111
Lübbe, H. 462 464
Lüdemann, G. 254
Lüke, U. 135
Lutherisches Kirchenamt (Hrsg.) 279

McCarthy, V. A. 110
Maier, J. 255
Malter, R. 431
Manetti, G. 423
Marré, H. (Hrsg.) 311
Marshall, H. 254
Meyer zu Schlochtern, J. 624
Milhou, A. 607
Millet, O. 606
Minde von der, H. J. 254
Molitor, Br. 148
Moltmann, J. 289
Moulonier, J.-C. 261
Mühlenberg, E. 289
Müller, K. 255
Mußner, F. 253

Nagel, Th. 144
Neufeld, K. H. (Hrsg.) 284 285
Neuner, P. 289
Nichtweiss, B. 276
Nozick, R. 144
Nutzinger, H. G. 152 475

Örsy, L. 306
Ollig, H.-L. (Hrsg.) 467
Otto, M. A. C. 461

Parfit, D. 144
Pascal, B. 270
Pásztor, L. 612
Peronne, L. (Hrsg.) 584
Peterson, Th. 110
Philonenko, A. 108
Pierredon, G. M. M. de 264
Pietrowicz, St. 443
Pöltner, G. 448
Pottier, B. 315
Prevost, R. 126
Prien, H.-J. 268
Puntel, L. B. 289
Putnam, H. 120

Radl, W. (Hrsg.) 253
Railton, P. 144
Rawls, J. 144
Ring, Th. G. 588
Rouwez, J. 315
Rese, M. 253
Riedel-Spangenberger, I. 301
Ries, G. 247
Risse, G. 258
Ritter, J. (Hrsg.) 447
Rodriguez, P. (Hrsg.) 598
Röd, W. 449
Römer, W. H. Ph. 247
Rohls, J. (Hrsg.) 288 289
Roloff, J. 253
Roth, Kl. 428

Sautter, H. 152
Scanlon, T. M. 144
Seibt, J. 445
Sellier, Ph. (Hrsg.) 270
Semplici, St. 110
Sen, A. 144
Shirun-Grumach, I. 247
Sicard, P. 592
Signer, M. A. (Hrsg.) 263
Smith, B. (Hrsg.) 451
Smolinsky, H. (Hrsg.) 604
Soden, W. von 247
Souche-Dagues, D. 110
Sparn, W. (Hrsg.) 454
Spinks, C. W. 114
Sudbrack, J. 290
Swinburne, R. 617 630

Schaefer, A. 111
Scheele, Br. 140
Scheffler, S. (Hrsg.) 144
Schille, G. 254
Schillebeeckx, E. 621
Schlögel, H. 631
Schlosser, H. 469
Schmithals, W. 254
Schnackenburg, R. 254
Schönberger, R. 130
Schreiner, M. 477
Schroeder, W. 615
Schürmann, H. 254
Schwarz, K. (Hrsg.) 305
Schwertner, S. 317

Starbuck, S. R. A. (Hrsg.) 251
Stegemann, W. 253
Stein, A. 305
Steinherr, Th. 425
Steinmann, H. (Hrsg.) 153
Sternberg-el-Hotabi, H. 247
Stietencron, H. von 456
Stirnemann, P. 262
Stirnimann, H. (Hrsg.) 594
Stoebe, H.-J. 249
Stuckenbruck, L. T. (Hrsg.) 251
Stüting, J. (Hrsg.) 311

Taeger, J.-W. 254
Talbert, Ch. T. 253
Thissen, H. J. 247
Trebolle Barrera, J. (Hrsg.) 251
Trepp, L. 590
Trummer, P. 254

Ünal, A. 247
Ulrich, P. 153

VanDerVeldt, P. 610
Venard, M. (Hrsg.) 605 606 607
Vogler, B. 606
Vulliez, C. 262

Wagner, F. 289 456
Wahl, O. 250
Waibl, E. 145
Wallner, K. J. 623
Walter, P. 266
Weber, H. 294
Weier, W. 453
Weiser, A. 253
Weismayer, J. (Hrsg.) 316
Wendebourg, D. 289
Wenz, G. (Hrsg.) 288 289
Wesselius, J. W. 247
Whitacker, R. E. (Hrsg.) 251
Wiljens, M. 308
Willesme, J.-P. 262
Williams, B. 144
Willms, B. (Hrsg.) 99
Winkler, U. (Hrsg.) 289
Wolbert, W. 470

Zenger, E. 282
Zitnik, M. 628

Verzeichnis der Mitarbeiter

Becker, C. 593–594
Beinert, W. 292–293
Berndt, R. 531–553
Bons, E. 423–424
Bordt, M. 399–408
Bremer, J. 445–447
Brieskorn, N. 99–100 108–111 133–134 428–430 435–438 473–475 596–598
Burkhardt, B. 104–108 111–114

Ehlers, J. 261–263
Ehrat, J. 114–116
Emunds, B. 481–516
Engel, H. 253–254 590–592
Erbrich, P. 157–159

Frank, G. 349–367

Goller, H. 140–142
Grom, B. 137–140 477–478

Haeffner, G. 1–24 420–423 439–443 448–449 464–467
Hainthaler, T. 248–259
Hengsbach, F. 145–155 297–301 475–477
Hoffmann, Th. S. 321–348

Joest, Ch. 517–530

Kehl, M. 621–623 624–628
Knauer, P. 268–269 281–285 314–315 595–596 631
Koltermann, R. 97–99 135–137
Kühn, R. 132–133 459–460 461–462

Lay, R. 155–156
Liske, Th. 208–228
Löffler, W. 126–130
Löser, W. 276–278 279–281 623–624
Löwenstein, M. 443–445 615–617
Lohfink, N. 247–253
Louth, A. 256–258

Mentzel-Reuters, A. 229–241
Möhring-Hesse, M. 481–516
Mutschler, H.-D. 25–51

Ollig, H.-L. 52–81 122–126 130–132 288–289 438–439 447–448 451–452 562–583
Oswald, J. 424–425 469–470 599–601 611–613

Pörnbacher, M. 263–264
Ponsetto, A. 161–181

Radl, A. 449–451
Raffelt, A. 270–272 317–318
Reese, W. 460–461
Richter, A. 119–120
Ricken, F. 95–97 120–122 144–145 278–279 452 617–618 630
Ritter, A. M. 554–561

Sala, G. B. 100–104 182–207 368–398
Sebott, R. 116 254–255 264–266 293–294 301–311
Sieben, H. J. 259–261 266–268 583–589 628–629
Sievernich, M. 598–599 602–604 614–615
Splett, J. 142–144 290–292 454–459 467–469 619–621
Switek, G. 269–270 314 315–317

Schatz, Kl. 272–276 409–419 604–610 612–614
Schmidt, G. 311–314
Schmidt, J. 285–288 425–428
Schöndorf, H. 431–433
Schüßler, W. 242–246
Schuster, J. 294–297 470–472

Teske, G. 592–593
Trampota, A. 116–119

Viefhues, L. 89–94

Widmann, M. 462–464
Willers, U. 453–454
Wilmer, H. 433–435
Wuchterl, K. 82–88

218.40

ThPh 68 (1993) 1–24

Christsein im Denken

Zu Heideggers Kritik der ‚christlichen Philosophie'

Von Gerd Haeffner S. J.

Um die Rolle des Christentums für die Philosophie und um die Rolle der Philosophie im christlichen Raum gibt es heute kaum eine öffentliche Diskussion.

Im geistigen und philosophischen Gespräch der Gegenwart sind Christen im allgemeinen willkommene Partner, wenn sie hilfreiche Vorschläge machen, gute Argumente beibringen und dialogfähig sind. Dennoch hat man den Eindruck, daß die vornehme Zurückhaltung, der sich Philosophen bisher in bezug auf die Religion befleißigt haben, langsam zu Ende geht. Deutlich antichristliche Töne werden z. B. in der ethischen Diskussion vernehmbar. Man kann sich fragen, ob damit für die Philosophen, die Christen sind, nicht eine alte Frage neu aktuell wird: ob es eine gute Lösung ist, in der Öffentlichkeit Philosoph zu sein, Christ hingegen nur im Privaten, und wie überhaupt christlicher Glaube und philosophische Arbeit voneinander getrennt werden bzw. miteinander verbunden werden können und müssen.

Im Raum der Kirche hat Philosophie einen gesicherten, wenngleich bescheidenen Status z. B. in der Ausbildung der Theologen. Blickt man hingegen auf die große mittelalterliche und neuzeitliche Tradition der Theologie, wird man sagen müssen, daß sich die heutige Theologie im Durchschnitt philosophischen Fragen und Denkweisen vergleichsweise viel weniger öffnet. Die Denkform des Historischen dominiert. Man wird darin einen der Gründe erblicken müssen, warum Theologie heute in der öffentlichen Diskussion wenig präsent ist, und warum immer dann, wenn eine – noch so unzureichende – Hereinnahme religiöser Themen in Weisen gegenwärtigen Selbstverständnisses stattfindet, das Echo groß ist.

Vielleicht ist es angesichts der Politik der Nichteinmischung, die zur Zeit zwischen Religion und Philosophie herrscht, angebracht, Martin Heideggers Worte über das Verhältnis von Philosophie und Glaube in Erinnerung zu rufen, um eine Bewegung zu veranlassen, die beiden Teilen guttun könnte. Bevor aber geprüft werden kann, ob Heideggers provokante These in unserer Situation etwas bedeuten kann, ist zu klären: Was genau hat er gemeint?

I. Heideggers These

Heideggers These zum Widersinn des Begriffs „christlicher Philosophie" soll zunächst in Erinnerung gerufen werden. Dann ist zu fragen, von welchem Verständnis des Christentums sowohl wie der Philosophie er dabei ausgeht.

1. Vom Widersinn der „christlichen Philosophie"

Heideggers eher beiläufige, aber scharfe Äußerungen zur „christlichen Philosophie" sind bekannt: „Eine ‚christliche Philosophie' ist ein hölzernes Eisen[1] und ein Mißverständnis."[2] – „Es gibt keine christliche Philosophie."[3] „Eine ‚christliche Philosophie'" „bleibt" noch „widersinniger" „als der Gedanke eines viereckigen Kreises."[4] Nicht immer sind Heideggers Äußerungen zur christlichen Philosophie so scharf[5]. Aber daß es einen radikalen Unterschied zwischen Glaube und Philosophie gibt, diese These gehört seit den 20er Jahren und bis ans Ende zu den Konstanten seines Denkens[6].

Diese Entgegensetzung, die Heidegger natürlich nicht vom Standpunkt des Gläubigen, sondern von dem des Philosophen aus macht: von welcher Art ist sie des Näheren? Diese Frage ist nicht direkt zu beantworten. Denn Heidegger sagt nirgendwo, was er unter dem Ausdruck „christliche Philosophie" genau versteht oder in welchen Autoren er sie repräsentiert sieht[7].

---

[1] Vgl. Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1972, 113: „Man redet von Unsinn, wenn bei einer Wortfolge sich nichts mehr denken läßt, von Widersinn, wenn sich wohl etwas denken läßt, aber ein sich innerlich Widerstreitendes". Dazu die Fußnote: „Die bekannten Paradigmata ‚rundes Viereck', ‚hölzernes Eisen'." [Aus der Dissertation von 1915]. (Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Rainer Marten, Freiburg). – Alle Zitate ohne Angabe des Verfassers beziehen sich auf Texte von Martin Heidegger.

[2] Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, 6 [Vorlesung aus dem Jahr 1935].

[3] Nietzsche, Bd I, Pfullingen 1961, 14 [aus dem Jahr 1936].

[4] Nietzsche, Bd II, Pfullingen 1961, 132 [aus dem Jahr 1940].

[5] Um 1920 verstand er sich selbst als christlichen Theo-*logen*, mit dem Akzent auf dem letzten Wortbestandteil: also als jemand, der die formale Struktur (gewissermaßen die innere ‚Logik') christlicher Existenz auf den Begriff bringen wollte; Heidegger bezeichnet das aber nicht, wiewohl es möglich wäre, als christliche Philosophie. – In einer späteren Äußerung spricht Heidegger von „moderner christlicher Philosophie von gutem Niveau", um freilich gleich hinzuzufügen: „u. doch ist alles leer u. bringt nichts von der Stelle": Brief an E. Blochmann, 26.10.48, in: Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, Marbach/Neckar 1989, 97. – In diesem Aufsatz werden die Briefe an Blochmann und Jaspers relativ ausführlich herangezogen, weil sich Heidegger in ihnen zu unserer Thematik z. T. deutlicher geäußert hat als in seinen Schriften und Vorlesungen.

[6] Phänomenologie und Theologie [1928], Frankfurt a. M. 1970, 32 [dort wieder das ‚hölzerne Eisen']; Einleitung zu: Was ist Metaphysik [1949], in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 208; Vorwort zur Edition von „Phänomenologie und Theologie" [1970] usw.

[7] Was den Anlaß für Heideggers Äußerungen abgegeben haben mag, ist höchstens zu vermuten. Es gibt kein Indiz dafür, daß er auf die französische Kontroverse zwischen Brunschvicg und Bréhier einerseits und Gilson andererseits Bezug nähme. Er will wohl eher Partei ergreifen gegen den an der Freiburger Universität errichteten Konkordats-Lehrstuhl für Philosophie, den er einst selbst vergebens erstrebte. Die wahrscheinlichste Möglichkeit

Die von Heidegger vorgenommene Entgegensetzung ist zunächst in mehrfacher Weise negativ zu kennzeichnen: a) Es handelt sich nicht um den Gegensatz von wahr und falsch, so daß nur die Philosophie Wahrheit erkennen würde, der Glaube aber aus Illusionen oder doch mindestens unklaren Vorstellungen bestünde. Denn: dem Glauben wird seine „eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen", zugestanden[8]. „Religion ist eine Grundmöglichkeit menschlicher Existenz, wenn auch von völlig anderer Art als Philosophie."[9] b) Es handelt sich nicht um eine Ablehnung des Glaubens, weil dessen Überzeugungen – im Unterschied zu denen der Philosophie – nicht beweisbar wären. Denn auch für die Philosophie ist die Forderung der Beweisbarkeit keineswegs immer sinnvoll. c) Es handelt sich nicht um die (speziell von Thomas von Aquin ausgearbeitete[10]) Auffassung, daß sich Philosophie und Glaubenswissen auf eine einzige Wahrheit bezögen, wenngleich diese aus zwei verschiedenen Erkenntnisquellen geschöpft wird, nämlich einerseits aus dem Licht der Vernunft, andererseits aus dem Licht der Offenbarung, – so daß die auf beiden Seiten gewonnenen wahren Sätze zu einer Synthese zusammengestellt werden können. Denn: Philosophie und Glaube sind für Heidegger abgründig verschieden, nicht so wie Viereck und Kreis, die noch das Gemeinsame haben, daß sie geometrische Figuren sind[11]. Damit ist Position bezogen sowohl gegen die Möglichkeit einer „Summa" wie noch mehr gegen die Möglichkeit einer spekulativen Vermittlung von Metaphysik und Glaube, wie sie z. T. im deutschen Idealismus vorliegt.

Der eigentliche Gegensatz zwischen Glaube und Philosophieren liegt in der ihnen zugehörigen Existenzform, also nicht erst auf der Ebene der Bewährung und Systematisierung von Gehalten (Sätzen, Wahrheiten), sondern dem voraus auf der Ebene des jeweiligen „existenziellen" Vollzugs. Entscheidend ist hier Heideggers (entschieden antiplatonische) These, daß jeglicher Gehaltssinn, seiner Herkunft und seiner Hinkunft nach, abhängig ist von einem lebensmäßigen Sinnvollzug. Er macht sich Kierkegaards These zu eigen, daß die Form der Wahrheit primär das gelebte Selbstverständnis der Subjektivität selbst sei. Wenn man Sätze, die, „existenzial gesehen", ganz verschiedenen Lebensebenen und damit Bedeutungskontexten angehören, desungeachtet zu einem System zusam-

---

scheint mir, daß Heidegger einerseits an kirchliche Festlegungen denkt, die seinerzeit im Raume standen, und sich andererseits gegen das Lob der christlichen Philosophie wendet, das *Th. Haecker* in seinem damals viel gelesenen, von Heidegger auch sonst verächtlich genannten Buch „Was ist der Mensch?" (1934) sang: Einführung ... [s. Anm. 2], 109 und die Vorlesung vom Sommersemester 1937 (Nietzsches metaphysische Grundstellung ..., Gesamtausgabe Bd 44, Frankfurt a. M. 1986), 107.

[8] Einführung ... [Anm. 2], 6.

[9] Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 8. 8. 28, 25.

[10] Und seinerzeit von Edith Stein erneut vertretene Auffassung: „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino", in: JPPF.E: Fs. Husserl zum 70. Geb., Halle/S. 1929, 315–338.

[11] Nietzsche, Bd II [Anm. 4], 132 [1940].

menstellt, nimmt man ihnen den Wirklichkeitsbezug und macht sie „bodenlos". Dieser These werden gerade religiös empfindende Menschen gern zustimmen. Sie werden ein Organ für die Verschiedenheit der „Stimmung" und Grundhaltung haben, die zu einer religiösen Rede einerseits und einer ökonomischen oder auch philosophischen Rede andererseits gehört. Heidegger spitzt diesen Sachverhalt aber nun zu: Der Ermöglichungsgrund, aus dem heraus jeweils geglaubt werden kann oder philosophisch gefragt werden muß, sei jeweils ein ganz anderer, und zwar so sehr, daß niemand zugleich, in einer Person, im vollen Sinn Glaubender und Philosoph sein könne.

Gewiß gehöre auch zum Glaubensleben ein gewisses Maß jener Aktivitäten, die die Philosophie ausmachen: Fragen und Denken. Aber deren existenzielle Verwurzelung sei jeweils grundverschieden. Philosophieren sei ein ungeschütztes Getriebensein von der Macht einer radikalen Fraglichkeit, das einem „freiwilligen Leben in Eis und Hochgebirge" ähnelt[12]. Das Denken des Glaubenden hingegen verlasse nie eine letzte „Geborgenheit im Glauben". Gewiß gehöre auch zum Glauben ein Fragen. Ein Glaube, der sich nicht dem Fragen und damit „der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt", wäre „auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten."[13] Aber die durch solche Fragen angestoßene „denkende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt" ist für Heidegger keine Philosophie mehr, sondern schon „Theologie"[14]. Wer z. B. auf dem Boden des Schöpfungsglaubens steht, kann zwar die „Grundfrage der Metaphysik", „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?" „in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich als einen Gläubigen aufzugeben ... Er kann nur so tun als ob."

Ungeachtet der Tatsache, daß der „Theologe" durchaus die Hilfestellung des Philosophen in Anspruch nehmen kann und z. T. muß – etwa für seine eigene Begriffsbildung, aber hier wiederum weniger positiv, als in Abgrenzung von theologisch unpassenden philosophischen Denkmodellen[15] – müssen Philosophie und Theologie (Glaube) sich im ganzen

---

[12] Ein Ausdruck Nietzsches (Ecce homo. Vorwort, Nr. 3), von Heidegger auch auf sich bezogen in der „Einführung ..." [Anm. 2], 10. – Zum „Fragen" vgl. meinen Beitrag: Heidegger als fragender Denker und als Denker der Frage, in: Bijdr. 51 (1990) 157–171.

[13] Einführung ... [s. Anm. 2] 5. Das vorige Zitat: S. 6. – Das Festhalten am Dogma der Schöpfung kann schon ein Verständnis der Seinsfrage verhindern (Nietzsche II [Anm. 4], 131–133), muß es aber nicht.

[14] Einführung ... [s. Anm. 2] 6. Das folgende Zitat: S. 5. – Das Wort „Theologie" enthält seinen Sinn dabei nicht von seinem Gegenstand her, sondern von der Erkenntnisquelle, der Selbstoffenbarung Gottes, her, aus der diese Weise zu reden sich ermächtigt weiß. Versteht man unter „Theologie" das Sprechen von Gott, dann gibt es solches ja auch in der Philosophie und in der Dichtung, und das christliche Denken umfaßt neben der Theologie etwa auch eine Anthropologie oder Ethik.

[15] Vgl. den Vortrag „Phänomenologie und Theologie" [1928]. Aber: Brief an E. Bloch-

wechselseitig als eine Torheit betrachten. Für die Position des Philosophen ist einerseits das Nicht-Haben Gottes, d. h. ein zwar nicht dogmatischer, aber auch nicht bloß methodischer A-theismus, und andererseits die Entschlossenheit zum eigenen Wissenkönnen konstitutiv.

Diese von Heidegger vertretene Position ist durchaus ungewöhnlich. Die meisten Denker der Vergangenheit, sei es in Europa oder in anderen Kulturen, teilten sie nicht und hätten sie wohl auch nicht verstanden. Für sie wäre nur irgendeine Form der Synthese von Glauben und Denken, von religiöser Tradition und philosophischer Vertiefung, in Frage gekommen[16]. Wenn aber nicht dies, dann nur eine klare Negation, – wobei die Fälle, in denen aus religiösen Motiven der Philosophie das Daseinsrecht bestritten wurde, weit seltener sind als die Fälle, in denen aus einem gewissen Selbstverständnis von Philosophie die Religion abgelehnt wurde. Heidegger entscheidet sich gegen beide Alternativen.

Seine Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Philosophie, das einer möglichen christlichen Philosophie – diese verunmöglichend – zugrundeliegt, ist prinzipiell formuliert und beansprucht somit anscheinend zeitlose Geltung. Da sie aber ihre Funktion im Zusammenhang einer geschichtlichen Selbstvergewisserung des suchenden Philosophen hat, wandelt sich ihre Bedeutung etwas, je nachdem, ob es sich um „christliche Philosophie" als Gestalt der Vergangenheit handelt oder um eine gegenwärtige, zukunftbezogene Möglichkeit.

Im Blick zurück auf die Vergangenheit wird christliche Philosophie zunächst als Faktum konstatiert, und zwar bei den größten Namen. „Nicht nur das Mittelalter, sondern die ganze neuzeitliche Philosophie ist in ihrer Problematik unverständlich und wäre ganz und gar unmöglich ohne den Lehrgehalt der christlichen Dogmatik."[17] Desungeachtet rechnet Heidegger das Denken von Descartes und Leibniz, von Kant, Hegel und Schelling doch einfachhin zur „Philosophie" und nicht eigentlich zur „Theologie" (– i. U. zu den scharfen Worten von 1935). Es ist eine Philosophie, deren Verfasser in einer christlich bestimmten Kultur tätig waren, die sie teils mit vollem, teils mit halbem Herzen mittrugen. Man könnte also im Hinblick darauf durchaus von einer christlichen Philosophie sprechen. Ja, Heidegger sagt, man dürfe „nicht vergessen ..., daß gerade

---

mann [s. Anm. 5], 8. 8. 28: „Der Vortrag sollte zeigen, *wie* man, *wenn* man schon im christlichen protestantischen Glauben steht und Theologie treibt, die Philosophie zu nehmen hat, sofern man sie nur nehmen will als Hilfe aber nicht als grundsätzliche Beunruhigung" (26). „Mit dieser Aufgabenstellung komme ich als Philosoph in ein ganz schiefes Licht ... und das Ganze wird zu einer Apologetik der christlichen Theologie statt zu einer Auseinandersetzung" (24).

[16] Beispiele: Christliche Theologen: Klemens, Origenes, Basilius, Gregor v. Nyssa, Augustinus, Melanchthon, Newman, K. Rahner, v. Balthasar, de Lubac ... – Philosophen: Eriugena, Scotus, Descartes, Suárez, Leibniz, Hegel, Schelling. – Aus dem nichtchristlichen Raum: Nagarjuna und Nishitani, Al-Ghazali und Maimonides, Levinas ...

[17] Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Vorlesung im Wintersemester 1925/26 (Gesamtausgabe Bd 21), 233.

das christliche Daseinsverständnis ... bestimmte Bezirke des Daseins für die philosophische Betrachtung und Fragestellung eröffnet hat."[18] Er denkt dabei z. B. an das Phänomen der Faktizität und Endlichkeit, an einen gewissen Vorrang der Zukunft vor den beiden anderen Zeitdimensionen, an das Element des Willens in der Erkenntnis usw.

Im Blick nach vorne, d. h. im Blick auf die gegenwärtige Philosophie und auf seine eigene Pflichtauffassung, spricht Heidegger[19] jedoch scharf von den „längst noch nicht radikal ausgetriebenen Reste[n] von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik." Überhaupt seien alle Formen der Vermischung von Philosophie und Theologie zum „Schaden" beider[20]. Zugleich aber findet er in den erbaulichen Schriften von Augustinus und Luther, von Pascal und Kierkegaard Bezeugungen eines Existierens, die er nicht etwa bloß psychologisch analysiert und historisch registriert, sondern zum Leitfaden einer Analyse eigentlicher Daseinswahrheit nimmt[21].

Man hat seit langem bemerkt, daß die zwei Reihen von Äußerungen in einer unverkennbaren Spannung zueinander stehen[22]. Es handelt sich jedenfalls beim Verhältnis von Philosophie und Glaube um das Verhältnis zweier Weisen von Praxis, die jeweils den ganzen Menschen in Anspruch nehmen, also um das Verhältnis der gläubigen zur philosophischen „Existenz", um zwei Weisen geistiger Leidenschaft. Es ist ein geschichtlich sich wandelndes Verhältnis zweier (im eminenten Sinn) geschichtlicher Größen. Der zwischen ihnen bestehende Unterschied ist so groß, daß er nicht einmal ein Gegensatz genannt werden kann: es ist eine Art von nonaliud. Es gilt also näher zuzusehen: Wie sieht Heidegger den christlichen Glauben? Und was ist für ihn Philosophie?

2. *Heideggers Konzeption des christlichen Glaubens*

Im Hinblick auf Nietzsche, aber offensichtlich auch auf eigene Rechnung, unterscheidet Heidegger in den „Holzwegen"[23] „Christentum" und „Christlichkeit". Unter „Christentum" ist zu verstehen „die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruchs innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums." Christlichkeit hingegen ist die echte und schlichte „Nachfolge" Christi[24], das genuin christliche Leben Einzelner. Die Unterschei-

[18] Ebd.
[19] Sein und Zeit 229.
[20] Vgl. Sein und Zeit 272, Anm.
[21] Vgl. Sein und Zeit 190, Anm. u. 249, Anm.
[22] So meinte *K. Löwith* „Sein und Zeit" als säkularisierte christliche Existenzlehre lesen zu können: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: ZfThK, NF 11 (1930) 365–399. – Zur Problematik vgl. auch *K. Lehmann*, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: PhJb 74 (1966/67) 126–153.
[23] 202 f., im Aufsatz „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'", der aus dem Jahr 1943 stammt.
[24] *H. Petzet*, Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heideg-

dung hat den Sinn einer Entgegensetzung, die von extremen Möglichkeiten her konzipiert wird: „Auch ein nicht-christliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf." Die erste der genannten Möglichkeiten findet sich wohl immer wieder realisiert. Man tut sich aber schwer, die zweite zu verstehen: leider verzichtet Heidegger darauf, sie durch Beispiele zu illustrieren.

Christlichkeit wie Christentum sind historische Größen. Von der Christlichkeit glaubt Heidegger, daß sie, aufs Ganze und als Gemeindephänomen gesehen[25], nur „einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand", also etwa zwanzig Jahre[26]. Diese eigenartige Sicht Heideggers ist nicht nur von Nietzsche beeinflußt, für den das nach-neutestamentliche Christentum die Lücke der unerfüllten Naherwartung durch einen vulgären Platonismus füllte, sondern vor allem von Franz Overbeck, dessen polemische Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" (1873) Heidegger schon in den 20er und noch in den 70er Jahren den Theologen zur Lektüre empfahl[27]. Den Bezeugungen solcher Christlichkeit hat Heidegger, wenngleich aus einer gewissen Ferne, eine große Hochachtung entgegengebracht. Diese Achtung hegte er auch vor der „katholischen Kirche und ihren Gütern"[28], die ihm z. B. immer wieder bei seinen Besuchen im Benediktinerkloster Beuron[29] erfahrbar waren.

---

ger 1929–1976, Frankfurt a. M. 1983, S. 186: Im Gespräch mit einem buddhistischen Mönch aus Thailand, etwa aus dem Jahr 1964: Heidegger, nachdem er auf den Unterschied von Christentum und Christlichkeit hingewiesen hatte, „erregt und sehr bestimmt": „Sagen Sie ihm, daß ich nur eines für entscheidend halte: den Worten des Gründers zu folgen. Das allein – und weder die Systeme noch die Doktrinen und Dogmen sind wichtig. Religion ist Nachfolge."

[25] Daß es damals bestand, ist ihm eine unbezweifelbare historische Tatsache. Vgl. seine Interpretation des Paulus in der [noch nicht edierten] Vorlesung vom WS 1920/21. – Daß es auch spätere einzelne christliche Existenzen gegeben hat (z. B. Franz v. Assisi, schon neuzeitlich gebrochen dann z. B. Pascal) und heute geben kann, nimmt Heidegger auch an, – wobei dann der Bezug zur Naherwartung für die Christlichkeit nicht mehr definitorischen Charakter haben könnte. – Für diesen stand Heidegger stark unter dem Einfluß der Arbeiten (und der entsprechenden Entscheidung weg von der Kirche) Albert Schweitzers [mdl. Mitteilung von Prof. Max Müller, 24. 5. 92].

[26] Holzwege 202.

[27] „Overbeck, dessen Todestag ich mindestens feiere": *Th. Kisiel*, „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe'?", in: Philosophie und Poesie. Fs. Pöggeler zum 60. Geb., Stuttgart 1988, Bd. II, 75; s. auch das Vorwort zur 1970 erschienenen Ausgabe des Vortrags „Phänomenologie und Theologie".

[28] Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5] 22. 6. 32, 52; vgl. Anm. 33. – Dieselbe „Hochschätzung der katholischen Lebenswelt" von seiten eines Menschen, der sich doch nicht mehr „zugehörig" weiß, schon im Brief an E. Krebs, 9. 1. 1919: in: *B. Casper*, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, in: *R. Bäumer / K. S. Frank / H. Ott* (Hg), Kirche am Oberrhein. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg, Freiburg 1980, 534–541, hier: 541.

[29] Z. B. Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5] 32, 39 f., 43 (!), 53. – Gemeint sind wohl weniger eigentliche Glaubensgüter als vielmehr kulturelle, wie z. B. die Kultur der Tageszeiten, wie sie im Chorgebet zum Ausdruck kommt.

Dem „Christentum" hingegen stand Heidegger distanziert bis feindlich gegenüber. Vordergründig gilt sein Kampf, besonders ab Ende der 20er und bis in die Mitte der 40er Jahre, dem politischen Katholizismus in seiner Heimat: der „Zentrumspartei"[30] und der „muffigen" Atmosphäre bestimmter kirchlicher Kreise Südbadens[31]. Die Schärfe seiner Abneigung läßt erkennen, wie sehr Heidegger dieser Welt selbst einmal verbunden war[32] und wieviel Leid ihn die Ablösung daraus gekostet hat[33]. Über alles Biographische hinaus jedoch ist seine Diagnose wichtig, daß die Zeit des Christentums als der kulturprägenden Macht des Abendlandes vorbei ist. Der „Geist des Christentums" (Chateaubriand) ist ein „absterbender Geist"[34]. Eine neue „Urstiftung" (Husserl) metaphysischer „Wahrheit" wird nötig. Vorbereitungen dafür zu leisten, sieht Heidegger als seine Aufgabe. Als Vorbild für seine eigene radikale Neustiftung der Philosophie erwählt er sich die vor-christliche Philosophie der Griechen, – wobei Platon und Aristoteles nicht nur bewußt gegen den Strich ihrer Wir-

[30] „Was hat das Zentrum als katholische Kulturmacht in den letzten Jahrzehnten wirklich geschaffen? den Liberalismus gefördert u. allgemeine Nivellierung ..." (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 22.6.32, 52).

[31] In dem Bremer Kreis, in den Heidegger eingeladen war, herrsche eine „schöne, ernste und klare Atmosphäre ..., weltoffen im Unterschied zu dem muffigen und hinterhältigen Treiben in Südbaden" (Brief an K. Jaspers, 10.12.49, in: Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt a.M. 1990, 193). – Daß sich das „muffig" wohl vor allem auf Theologen bezieht, legt folgende kontrastierende Beurteilung nahe: „An der Universität [Marburg] nichts los ... Der einzige Mensch: der Theologe Bultmann, mit dem ich jede Woche zusammenkomme. Gar nicht muffig." (Brief an K. Jaspers [ebd.], 18.6.24, 49).

[32] „Daß ich für sie [nl. meine todkranke Mutter] eine schwere Sorge bin und das Sterben schwer mache, werden Sie ungefähr ermessen. Die letzte Stunde, die ich bei meiner Mutter verbrachte – ich mußte ja wieder hierher zurück –, war ein Stück ‚praktischer Philosophie', das mir bleiben wird. Ich glaube, den meisten ‚Philosophen' ist die Frage Theologie und Philosophie oder besser Glaube und Philosophie – eine reine Schreibtischfrage" (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 1.3.27, 73.). – „Ich habe meine erste Woche [der Vorlesungen in Freiburg] hinter mir und kann zunächst nur sagen, der Neugierigen sind viele ... dazwischen Spione – ein merkwürdiges Gefühl, was andere an dieser meiner Stelle nicht haben können – weil ich so genau weiß, wie so ein Spion dasitzt – weil ich auch dasitzen könnte. ... Das Neue ist ..., daß ich mich in meinem Philosophieren nicht mehr ‚verstecke'. Es hat irgendwo einen Ruck gegeben." (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 10.11.28, 110). – „Bei mir ist es ein mühsames Tasten; erst seit wenigen Monaten habe ich den Anschluß an die im Winter 32/3 (Urlaubssemester) abgerissene Arbeit wieder erreicht; aber es ist ein dünnes Gestammel, und sonst sind ja auch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats – gerade genug an solchem, was überwunden sein möchte" (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 1.7.35, 157). [Es ist das Semester der „Einführung in die Metaphysik"!] – „Sie stehen mitten in der Veröffentlichung eines weitgespannten Werkes ... Bei mir geht alles, ich sage dies nüchtern und ohne Klage, rückwärts, gleich als sollte nur noch einiges auf der Wegstelle deutlicher gedacht sein, an der ich 1911 aus der Theologie und d.h. zugleich aus der Metaphysik hinausgedrängt wurde. Ich habe das Gefühl, nur noch in die Wurzeln zu wachsen und nicht mehr in die Äste." (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 5.7.49, 174).

[33] „... das Zentrum, das ich aus frühester Jugend her – neben der katholischen Kirche u. ihren Gütern, was etwas anderes ist – am eigenen Leibe erfahren habe ... Ich weiß, all das bringt mich in Leidenschaft, weil es mich unmittelbar in Kämpfe zurückversetzt, die nur selten in dieser Härte durchgefochten werden" (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 22.6.32, 52).

[34] Nietzsche II [s. Anm. 4], 144; Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 30.3.33, 60.

kungsgeschichte im christlichen Raum gelesen werden, sondern auch hinter diese Klassiker zurückgegangen wird zur Anfangsphase der Philosophie im „tragischen Zeitalter der Griechen", von denen Nietzsche sagte, daß allein die Deutschen ihnen gewachsen seien[35].

Heidegger läßt nicht viel Platz zwischen den Extrempolen der „weltverneinenden" Christlichkeit und der Machtinstitution „Christentum". Wohin gehört für ihn die „christliche Philosophie" des 20. Jahrhunderts? Wohl eher in den Bannkreis des Christentums als in den der Christlichkeit. Das hieße: Unter den Interessen, von denen sie geleitet ist, spielen Gesichtspunkte der Macht und der Loyalität zu Traditionen eine wesentliche Rolle. M. a. W.: Heidegger stellt – ohne dieses Wort zu gebrauchen – die „christliche Philosophie" unter Ideologieverdacht. Seine Meinung ist wohl: Indem sie den Glauben theoretisch verfremde, und die Philosophie an Autoritäten binde, schade sie der Reinheit sowohl des Glaubens wie der Philosophie.

3. Heideggers Konzeption der Philosophie

Heideggers Auffassung von Philosophie ist kaum in wenigen Worten darzustellen, und doch muß es hier versucht werden. Für unseren Kontext, aber auch sonst zentral steht hier der Satz: „Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als *aus sich selbst* bestimmen könnte."[36] Insofern hat Philosophie denselben Grundzug, den Heidegger für das „mathematische", d. h. apriorisch Hypothesen entwerfende Denken der neuzeitlichen Wissenschaft herausstellt, in dem sich das Wissens-Subjekt auf sich stellt und die Wirklichkeit von seiner Perspektive aus re-konstruiert, – in Absetzung von der natürlich-sinnlich wie auch der traditional-offenbarungsmäßig bestimmten Lebenswelt. „Wo der Wurf des mathematischen Entwurfs gewagt wird, stellt sich der Werfer dieses Wurfes auf einen Boden, der allererst im Entwurf entworfen wird."[37] Trotz seiner Kritik der neuzeitlichen Grundhaltung gilt auch für Heideggers Auffassung des Denkens, daß dieses „den Menschen in das Freie der Unsicherheit stellt und das Wagnis seiner eigenen Wesenswahl wagt ...".[38] Gern zitiert Heidegger den Satz Kants von der Vernunft als die „Selbsthalterin ihrer Gesetze."[39]

---

[35] Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 22.6.32, 52. Vgl. auch: „Die Tage bei Jaspers waren mir sehr wichtig. Ich sah, daß man über ‚die geistige Situation der Zeit' schreiben kann, ohne vom wirklichen Geschehen berührt zu sein – oder auch nur zu wissen. ... J.'s Welt ist zudem ohne die der Griechen – was nach meiner Überzeugung im jetzigen Weltaugenblick des abendländischen Geschehens einer Katastrophe gleichkommt .." (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 30.3.33, 60f.).

[36] Nietzsche I [Anm. 3], 14 [1936].

[37] Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen [1935/36], Tübingen 1962, 74–75.

[38] Nietzsche II [s. Anm. 4], 320.

[39] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Akad.-Ausg. IV, 425], von Heideg-

Was aber heißt, daß Philosophie sich aus sich selbst bestimme? Ganz formal gesehen, liegt darin eine Autonomie der Gründe und des Zieles. Negativ läßt sich diese Autonomie so beschreiben: Philosophie hängt, aufs Wesentliche hin gesehen, weder in der Ordnung der Begründung noch auch in der Ordnung des Zwecks von anderen Formen der Wissenschaft ab: sie ist an sich weder eine ancilla theologiae noch eine ancilla scientiarum. Die positive Beschreibung ist schwieriger; was ist Autonomie über die Nicht-Heteronomie hinaus? Obwohl man den Eindruck gewinnen kann, es gehe in der modernen Philosophie (und nicht zuletzt auch bei Heidegger) immer mehr um nichts anderes als um ihre eigene Möglichkeit, so bleibt doch letztlich die „Sache" der Philosophie nicht sie selbst, sondern das „Sein".

Die klassische, vorkritische Metaphysik bemühte sich um die Rettung der Phänomene, die vom Sein her als so und so seiend zu interpretieren waren. Seit der neuzeitlichen Wendung zur Reflexion ist das Thema der Philosophie das Sein, insofern es mit dem Denken „selbig" ist (– man denke an Kants Obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile[40]). Heideggers eigenes Verständnis von Philosophie steht dem idealistischen insofern nahe, als auch er von jener Selbigkeit ausgeht, – als auch für ihn das Denken mitkonstitutiv ist für die jeweilige Konstellation des Seins. Es ist aber radikal unterschieden dadurch, daß dabei die Selbstgewißheit des Denkens noch einmal hinterfragt wird auf ihre immanente Ermöglichung, die keine Selbstkonstitution mehr, sondern ein Sich-Empfangen vom „Sein" bzw. seiner „Wahrheit" her ist, – also von einer Instanz her, von der das Denken „geheißen" und „gebraucht" wird. Die „Selbigkeit" zwischen Denken und Sein wird also nicht mehr nur exerziert und vorausgesetzt, sondern vielmehr in ihrem Sinn und ihrem inneren Bau zum eigenen Thema des Fragens, das sich selbst als ein Geschenk und als einen Dienst versteht[41]. Damit verliert das Sein qua Idee (mitsamt seinem Implikat, der transzendentalen Subjektivität) den Rang des leitenden Letztbegriffs, von dem her alle Gegebenheiten zu deuten sind. Diese Stelle nimmt schon früh das „Welten" der (vortheoretischen) Welt ein. Dieses „Welten", das später auch einmal „Vierung" genannt wird und immer eine Weise des „Ereignisses" ist, wird nun zur „Sache des Denkens"[42]. In den späteren Jahren unterstreicht Heidegger das Andersartige des von ihm Versuchten im Vergleich zur abendländischen Tradition der

---

ger zitiert in: Vom Wesen der Wahrheit [Vortrag 1930] (in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 95) und in: Vom Wesen der menschlichen Freiheit [Vorlesung Sommersemester 1930], Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt a. M. 1982, 303.

[40] KrV B 197.

[41] Zum Ereignis: Identität und Differenz, Pfullingen 1957.

[42] Das „Welten" kommt schon in der Vorlesung „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" (Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987 [Kriegsnotsemester 1919], 73 vor. – Zur Welt als Geviert und zum Welten als Vierung: Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 52–53.

Metaphysik, indem er den Titel „Philosophie" nicht mehr für sein Tun verwendet. Freilich bleibt dieses „Denken" in gewisser Weise eine Transformationsgestalt von Philosophie, die aber nun nicht, wie es ihrem inneren Entwicklungsgesetz entspricht, in eine noch höhere und reflektierte Form „aufgehoben", sondern „verwunden", d. h. auf ihre innere Anfänglichkeit hin reduziert worden ist[43]. Eine Veränderung des Verhältnisses zum Glauben ergibt sich durch diese Transformation, nach Heideggers Selbstverständnis, jedoch nicht, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß nun der Graben zwischen der vom Glauben inspirierten Besinnung und dem „Denken" (alias Philosophie) weniger garstig breit geworden wäre. Die oft bemerkte formale Verwandtschaft der Selbstdeutung des „Denkens" mit der Selbstdeutung religiösen Erkennens, zu der sich Heidegger m. W. nie ausdrücklich geäußert hat, darf in seinem Sinne nicht die grundsätzliche Verschiedenheit beider Existenzweisen verdecken.

II. Zwischenüberlegungen

Bevor aus dem von Heidegger Gesagten Konsequenzen gezogen werden können für das Problem christlicher Philosophie, müssen an dieser Stelle einige Zwischenüberlegungen eingeschoben werden, um noch genauer zu erfassen, was seine Position impliziert. Es soll (1.) dargestellt werden, wie er sich das Verhältnis des von ihm so stark Unterschiedenen, des Philosophierens und des Glaubens, gedacht hat. Dann ist (2.) auf eine Eigenart seines Philosophieverständnisses hinzuweisen, die mitverantwortlich ist für die Schärfe des genannten Unterschieds. Schließlich (3.) soll am Problem der philosophischen Gotteserkenntnis ein weiterer Grund deutlich werden, aus dem heraus Heidegger eine christliche Philosophie für einen inneren Widerspruch hält.

1. Nachbarschaft auf getrennten Gipfeln

An wen richtet sich das Verdikt gegen die „christliche Philosophie", das Heidegger in der Vorlesung von 1935 aussprach? Worauf zielt es, praktisch gesehen, ab? Es kann sich nur an Menschen richten, die sowohl die Philosophie wie das Christsein lieben. Denn: An Christen, die keine philosophischen Bedürfnisse und Ansprüche haben, will sich Heidegger sicher nicht wenden. Aber auch an philosophisch Interessierte, die ohnehin nichts vom Christentum halten, wird das Verdikt kaum gerichtet sein: denn sie stehen nicht in der Gefahr der befürchteten Vermischung; für sie könnte Heideggers Satz, sicher nicht seiner Intention gemäß, nur als Selbstbestätigung ihrer Fraglosigkeiten fungieren. Was aber will Heidegger von den Christen in seinem Hörsaal? Daß sie sich vom Glauben lösen

[43] Ich bin mir bewußt, daß diese gedrängte Skizze nur von einem Leser verstanden werden kann, der Heidegger schon relativ gut kennt; für andere muß sie kryptisch wirken; ihre Nachsicht sei erbeten!

und zur Philosophie übergehen? Vielleicht[44]. Vielleicht auch, daß sie die Philosophie aufgeben und sich entschiedener dem Glauben zuwenden? Sieht man nicht nur auf seine Worte, sondern auch auf sein Verhalten zu Christen, die von ihm – auch in diesen Jahren! – lernen wollten, dann am ehesten dies: daß sie, wenn sie sich zum Philosophieren entscheiden, es so tun, daß ihr Glaube nicht zur Absicherung gegen das philosophische Fragen wird. Jedenfalls sollte eine mögliche Koexistenz beider Haltungen in derselben Person nicht „zum Schaden beider" geraten. Darf man daraus schließen, daß eine gewisse Weise der Unterscheidung sogar zum „Nutzen" beider sein könnte?

Es gibt zahlreiche Zeugnisse für Heideggers Interesse daran, daß die Theologen eine gute Theologie treiben und daß die in den Glauben Berufenen ihren Weg in rechter Weise gehen[45]. De facto war ihm echter Glaube – wie alles echt und ursprünglich Geistige – keineswegs eine „Torheit", sondern Gegenstand des Respekts und vielleicht auch einer gewissen Nostalgie.

Denn für ihn persönlich hatte sich freilich eine Alternative zwischen philosophischer und zunächst katholischer, dann überhaupt christlicher Existenz ergeben, über deren Geschichte wir im Grunde immer noch sehr wenig wissen. Nach Ausweis des Briefes an E. Krebs vom 9. 1. 1919[46], bestand für ihn diese Alternative zwischen der „Freiheit der Überzeugung und der Lehre" und einer Bindung, die „außerphilosophisch" genannt wird, sich also auf das Philosophieren selbst bezieht. Es handelt sich um die Bindung an das „*System* des Katholizismus", – ein Ausdruck, der sich in diesem Zusammenhang wohl auf die geschichtlich gewordene Synthese christlicher und philosophischer Elemente, etwa in der Gestalt des Thomismus[47], bezieht. Zu diesem System gehört eine Theologie, die sich an eine bestimmte, ursprünglich philosophische Begrifflichkeit so gebun-

---

[44] Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 8. 8. 28, 26: „Und so war meine Arbeit in Marburg auch immer bewußt zweiseitig – helfend und schlechthin beunruhigend – u. mehr als einen habe ich von der Theologie befreit – ob es ein Verdienst ist, vermag ein Mensch nicht zu sagen."

[45] Einige Beispiele: Gestalten wie Meister Eckhart, von denen sich Heidegger ein Leben lang, bis zum Schluß, begleiten ließ; die wöchentlichen Diskussionen mit Bultmann in der Marburger Zeit; Äußerungen wie: „An ... kann ich mich ... noch gut erinnern. Es ist doch eine verzweifelte Situation für diese Theologen – denn sie sind eben nur Theologen u. wirken nicht mehr mit einer apostolischen Berufung" (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 20. 9. 30, 39); später, in den 50er und 60er Jahren, die Teilnahme an den theologischen Tagungen der Alten Marburger; einige bei *Petzet* [s. Anm. 24] berichtete Fakten (217: In Ronchamp mehr Interesse an der neuen Gottesdienstform als an der Architektur; 191: Traurigkeit über den Austritt eines Mönchs); Überlegungen, wie heute eine Theologie aussehen könnte (in: Seminare [Gesamtausgabe Bd. 15], Frankfurt a. M. 1986, 436–437 [Nov. 1951] in Zürich. Lt. mündl. Auskunft von Herrn Fr.-W. von Herrmann hat sich von diesen Überlegungen bisher aber kein schriftlicher Niederschlag im Nachlaß gefunden.)

[46] S. Anm. 28.

[47] Der gerade damals vom Papst als verbindlich für die kirchlichen Lehranstalten vorgeschrieben wurde. Vgl. *H. Ott*, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a. M. 1988, 83–84.

den hat, daß die innere Spannung, die damit überbrückt worden ist, nicht mehr gesehen wird, – und zu diesem System gehört eine Philosophie, die ihre wesentlichen Vorgaben von eben dieser Theologie erhält: eben die „christliche Philosophie". Heideggers Abschied vom Katholizismus wäre also wesentlich ein Abschied von dieser speziellen „christlichen Philosophie"; und er wäre ganz wesentlich motiviert vom Willen, für sein eigenes Philosophieren die nötige Freiheit zu haben. Wenn ihm dieses „System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar" geworden ist, dann doch (noch) nicht „das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)." Man wird das „und" in diesem Satz unterstreichen müssen: es trennt mindestens in dem Maß, wie es verbindet. Das Verhältnis zwischen den beiden Größen gestaltet sich nicht zu einer „christlichen Metaphysik", sondern bleibt eine offene Frage.

Als ihm in den späteren Jahren auch das Christentum selbst problematisch wird, wandelt sich das philosophische Fragen, da es jetzt den vom Christentum eröffneten metaphysischen Sinn-Raum nicht mehr bewohnen kann, ohne ihn doch ignorieren zu können. Nicht mehr einfach glauben zu können, bestimmt nun wesentlich die Motivation für das Philosophieren-Müssen und damit auch dafür, so philosophieren zu können.[48] Paradoxerweise empfindet Heidegger jedoch sein „gott-loses" Philosophieren nicht als Frucht der Emanzipation vom Religiösen überhaupt, als atheistische Selbstbehauptung, sondern gewissermaßen als eine Armut, die in religiösem Gehorsam zu leben ist. So heißt es in dem schon zitierten Brief an Krebs aus dem Jahr 1919: „Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung u. Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. *nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken vor Gott zu rechtfertigen."[49] Verhüllter, aber im selben Sinne sagt Heidegger – über Nietzsche, aber auch sich selbst mit-meinend – im Jahr 1937: „Nur ein sehr kurzatmiges Denken wird aus dem Willen zur Entgöttlichung des Seienden den Willen zur Gottlosigkeit herauslesen, wogegen das wahrhaft metaphysische Denken in der äußersten Entgöttlichung, die sich keinen Schlupfwinkel mehr gestattet und sich nicht selbst vernebelt, einen Weg ahnt, auf dem allein, wenn überhaupt noch einmal in der Ge-

[48] In Hofgeismar sagte Heidegger im Dezember 1953: „Wenn ich vom Glauben so [wie Sie] angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen. – Innerhalb der Gläubigkeit denkt man wohl noch; aber das Denken hat als solches keine Aufgabe mehr": *P. Noack*, Gespräch mit Martin Heidegger, in: Anstöße. Berichte von der Arbeit der Evgl. Akademie Hofgeismar 1 (1954) 30–37, hier: 33.

[49] S. Anm. 28. – Vgl. auch: „Es ist eine rationalistische Verkennung des Wesens der personalen Lebensströmung, wenn man meint u. fordert, sie müsse in denselben weiten u. klangreichen Amplituden schwingen, wie sie in begnadeten Augenblicken aufquellen. Solche Ansprüche entwachsen einem Mangel an innerer Demut vor dem Geheimnis u. Gnadencharakter alles Lebens ... Wo ... die Reflexion zu stark alles überdeckt, wo das Vertrauen fehlt zur inneren Berufung, da verliert es leicht seine Echtheit u. damit eine Grundkraft seiner Strömung." (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 1.5.19, 14). –

schichte des Menschen, die Götter begegnen."[50] Und wenn Heidegger 1957 bekennt, er „ziehe es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen", dann ist damit keine partikuläre Stimmenthaltung gemeint, sondern ein Schweigen, das in seinen Texten *spricht*, und zwar so, daß es diesen die letzte Sinndimension gibt[51].

Das Verhältnis des derartig philosophisch fragenden Lebens zum Leben derjenigen Menschen, die die Gnade des Glaubenslichts erhalten haben, wird man, im Sinne Heideggers, vielleicht, in Analogie zum Verhältnis von Dichten und Denken, mit dem Bild der Nachbarschaft verdeutlichen können, so wie Berggipfel einander sehr nahe sein können, obgleich sie durch Abgründe getrennt sind. Nachbarn aber brauchen einander. Es wäre sicher nicht im Sinne Heideggers, wenn alles Verständnis für den Glauben und wenn dieser selbst ausstürbe. Er rechnet zwar mit dieser Möglichkeit, wünscht ihre Realisierung aber nicht. Käme es soweit, würde das Verständnis auch für Heideggers Denken kaum größer, sondern eher geringer werden. Umgekehrt sagt Heidegger zwar einmal: „Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen werden, was vorbereitend oder mitbestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht."[52] Aber dieser Satz ist nur sinnvoll, wenn man ihn in seiner strengen theologisch-übernatürlichen Bedeutung nimmt. Versteht man „Glauben" als ganzmenschliche Wirklichkeit, so kann es durchaus sein, daß dafür auch philosophische Überlegungen eine Rolle spielen, negativ wie auch positiv[53]. Dafür sprechen nicht nur Tatsachen wie die, daß etwa ein H. Bergson und ein G. Marcel auch durch ihr Philosophieren zum Glauben fanden. Auch Heideggers Denken will doch eine Armut einüben, die eine Offenheit für ein künftiges Sichzeigen Gottes ergeben soll. Freilich bleibt bei ihm – anders als für den Christen – offen, in welcher Beziehung

---

[50] Nietzsche, Bd I [Anm. 3], 352–353.

[51] Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 51. Vgl. schon Nietzsche, Bd I [Anm. 3], 471: Dort, „wo Jenes, worum herum eine Welt zur Welt wird", nämlich eine Offenbarungsgestalt Gottes, „nicht ständig und laut genannt, sondern im innersten Fragen verschwiegen wird, ist es am tiefsten und reinsten gedacht. Denn das Verschwiegene ist das eigentlich Bewahrte und als das Bewahrteste das Nächste und Wirklichste. Was für den gemeinen Verstand wie ‚Atheismus' aussieht und so aussehen muß, ist im Grunde das Gegenteil. ... Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen" – das allerdings doch nicht ganz ohne solche partielle Lüftungen des Incognito, wie die gerade zitierten, auskommt ...

[52] In Hofgeismar [s. Anm. 48], 33. – Wenn Heidegger theologische Sätze zitiert, hat man oft den Eindruck: Das stimmt zwar, klingt aber doch eigentümlich verengt. Heidegger situiert sich manchmal, wie *J. Derrida* gut beobachtet hat, „par référence à une silhouette fort conventionnelle et doxique du christianisme": De l'esprit. Heidegger et la question (Coll. „La philosophie en effet"). Paris, 1987, 178.

[53] Daß auch beim Erkennen in philosophischer Form die Gnade Gottes am Werk sein kann, mag der (katholisch-antimodernistischen wie protestantisch-dialektischen) Theologie seinerzeit nicht so leicht eingängig gewesen sein, wie es heute (z. B. bei K. Rahner) ist und schon bei Thomas von Aquin war, der sich seinerseits auf Ambrosius bezieht: Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est (De ver. 1, 8).

dieses künftige Sichzeigen zum früheren steht, und insofern ist sein „Denken" kein Beitrag zum Spezifischen des christlichen Gottesverhältnisses, zum „Glauben" im präzisen Sinn. Aber in einem weiten Sinn können doch, natürlich vom christlichen Glauben her geurteilt, zahlreiche Überlegungen Heideggers[54] als – sit venia verbo – praeambula fidei gesehen werden. Damit sind sie natürlich noch keine Stücke einer „christlichen Philosophie". Können sie es unter bestimmten Bedingungen werden?

2. *Eigentliche und uneigentliche Existenz*

Es ist noch einmal auf Heideggers Auffassung von Philosophie zurückzukommen. „Sein und Zeit" ist eine existenziale Theorie der Philosophie, d.h. eine Theorie der Philosophie, die sich absetzt von zwei alternativen Theorien. Die erste ist die „platonisierende", die mit einer mehr oder minder starken Wahrheitsvoraussetzung arbeitet, d.h. der Hypothese, es gebe an sich ein bloß noch zu erkennendes Wahres, gewissermaßen Sätze-an-sich (Bolzano); in diese Richtung würde Heidegger die Metaphysik von Platon bis Husserl einordnen. Die zweite ist die „anthropologische"; in ihr werden die philosophischen Theorien als Meinungen verstanden, die gewisse Lebewesen, nämlich die Menschen, produzieren, um in ihnen wie in Gehäusen leben zu können; in diese Richtung gehören alle Naturalismen, Psychologismen und Historismen von den Sophisten bis hin zu Dilthey. Zwischen der Metaphysik des Lebens aus der Idee und dem antimetaphysischen Reduktionismus der Idee auf das Leben geht Heidegger von einem Leben („Dasein") aus, das diesen beiden Positionen gegenüber eine phänomenologische Neutralität einhält. Immerhin charakterisiert er es, im Anschluß an Kierkegaard, als „Existieren". Existieren kann man „uneigentlich" oder „eigentlich". Ersterem entspricht das Leben im Schein, letzterem das Leben in der Wahrheit. Der Grundimpuls, aus dem das philosophische Leben lebt, ist der Wille, durch den Schein, soweit wie möglich, durchzustoßen und die Wahrheit zu erkennen, – besser gesagt: sich von den Vernebelungen, die das Dasein immer wieder produziert, zu lösen und „wach" zu leben. Die Weise, in der die Wahrheit den Philosophen anspricht, ist nicht in erster Linie das Leuchten der ersten Prinzipien, sondern das Gewissen, – das in „Sein und Zeit" nicht insofern analysiert wird, als es eine moralische Instanz ist, sondern insofern es eine existenzielle und virtuell prä-philosophische Instanz ist, m.a.W. als der dem Dasein immanente Ruf „gnothi sauton"[55]. Dieser Ruf ruft heraus aus der „Neugier" eines allgemeinen

[54] Zu denken wäre an seine Auffassung der Wahrheit als geschichtlicher Existenzwahrheit, – an seine Rede vom Seinlassen und vom grundlosen Sein (die nur scheinbar im Gegensatz zur Schöpfungsidee stehen), – an seine Rede vom Heiligen usw.

[55] Man erinnert sich: Sokrates ist der philosophische Heilige Kierkegaards. Das „gnothi sauton" war bei ihm allerdings mehr ein Auftrag Apollos als die Stimme des (bei ihm immer

intellektuellen Interesses, zurück auf die eigensten, persönlichen Existenz- und auch Denkmöglichkeiten. Er ruft heraus aus dem Sich-Überlassen an den Traditionsstrom einer philosophia perennis, die in philosophicis die Macht des entindividualisierenden „Man" vertritt, vor in ursprüngliche, neue Fragestellungen, die die Welt, wie sie heute ist, einem entschlossenen Existieren nahelegt.

So faszinierend diese Sicht auch ist, so einseitig ist sie freilich auch. Die normale philosophische Arbeit vollzieht sich in Traditionen, in weitgehend vorgegebenen Begriffen und Problemen; sie ist meistens sektoriell, im Unterschied z. B. zu den idealistischen Gesamtentwürfen, deren Pathos sich bei Heidegger, wenngleich unter anderen Vorzeichen, fortsetzt; sie steht mit den Einzelwissenschaften eher in einem offenen Austausch, als daß sie diesen (wie „Sein und Zeit") ihre eigene Logik grundbegrifflich vorgeben wollte oder sich (wie Heidegger später) ganz von ihnen fernhält; sie besteht nicht nur in einer Folge von grundstürzenden Revolutionen, wie es etwa der Linie Descartes-Kant-Hegel entspricht, und von denen Heidegger, mit seiner Frage nach dem Sinn von Sein, eine der radikalsten vornehmen will. Das soll kein Plädoyer gegen jene kreativen Genies sein, die im Alleingang einen radikalen Neuanfang wagen, wohl aber ein Plädoyer dafür, die uneigentliche Existenz, die doch auch nach Heidegger den Normalfall des Lebens ausmacht, auch in philosophicis nüchtern zu achten und jedenfalls in den Begriff der Philosophie mit aufzunehmen. Freilich lebt die Philosophie von den „Augenblicken"[56] der Einsicht, den Höhepunkten. Aber diese dürfen nicht in den Gegensatz zur Kontinuität gebracht werden, dienen sie dieser doch und sind für sie da, so wie auch umgekehrt. Man kann nicht dauernd auf dem Gipfel leben, auch als Philosoph nicht. Vor allem aber: Philosophie ist nicht nur Sache eines Einzelnen, der sich von der Menge, die nichts versteht, absetzt. Neben Heraklits und Hegels Verachtung des gemeinen Menschenverstandes steht die Achtung vor dem Urteil der vielen Vernünftigen bei Aristoteles und Leibniz.

„Christliche Philosophie" ist meistens eine Gestalt von Denken, das sich im allgemeinen im Rahmen einer Tradition von Erkenntnissen hält, die sich als vernünftig, maßvoll und lebensnah erwiesen haben. Sie ist eine Gestalt des Denkens, die in sympathischer, glaubensmäßig motivierter Kommunikation wächst und sich ausdifferenziert. Sie ist mehr eine Sozialgestalt von Philosophie als eine Individualgestalt. Wäre Heideggers Begriff des Lebens in Tradition und menschlichem Miteinander nicht, als uneigentliches Existieren, so scharf vom eigentlichen abge-

---

nur prohibitiven) Gewissens. Heideggers Gewissensanalyse steht natürlich im Gefolge Kants, der die Autonomie der praktischen Vernunft aufgewiesen hat, in Strukturen, die Heidegger nun auch dem Vollzug der theoretischen Vernunft zugrundelegt.

[56] Zum „Augenblick" vgl. meine Studie: Heidegger über Zeit und Ewigkeit, in dieser Zeitschrift 64 (1989) 481–517, bes. 511–515.

grenzt und außerdem so abwertend[57] gefärbt, könnte – mit dem Großteil des philosophischen Arbeitens – auch dem Tun der christlichen Philosophen mehr Gerechtigkeit widerfahren.

3. Die philosophische Gotteserkenntnis als Zentrum des Problems

Die Attacke Heideggers gegen die christliche Philosophie ist gleichsam konzentriert in deren zentralem Stück, einer philosophischen Gotteslehre. Diese attackiert Heidegger dreifach: aus phänomenologischen, aus erkenntnistheoretischen und aus theologischen Gründen.

Das phänomenologische Argument ist am bekanntesten geworden: „Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen"[58]. Warum kann er das nicht? Weil die Deutung Gottes als eines Wesens, das sich durch seine Weltkausalität erst selbst setzt, blasphemisch ist? Da hätte Heidegger recht; es bliebe freilich zu zeigen, daß diese dem religiösen Bewußtsein fremde Auffassung eine notwendige These des metaphysischen Denkens ist; dieser Beweis steht noch aus. Aber vermutlich ist sein Gedanke hier eher phänomenologisch: daß man zu diesem Gott deswegen nicht beten könne, weil das religiöse Bewußtsein in der metaphysischen Sprache, die anderen Bedürfnissen als nur denen des religiösen Gefühls entspricht, sich nicht ohne weiteres wiederfindet. Doch was sonst soll denn religiöse Verehrung verdienen als das Sein, das ganz in sich selbst ruht und eben deshalb von höchster, schöpferisch-seinlassender Selbstlosigkeit sein kann? Freilich ist, bedeutungstheoretisch gesehen, die Offenbarkeit des Höchsten im religiösen Akt und im philosophischen Akt je anders. Eine sachliche Identität dessen, worauf beide Akte sich (referentiell) beziehen, ist dadurch, wie Scheler gezeigt hat, jedoch nicht ausgeschlossen. Zu entfalten, wodurch sie positiv motiviert ist, würde hier zu weit führen.

Das zweite Argument gegen die Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis ist „erkenntnistheoretischer Art"[59]: Trotz seiner Wichtigkeit,

---

[57] Es fehlt eine klare Unterscheidung zwischen der Uneigentlichkeit als normaler und insofern legitimer Seinsweise und der Uneigentlichkeit als Frucht einer (zu verachtenden) Flucht vor einer hier und jetzt wirklich möglichen, ja verpflichtenden „Eigentlichkeit". Derselbe Defekt macht sich schon in Kierkegaards Analyse der Sinnlichkeit geltend, die es dort als unschuldige kaum gibt.

[58] Identität und Differenz [s. Anm. 50], 70. – Würde, wie Heideggers Text, streng gelesen, sagt, das Sein selbst, sowie als endliches wie als un-endliches, sich einer Verursachung verdanken, hätte Heidegger recht. Aber das ist nicht die These der christlichen Philosophie. Also lesen wir den Text so, daß wir „causa sui", dem historischen Befund entsprechend, durch „ratio sui" ersetzen. – Die „causa sui" könnte auf Heideggers Beschäftigung mit Herman Schell zurückzuführen sein: vgl. *Ott* [s. Anm. 47], 86.

[59] Brief an E. Krebs 1919 [s. Anm. 28]: „Erkenntnistheoretische Einsichten ... haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht."

wird es von Heidegger, soweit ich sehe, deutlich nur ein einziges Mal ausgesprochen, und das nur in einer Fußnote, und dann noch durch ein vages „mit" abgeschwächt: „Dadurch daß bei den Griechen, bei Plato sowohl wie bei Aristoteles, der Unterschied zwischen kategorialer Aussage und Aussage über weltlich Vorhandenes verdeckt bleibt, und alle Aussagen direkt als Weltaussagen verstanden werden, kam es, daß das Sein selbst, sofern es in den Blick kam, als Seiendes begriffen wurde. Die Verdecktheit dieses Unterschiedes und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts der Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des noûs."[60] M. a. W.: bei der metaphysischen Theologie handelt es sich um eine transzendentale Schein-Idee, die auf einem Kategorienfehler beruht. Dieser Einwand (aus dem Geiste Kants?) bringt das Kernproblem zur Sprache. Sowenig er eine unmittelbar zwingende Einsicht ausspricht, so wenig kann hier auf seine Problematik in sachgemäßer Strenge eingegangen werden.

Das dritte, zusätzliche Argument Heideggers schließlich ist von theologischer Natur. Es lautet: (Jeglichen) Gottes Sein ist eines Beweises weder fähig noch bedürftig: weil „ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt."[61] Die von Heidegger nicht näher erläuterte „Blasphemie" ist wohl darin zu sehen, daß Gottes Existenz in *einer* Linie mit der Existenz von Entitäten (wie z. B. Atomen) gesehen würde, die zum Zwecke der Erklärung von Phänomenen anzunehmen sind, also von hypothetischen Konstrukten. Sie bestünde weiter darin, daß man Gott nicht die Kraft zutraut, sich selbst in seiner Gottheit zu manifestieren. Nun meinen die Christen ja nicht, daß Gottes Existenz theoretisch erschlossen werden müßte, um überhaupt erst bekannt zu werden: Gott hat sich keineswegs unbezeugt gelassen, und zwar nicht nur Juden und Christen, sondern allen Menschen (Röm 1,21). In zwei Hinsichten aber sind „Beweise der Existenz Gottes" sinnvoll: Wenn es um die rationale Vergewisserung und damit um einen Begriff dessen geht, was das Wort „Gott" meint, – und wenn es um die Konstitution der Theologie als Wissenschaft geht.

III. „Christliche Philosophie"

Es ist versucht worden, die Voraussetzungen zu nennen, die Heideggers Ablehnung einer „christlichen Philosophie" zugrundeliegen. Es ist deutlich geworden, daß diese Voraussetzungen nicht alle von gleicher Dignität und Universalität sind. Dennoch berührt Heideggers pointierte

[60] Logik-Vorlesung WS 1925/26 [s. Anm. 17], 410.

[61] Nietzsche, Bd I [s. Anm. 3], 366. – Vgl. Nietzsche, Bd II [s. Anm. 4] 58f.; Vorträge und Aufsätze [s. Anm. 42], 34; Was heißt Denken?, Tübingen 1961, 57.

Wortmeldung ein echtes Sachproblem. So soll abschließend eine Stellungnahme zum Problem der „christlichen Philosophie" selbst vorgelegt werden.

1. Eine legitime Bedeutung von „christlicher Philosophie" heute

Was kann legitimerweise christliche Philosophie[62] sein und heißen? Zunächst sicher dies, daß ein Christ sich von philosophischen Fragen bewegen läßt. Philosophie lebt man nicht so, wie man einen Glauben lebt, und doch hat es etwas davon. Philosophie treibt man auch nicht so, wie man Physik treibt, und doch hat es etwas davon. Philosophie hat wesentlich diese Zwischenposition. Ein Philosophieren, das so unpersönlich geworden ist, daß man den Menschen, der hinter ihm steht, gar nicht mehr spürt, ist sicher ein Grenzfall. Nicht das Denken denkt ja, sondern jeweils ein Mensch, mit seinen Vor-urteilen, seinen Frage-Interessen, mit seinen religiös-sittlichen Haltungen. Philosophieren ist nicht glauben, sondern fragen. Dieses Fragen hat seinen eigenen Glauben: den an die Macht des Geistes. Da die Vernunft aber nur an sich heilig und autonom ist, in ihrem konkreten Vollzug jedoch anlehnungsbedürftig ist, werden sich, mit-leitend, unweigerlich auch andere Weisen des „Glaubens" eindrängen: z. B. bestimmte Auffassungen des richtigen kulturellen und politischen Lebens, oder, wie im Falle Heideggers, der Glaube an die Sendung des eigenen Volkes, an die mögliche Rolle der Universität[63].

Wenn Menschen philosophieren, die innerlich vom christlichen Weg geprägt sind, wird sich das auf die Art und Weise ihres Denkens auswirken, – so wie sich jede menschliche Prägung auf die Art und Weise des Denkens auswirkt. Gewiß bedeutet jede solche Prägung eine Begrenzung, – ergriffene Begrenzung aber bedeutet auch Möglichkeit, wie gerade Heidegger immer wieder betont. Die Möglichkeit, die der Glaube dem Philosophierenden schenkt, ist dreifach: es betrifft das Sehen, die Urteilskraft und den Stil des Fragens.

Der Christ wird das Empfinden haben, daß ihm sein Glaube, wenn er ihn wirklich von innen her erfaßt und lebt, für manche, sonst leicht übersehene erfaßbare Sachverhalte die Augen öffnet. Wegen seiner Beziehung zu Jesus hat er vielleicht mehr als andere einen Blick für Individualität überhaupt; aufgrund seiner Kenntnis des Wandels in der Frömmigkeit einen Blick für Geschichtlichkeit, aufgrund seines Schöp-

---

[62] Zu den historischen Verwendungen dieses Prädikats vgl. die Studie von *H. Schmiedinger*, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. v. *Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer*, Bd. I, Innsbruck 1987, 29–45.

[63] In beiden Punkten besteht eine gewisse Parallelität zwischen Heidegger und Fichte. – Wäre Heidegger Christ geblieben, so wäre er durch das christliche Vorurteil vielleicht von den peinlichen Spekulationen über die besondere Sendung der Deutschen und auch von seinen überzogenen Hoffnungen auf die mögliche Rolle der Universität für das geistige Leben einer Gesellschaft bewahrt worden.

fungsglaubens einen Blick für das Neue, kausal Unableitbare, wie für das substanziell von sich her Seiende, Nicht-Machbare.

Der Glaube kann den Philosophierenden auch vor einigen Torheiten bewahren. Zu diesen Torheiten gehört, nach der Hauptlinie christlicher Tradition, keineswegs die Philosophie selbst[64], wohl aber gehören dazu manche philosophischen Einfälle und Denkmuster. Ein Christ wird von vornherein wenig versucht sein, den Torheiten einer emotivistischen Deutung der Moral oder einer Computer-Theorie des geistigen Lebens nachzulaufen. Er, der in der Kirche das Realsymbol der universalen Menschheit sieht, wird innere Widerstände entwickeln gegen eine philosophische Überhöhung rassischer und nationaler Unterschiede.

Christen werden, bei aller Buntheit der philosophischen Richtungen, denen sie anhängen, einen gemeinsamen Stil in der Vollzugsweise des Philosophierens haben können. Es wird die Gelassenheit sein. Der Christ weiß, daß die Einsicht, trotz aller Bemühung um sie, ein Geschenk ist[65]. Er sieht deshalb keinen Widerspruch darin, sich von Kant[66] sagen zu lassen: ‚Sapere aude!' und, sich an Platons und Augustins Beispiel[67] haltend, um Einsicht zu beten. Bleibt ihm diese vorenthalten, wird er nicht in Panik geraten, da er sich von einer Weisheit getragen glaubt, die die seine übersteigt. Diese Gelassenheit ist freilich nicht zu verwechseln mit der Fragefaulheit oder -furcht fundamentalistisch eingestellter Christen, vor der derjenige leichter bewahrt bleibt, der radikal fragen muß, um überhaupt einen Boden unter die Füße zu bekommen. Es handelt sich dabei aber um eine Degeneration, die aus einem allzumenschlichen Sich-Einrichten im kirchlichen Glauben kommt, nicht um eine Folge des lebendigen Glaubens an Gott selbst.

Wir haben Grundzüge genannt, die das Philosophieren von Christen charakterisieren werden, wenn ihr Christsein echt und damit frei ist. Freilich handelt es sich aus diesem Grunde nur um eine gewisse Tendenz, keine Notwendigkeit. Außerdem sind die genannten Weisen des Philoso-

---

[64] Der von Heidegger mehrfach angeführte Satz Pauli (1 Kor 1,20) sagt nicht, daß sich Philosophie und Theologie wechselseitig eine Torheit sein müßten, sondern nur dies, daß das Wort vom Kreuz für jene Griechen, die sich auf ihre Weisheit verlassen, eine Torheit ist. Paulus hat im übrigen unbefangen positiven Gebrauch von „heidnischer" Weisheit gemacht, wie schon vor ihm die Weisheitstradition der Bibel (die der Protestantismus zur Marburger Zeit Heideggers freilich kaum wahrnahm) und nach ihm die Tradition der Kirchenväter.

[65] So wie die Natur, theologisch gedeutet, nicht etwas in sich Geschlossenes ist, sondern auf die Gnade hin offen ist, so ist es auch mit der Vernunft, die, bei aller Autonomie, in sich von einem Licht lebt, das sie übersteigt. So kann man sagen, in Analogie zum bekannten Satz über das Verhältnis von Natur und Gnade: revelatio non destruit, sed perficit autonomiam rationis. Dabei ist jedoch vorausgesetzt, daß der Begriff der Offenbarung ebenso weit gefaßt werden muß wie der der Gnade, d.h. nicht auf die Hl. Schrift restringiert, die freilich das wichtigste Dokument eines Denkens im Licht der Offenbarung bleibt.

[66] Am Anfang seiner Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?"

[67] Platon: z.B. Timaios 27 b–c; Kritias 106 a–b; Nomoi 712b; Augustin: z.B. Conf. XI, 22,28. – Vgl. meine Skizze „Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets", in dieser Zeitschrift 57 (1982) 526–549.

phierens im Prinzip nicht für Christen oder explizit gläubige Menschen reserviert; auch andere können an ihnen Anteil haben, zumal dann, wenn sie aus dem Fundus einer Kultur schöpfen können, die von ursprünglich religiös eingeübten und vorübergehend selbstverständlich gewordenen Sensibilitäten lebt. So z. B. auch Heidegger selbst.

Damit wäre ein Begriff christlich inspirierten Philosophierens dargelegt. Die ihm entsprechenden „Produkte" dürfen dann auch „christliche Philosophie" heißen. Aber sie müssen nicht so heißen. An Titeln und äußeren Legitimationen liegt wenig.

2. *Zur Kritik bestimmter Formen christlicher Philosophie*

Philosophie ist, wie alles Geistige, eine hohe Idee, die in ihrer Realisierung oft von schillernder Zweideutigkeit ist, also immer der Selbstkritik bedarf. Für christliche Philosophie – ihre Existenz zunächst einmal vorausgesetzt – gilt das nicht minder, sondern mehr, weil ihre beiden Komponenten der Gefahr der Korruption ausgesetzt sind. Heideggers Einsprüche sind hier zu bedenken auf der Ebene des Noetischen und auf der Ebene des Existenziellen.

Zunächst auf der Ebene des Noetischen: also der Begriffe, der Probleme, der Argumente. Heidegger hat recht, wenn er sagt, daß die „Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie – zum Schaden beider" sei[68]. Damit ist freilich noch nicht ausgemacht, wo im einzelnen eine solche schädliche Vermischung vorliegt und wo vielleicht ein fruchtbarer Blick über den eigenen Gartenzaun. Ziemlich eindeutige Formen einer solchen schädlichen Vermischung, die wirklich vorliegen oder vorlagen, sind jedoch z. B.: die Annahme, es gebe eine bestimmte Philosophie, die allein die dem Christentum immanenten ontologischen, anthropologischen usw. Implikationen zur Sprache bringt: etwa der Thomismus[69]. Oder auch die – unter dieser Voraussetzung naheliegende – Verwendung theologischer Argumente zur Lösung einer rein philosophischen Frage[70].

Auf der Ebene des Existenziellen besteht die Gefahr, sich vor der Anforderung des Glaubens in philosophische Spekulation zu flüchten und vor der Strenge der Philosophie in das „Glaubensdogma": so entstehen

---

[68] Sein und Zeit, 272 Anm.; vgl. auch: X. „gefiel mir gar nicht; die jetzt ins Kraut schießende Verwischung der Grenzen zwischen Philosophie u. Theologie macht seine Arbeiten unergiebig." (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 8. 1. 56, 106).

[69] Wie das z. B. G. R. Garigou-Lagrange oder J. Maritain glaubten, – vgl. die Gewissensqualen von G. Marcel, aus denen ihn de Lubac und Fessard befreiten: Gabriel Marcel – Gaston Fessard: Correspondance (1934–1971). Présentée et annotée par *Henri de Lubac, Marie Rougier* et *Michel Sales,* Paris 1985, 68–83.

[70] Beispiel: Die naive Anwendung der Aristotelischen Naturphilosophie auf die Eucharistielehre; von dort, dem Begriff der Transsubstantiation, rückschließend die Gewinnung der allgemeinen philosophischen These, daß das Accidens der Quantität – anders als alle anderen Accidentien – nicht der Inhärenz in einer Substanz desselben Typs bedürfe.

Formen existenziellen Unernsts, die weder dem Philosophieren noch dem Glauben guttun. Formen solchen Un-Ernsts, solchen mangelnden Bezugs zur ursprünglichen Erfahrung, wären etwa: Ein äußerliches Aufpolieren der Theologie durch gerade modische philosophische Jargons, oder der Versuch, den Glauben selbst, in Absetzung von seiner unmittelbaren Bezeugung durch die Heiligen, zu einer Art von philosophie religieuse zu machen[71]. Dieser Gefahr entgeht man aber auch nicht schon dadurch, daß man sich entweder für die („reine") Philosophie oder für den („reinen") Glauben entscheidet. Denn das schiefe Verhältnis von Theorie und Praxis, das man „falsches Bewußtsein" nennt, kehrt in der Immanenz der beiden Seiten wieder. Je mehr man sich bewußt ist, daß es nicht die Aufgabe der Theologie ist, Informationen über das Transzendente bereitzustellen, sondern das Geheimnis, das Gott inmitten des Lebens ist, gegen falsche Negationen zu wahren[72], desto mehr wird man auf die Einfachheit des Evangeliums und seiner Praxis verwiesen, desto mehr öffnet sich ein Raum möglichen Fragens. Je mehr man sich andererseits bewußt ist, daß alles Fragen sich nicht im rein intellektuellen Wissen erfüllen kann, sondern in – letzten Endes sehr schlichten – Einsichten, die eo ipso dem Leben eine klarere Richtung geben[73], desto mehr wächst das Interesse an jenen Lehrern, die nicht nur Lese-, sondern zugleich auch Lebemeister waren und sind. Christliche Philosophen, die diesen Namen verdienen, wären wohl daran zu erkennen, daß sie beides in einem sind.

---

[71] „Was in beiden [nl. Philosophie und Glaubenslehre] ‚Wahrheit' heißt, ist jeweils durchaus verschieden ... Recht besehen, will die doctrina christiana nicht ein Wissen über das Seiende, darüber, was es ist, vermitteln, sondern ihre Wahrheit ist durchaus *Heilswahrheit.* Es gilt die Sicherung des Heils der einzelnen unsterblichen Seele. Alle Kenntnisse sind auf die Heilsordnung [/] bezogen und stehen im Dienste der Heils-sicherung und -förderung." (Nietzsche II [s. Anm. 4], 132f. [1940]).

[72] Vor seinem Tode äußerte K. Rahner öfter, daß er, wenn es ihm noch möglich sei, ein Buch zu schreiben, gerne zeigen möchte, daß eben dies die Aufgabe der Theologie sei. In der Tat ist der Sinn der konziliaren Definitionen, angefangen mit Nikaia, immer ein prohibitiver: eine Negation (z. B. wie die des Arius: Der LOGOS könne nicht gleichen Wesens sein wie der VATER) wird zurückgewiesen, ohne daß dadurch eine neue Position erreicht wird, die über das biblische Glaubenszeugnis hinausgeht. Aufgrund des philosophischen Irrglaubens an das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten hat sich die Theologie jedoch mehr und mehr zu einem System des Wissens entwickelt, d. h. zu einer Art positivistischer Metaphysik. Vgl. dazu, von ganz verschiedenen Seiten: *E. Przywara,* Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes, Einsiedeln 1970, und *V. Richter,* Logik und Geheimnis, in: Gott in Welt (Fs. K. Rahner zum 60. Geb.), Freiburg 1964, 188–206.

[73] Kierkegaard hatte eben dies den Hegelianern vorgeworfen: zwar als Denker einen spekulatien Wissens-Palast zu entwerfen, aber, als Menschen, in der Hundehütte daneben zu wohnen. Heidegger sympathisiert mit dieser Kritik, vgl. z. B. Was heißt Denken? [s. Anm. 61], 16–17.

3. Zusammenfassung

Von welchem Standpunkt aus kann Heidegger sagen, der Glaube habe seine „eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen"?[74] Wenn, wie Heidegger gegen Hegel festhalten will, mit dem Wort „eigene" eine auf Philosophie irreduzible Wahrheit gemeint ist, wie läßt sich ein solcher Satz philosophisch rechtfertigen, ohne daß die Rechtfertigung zum Beweis des Gegenteils geriete? Die Lösung liegt in seinem Begriff des Philosophierens als eines Fragens, das jedes mögliche Wissen überholt, einmal aufgrund seiner Geschichtlichkeit und zum andern aufgrund des Überschusses des Seins selbst über alle Formen seiner Objektivierung. Man kann diesen Philosophiebegriff einen sokratischen nennen. Derjenige aber, dessen Wissen vor allem ein Wissen um sein Nicht-die-Wahrheit-Haben ist, wird so nicht nur zum Fragenden, sondern auch zu einem Menschen, der möglicherweise gegebene, ausgezeichnete Weisen unmittelbarer „Befindlichkeit"[75] und des zu ihm gehörenden „Verstehens" achtet, und jedenfalls, nur deswegen, weil sie ihm nicht gegeben sind, nicht mißachtet. So geht der Anspruch zusammen, im philosophischen Felde keine anderen Formen von Evidenz zuzulassen, als die philosophisch ausweisbaren, zusammen mit einer kritischen Selbstbeschränkung der Philosophie (mitsamt ihrer eigenen Wahrheit). Weil aber die Wahrheit selbst letzten Endes nur eine sein kann und weil es im Glauben sowohl wie im Philosophieren um das Offenhalten der Gegenwart für den kommenden Gott geht, ist mit dieser Position implizit ein Verhältnis gesetzt, in dem die „Wahrheit" der Philosophie und die „Wahrheit" des Glaubens positiv aufeinander bezogen sind.

Generell scheint es in jedem Fall so zu sein, daß – zwar vielleicht nicht der Glaube selbst, aber – die Theologie nur Schaden nehmen kann, wenn sie nicht auf die philosophischen Bemühungen achtet, in denen durchaus ein Licht von oben auf irdische Phänomene fallen kann. Ob diese Bemühungen im christlichen oder nichtchristlichen, ja sogar antichristlichen Raum zu Hause sind, spielt keine Rolle. Freilich muß man sie nicht nur in ihren Ergebnissen, sondern in ihren Begründungen aufnehmen; sonst achtet man sie nicht als philosophische. Umgekehrt scheint die Philosophie an die bleibende Nachbarschaft zu einer religiösen Überlieferung verwiesen zu sein, wenn sie nicht zusammenfallen will mit der Physik (oder deren nachträglicher, von dort gar nicht erbetenen wissenschaftstheoretischen Begriffserhellung) oder sich erschöpfen will in der Geschichte und Analyse der Begriffe, in denen sie früher lebendig war.

---

[74] Vgl. Anm. 8.

[75] So würde der frühe Heidegger wohl, in Anlehnung an Schleiermachers zweite „Rede über die Religion", das Glaubenslicht und sein Ergreifen existenzial fassen. Zu Heidegger und Schleiermacher: Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis. Hrsg. v. *Curd Ochwadt* u. *Erwin Tecklenborg*, Hannover 1981, 92.

Weil dasjenige, was Heidegger unter dem Titel „christliche Philosophie" vor Augen hat, dem je verschiedenen Wahrheitsethos des Philosophierens und des Glaubens zugunsten eines (zudem ideologieverdächtigen) Theoretizismus nicht gerecht wird, lehnt er diese Gestalt des Geistes ab. Damit hat er nicht ganz unrecht. Ob damit die prinzipielle Möglichkeit dessen, was christliches Philosophieren sein kann, schon ausgemessen und hinreichend beurteilt ist, kann füglich bezweifelt werden[76].

[76] Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 23.5.1992 an der Katholischen Akademie in Freiburg i.Br. gehalten wurde.

ThPh 68 (1993) 25–51

Physik und Neothomismus

Das ontologische Grundproblem der modernen Physik

Von Hans-Dieter Mutschler

Einen Grabgesang auf den Neothomismus anzustimmen, scheint aus doppeltem Grunde absurd: einmal, weil der Verblichene bereits zu modern scheint, so daß der Gesang reichlich spät kommt, zum andern, weil ein solcher Gesang noch nicht einmal als Provokation denjenigen gegenüber wirken könnte, die heute noch am Neothomismus festhalten, verfügen sie doch inzwischen nur noch über Randexistenz[1]. Den Neothomismus für tot erklären ist also wohlfeil und kann deshalb nicht die Absicht dieses Artikels sein. Worum es in dieser Kritik des Neothomismus geht ist nicht, einen Toten für endgültig tot zu erklären, sondern darauf hinzuweisen, daß der faktische Zusammenbruch des Neothomismus auf dem Gebiet der Naturphilosophie eine Lücke hinterlassen hat, die meines Erachtens seither nicht überzeugend geschlossen wurde, so daß es Gründe gibt, das Verfahren erneut aufzurollen und sich nicht damit zufrieden zu geben, daß der Neothomismus via facti erledigt sei. Weder die Faktizität seines Zusammenbruchs noch die Tatsache, daß er in konservativen Enklaven notdürftig überlebt, haben philosophisch gesehen die geringste Dignität, solange nicht bewiesen ist, daß die Probleme, die der Neothomismus einstmals aufwarf, inzwischen als gelöst betrachtet werden können. Doch dies darf mit Gründen bezweifelt werden.

„Es gibt weder freischwebende, logisch notwendige, absolut gültige Prinzipien noch freischwebende Naturgesetze. Jene drücken logisch notwendige, absolut unveränderliche Sachverhalte des immer möglichen und in der Zeit wirklichen Seienden aus; diese die Art und Weise, wie Naturdinge ihrem Wesen entsprechend wirken und aufeinander wirken; dieses Wirken aber erfolgt im Übergang von der Potenz zum Akt"[2], hieß es in der „Ontologie" von Caspar Nink. Nink macht hier darauf aufmerksam, daß nomologische Zusammenhänge als bloße Relationen eines Trägers bedürfen. Da eine Wissenschaft wie die Physik *ausschließlich* Relationen thematisiert, sind ihre Konstrukte ontologisch gesehen freischwebend und so lange nicht von bloßer Mathematik unterscheidbar, so lange man keine Träger dieser Relationen angeben kann. Da die Physik

[1] Gegenüber den ausgedehnten Diskussionen über das Verhältnis von Neuscholastik und Physik bis in die frühen 60er Jahre, sind die Beiträge dieser philosophischen Richtung zum Thema inzwischen nur noch marginal: Die Zeitschrift „Divus Thomas" druckte in den letzten zehn Jahren *einen einzigen* (ziemlich verworrenen) Artikel über „Physics and the goodness of creation" (DT 88 [1985] 276 288). Die Zeitschrift „Revue Thomiste" druckt immer wieder Literaturüberblicke von *J.-M. Maldamé O. P.*, ohne daß ein eigener Standpunkt vertreten oder begründet würde.

[2] *C. Nink*, Ontologie. Versuch einer Grundlegung, Freiburg 1952, 37.

aber *ausschließlich* relationales Wissen ist, fällt ihre ontologische Fundierung außerhalb ihres Lichtkegels und muß von der Philosophie her geleistet werden. Wie fundamental dies ist, zeigt jedes beliebige Lehrbuch der theoretischen Physik. In Jelittos Lehrbuch heißt es z. B. gleich auf den ersten Seiten, daß der „Begriff eines Punktes im Raum ... unmittelbar anschaulich" sei und zur Grundlage der Physik gehöre. Man müsse sich aber klar machen, daß „das physikalisch Erfahrbare nicht durch die Lage von Punkten im Raum absolut, sondern die Lage von Punkten *relativ zueinander* bestimmt ist", entsprechend sei es auch bei der Zeit[3]. Dies hieße aber, daß die Grundlagen der Physik von ihr selbst überhaupt nicht bestimmt werden können, es sei denn, man würde sich damit beruhigen, daß diese Grundlagen „unmittelbar anschaulich" sind, was eine zweifelhafte Berufung ist, denn schließlich ist der Begriff eines „Punktes im Raum" (oder in der Zeit) alles andere als voraussetzungslos.

Caspar Nink hätte keine Schwierigkeit darin gesehen, diese Voraussetzungen zu klären, denn für ihn sind „Naturgesetze ... die Art und Weise, wie Naturdinge ihrem Wesen entsprechend wirken", d. h. die nomologischen Zusammenhänge der Physik sind aufgespannt zwischen substantiellen Größen, die uns in nichtphysikalischer Alltagserfahrung gegeben sind und in wissenschaftlicher Form von der Ontologie beschrieben werden, die durch Spezifikation ihrer Grundbegriffe den einzelnen Raum- oder Zeitpunkt einordnen und seine ideale, mathematische Geltung durch Berufung auf eine „intelligible Materie" erklären könnte usw. Ein weiteres Beispiel: *„Mechanik ist die Lehre von der Bewegung materieller Gegenstände im Raum und den diese beherrschenden Gesetzmäßigkeiten."* Später bestimmt Jelitto den Begriff des *„materiellen Gegenstandes"* als denjenigen, der „mit *(träger)* Masse behaftet" ist.[4]

Da via Energie-Materie-Äquivalenz auch einem Lichtquant oder einem elektrischen Feld träge Masse zugesprochen werden kann, ist diese Definition inhaltsleer: sie grenzt nichts mehr aus, denn im Sinn dieser „Definition" gibt es *überhaupt nur* materielle Gegenstände. Das heißt: die Physik kann aus sich selbst ihren Gegenstandsbereich nicht gewinnen. Caspar Nink hätte *innerhalb seiner* Ontologie „Materie" als Korrelat von „Form" bestimmt und problemlos die Mechanik jener Seinsebene zugeordnet in der die der Materie immanente Form noch keine Spontaneität hervorbringt, so daß die Herrschaft mechanischer, äußerer Druck- und Stoßverhältnisse plausibel wird.

Der ganze Turm von klassischer Mechanik, Elektrodynamik, Relativitäts- oder Quantentheorie ruht auf den fundamentalen Begriffen der Mechanik. Da diese sich aber offenbar nicht selbst begründen können, hat

[3] *R. Jelitto*, Theoretische Physik. Eine Einführung in die mathematische Naturbeschreibung, Wiesbaden 1982 (I) 3; 6.

[4] Ebd. 1.

der Turm ohne philosophisches Fundament keinen Boden. Die neoscholastische Ontologie mag ein schwankender Boden gewesen sein; immerhin, sie war ein Boden.

Es scheint mir nicht, daß es heute breit etablierte Diskurse gibt, die in der selben Weise Fragen der Ontologie und Naturphilosophie behandeln, wie einstmals die Neoscholastik. Die formalsprachliche Wissenschaftstheorie z. B. rekonstruiert die immanente Logik der Naturwissenschaften, aber offenbar nicht ihre Verwurzelung im lebensweltlichen Kontext. Die Aristotelesforschung hingegen hat bei aller Treue im Detail die umfassenden systematischen Fragen aus dem Blick verloren. In Wolfgang Wielands Buch über die Aristotelische Physik wird zwar angekündigt, daß dieses Buch eine „Vorarbeit für eine systematische Erörterung der unserer heutigen Philosophie aufgegebenen Grundlagenprobleme der exakten Wissenschaften, insbesondere der Physik" sein solle[5]. In diesem Buch werden aber systematische Fragen bewußt ausgeschlossen[6], und es ist mir nicht bekannt, daß sie vom Verfasser seitdem erörtert worden wären. Sehr häufig findet sich in der Aristotelesphilologie eine gewisse Verachtung für den eigenen Gegenstand. Ingemar Dürings Aristotelesdarstellung[7], die Hellmut Flashar „die repräsentative Synthese unserer Zeit" nennt[8], ist, was die Naturphilosophie betrifft, durchdrungen von einem herablassenden gestus. Düring glaubt, durch die moderne Physik im Besitz der Lösungen zu sein, um die er Aristoteles blind herumtappen sieht. Er geht offenbar davon aus, daß Aristoteles präzise dasselbe gewollt habe wie die moderne Physik, daß er aber unverständlicherweise nicht auf die Idee gekommen sei, zu experimentieren und zu mathematisieren[9]. Gemessen an diesem von außen herangetragenen Ideal ist natürlich die Aristotelische Naturphilosophie äußerst „primitiv", wobei sich dann nur die Frage stellt, warum die Aristotelesphilologen so viel Zeit auf die Interpretation von Texten ver(sch)wenden, wenn diese Texte doch ihre Irrelevanz so deutlich an der Stirn tragen[10]. Tatsächlich können sich diese Texte nicht erschließen, wenn man naiv die Maßstäbe moderner Physik in sie hineinträgt. Im übrigen hat dies zur Folge, daß die Aristotelesexegese dort nichts zur Klärung systematischer Fragen beiträgt, wo heute viel über den Aristotelischen Naturbegriff diskutiert wird, wie z. B. in der Synergetik oder Chaostheorie[11]. Auch eine sich neu-

---

[5] *W. Wieland*, Die aristotelische Physik, Göttingen ²1970, 11.

[6] Ebd. 50/1.

[7] *I. Düring*, Aristoteles, Heidelberg 1966.

[8] *H. Flashar*, Die Philosophie der Antike, Stuttgart 1983, 181.

[9] *Düring* 297; 519.

[10] *H. G. Zekl* nennt in seiner neuen Ausgabe der „Physik" die Aristotelische Abgrenzung von „Physik" und Mathematik „völlig obsolet" (247), ohne zu prüfen, ob denn die Aristotelische Bewegungslehre, die diese Abgrenzungen notwendig impliziert, nicht von ganz anderer Art ist als die moderne, in: Aristoteles, Physik, hrsg. *H. G. Zekl*, Hamburg 1987.

[11] Um nur auf ein Beispiel hinzuweisen: *I. Prigogine, Gr. Nicolis*, Die Erforschung des Komplexen, München 1987, 25.

tral wähnende Aristotelesphilologie ist unterschwellig von systematischen Positionen her geprägt, und sei es von einem unreflektierten Szientismus[12]. Da dieser stromlinienförmig in die intellektuelle Landschaft paßt, wird der Aristotelesphilologe dort, wo es um die Diskussion systematischer Positionen geht, nicht mehr als existent wahrgenommen. Verglichen damit war die Neuscholastik geradezu „modern", denn sie wagte sich aufs Terrain zeitgenössischer Wissenschaft (mit welchen Mitteln auch immer).

Ich möchte im folgenden an zwei eng zusammenhängenden Problemkreisen zeigen, weshalb die Neuscholastik naturphilosophisch scheitern *mußte,* wenn sie an ihrem Substanzbegriff festhielt *und* zugleich beanspruchte, eine philosophische Fundierung der Physik zu leisten. Der prinzipielle Fehler dieser Autoren ist der, daß sie das Verhältnis von Aristotelischer Metaphysik zur entsprechenden Physik auf das ganz anders geartete Verhältnis zur modernen Physik übertragen. Tatsächlich hat Aristoteles seine Metaphysik auf das Naturseiende hin spezifiziert und in diesem Sinn seine Bewegungslehre gewonnen. Die moderne Physik geht aber von einem ganz neuen Ansatz aus, der nicht als Spezifikation der Aristotelischen Substanzmetaphysik begriffen werden kann. Die beiden Problemkreise, die ich behandeln möchte und die ersichtlich zusammenhängen, sind:

– Das Verhältnis von klassischem Substanzdenken zu mathematisch-relationalen Konstruktionen

– Das Verhältnis von klassifikatorischem zu deduktiv-nomologischem Denken.

Die These wird sein: es läßt sich von der einen zur anderen Denkweise kein gradueller Übergang herstellen, sondern die Denkweisen verhalten sich wie nomologisches zu hermeneutischem Denken oder wie die Prinzipien technischen Handelns zur Begründung von Normativität, d.h. sie konstituieren je verschiedene Rationalitätskontexte mit deutlich verschiedenen Kategoriensystemen.

Der Gegensatz zwischen Substanzontologie und modernem Gesetzesdenken

Die Intuition, die hinter dem klassischen Substanzdenken stand, war die schwer bestreitbare Alltagsintuition, daß uns Dinge umgeben, die gewisse Eigenschaften haben und in Relationen zueinander stehen. Oder wie es Jacques Maritain ausdrückt, der im folgenden öfters zu zitieren ist, weil er den Gegensatz und Bezug zur Physik am ausführlichsten durch-

[12] In „wissenschaftlicherer Form" findet sich dieser Szientismus z.B. in: *Fr. Hund,* Geschichte der physikalischen Begriffe (Bd. I), Mannheim 1978. Hund quantifiziert hier die Aristotelische Bewegungslehre und kommt dann natürlich zu dem Schluß, daß wir heute alles besser wissen. Daß der Aristotelische „Bewegungsbegriff" mit dem modernen identisch sei, wird dabei stillschweigend unterstellt (31ff.). Ganz entsprechend auch in: *K. Simonyi,* Kulturgeschichte der Physik, Frankfurt 1990, 76ff.

dacht hat: „Paradigma alles Existierenden" ist für den Neuscholastiker „das sinnenfällige und sichtbare Ding"[13]. Aus ihm ist „durch Abstraktion aus dem Transsensiblen" eine „geistige Wahrnehmung des Seins" zu gewinnen, die dann allumfassend sein soll[14].

Relativ zur fundamentalen Ding-Substanz läßt sich das Mathematische nur als Akzidenz zur Geltung bringen[15], und zwar im Sinn einer „Erkenntnis der Quantität als solcher nach den Ordnungs- und Maßbeziehungen."[16] Da der Aristotelische Blick ein lebensweltlicher ist, ist dies unmittelbar einsichtig. Für den naiven, phänomenologischen Weltbezug ist das Mathematische als Zahl und Maß gegenwärtig. Es fragt sich nur, ob die moderne mathematisierte Physik sinnvoll in diese Sparte einrangiert werden kann. Man sieht sofort, daß dies *nicht* der Fall ist, denn über die „Quantität" in diesem elementaren Sinn ist die mathematische Physik längst hinaus, und zwar spätestens seit dem 17. Jahrhundert und der Entdeckung von Boyle-Mariotte, daß sich Gasdruck und -temperatur umgekehrt proportional verhalten. Druck und Temperatur gehören sichtlich zur „qualitativen" Sphäre im Sinn der scholastischen Ontologie. Vom Blickwinkel dieser Ontologie aus dringt die Physik seither immer weiter in den Bereich der „Qualitäten" ein, ohne daß man eine Grenze dieses Eindringens erkennen könnte. Daher läßt sich das Mathematische innerhalb einer klassischen Seinslehre nur so lange der Kategorie der „Quantität" zuordnen, so lange sich die Mathematisierung der Welt auf diese äußerliche Beziehung beschränkt. Dann ist es auch plausibel, daß sich das Mathematische nur auf der tiefsten Stufe des Anorganischen ansiedelt oder in bezug auf die Einzelsubstanz wiederum ontologisch ganz unten im Bereich externer Relationen.

Letzteres ist vom scholastischen Ansatz her zwingend und innerhalb eines lebensweltlichen Kontextes auch ganz plausibel, denn quantitative Maßrelationen sind weitgehend kontingent gegenüber der „Substanz", auf die sie sich beziehen: eine kleine Birke ist nicht weniger Birke als eine große und nur in den Grenzfällen der Quantität Null oder Unendlich würde sie entweder nicht mehr existieren oder umfallen. Dazwischen aber existiert sie, und zwar immer im gleichen Sinn *als* Birke. Genauso sind 2000 Birken nicht im volleren Sinn Birken als eine einzelne (es sei denn sie wäre nicht gut gewachsen). Von daher gesehen, war es vollkommen konsequent, daß das Mathematische im Rahmen einer Substanzontologie jener Kategorie zugeordnet wurde, die dem Substanzkern am fernsten stand: der Quantität. Die Problematik, die aber entsteht, wenn sich die mathematische Physik über bloße quantitative Maßrelationen hinaus entwickelt, ist dann: wie läßt sich die in den mathematischen Rela-

[13] *J. Maritain*, Die Stufen des Wissens, Mainz (ohne Jahreszahl) 149.
[14] Ebd. 247.
[15] Ebd. 46.
[16] Ebd. 50.

tionen enthaltende zwingende Notwendigkeit mit der Kontingenz bloßer Maßrelationen zusammendenken?

In diesem Zusammenhang ist interessant Joseph Geysers Naturphilosophie auf scholastischer Basis[17]. Geyser verfügt über gute Kenntnisse der Physik seiner Zeit und referiert lange über physikalische Erkenntnisse, indem er auch die entsprechenden Gesetze anschreibt[18]. Dort jedoch, wo er auf Begriffe wie „Substanz", „Kausalität" usw. zu sprechen kommt, bezieht er sich nie mehr auf die zuvor referierte Physik. Der dort explizierte Gesetzesbegriff ist identisch mit der „Entelechie" als einem „immanenten Entwicklungsziel"[19]. Genauso wird die Kausalrelation nicht mit den zuvor erwähnten physikalisch-mathematischen Relationen in Beziehung gebracht, was auch auf dieser Basis nicht möglich wäre, denn die (scholastisch verstandene) Kausalrelation ist asymmetrisch im Sinne von Bestimmung und Bestimmbarkeit[20], was auf keine der von Geyser genannten physikalischen Formeln zutrifft, z. B. kann die von ihm erwähnte „ideale Gasgleichung" so gelesen werden als „bestimme" eine Abnahme des Volumens eine Zunahme des Drucks, aber das umgekehrte ist nach dieser Gleichung auch der Fall, so daß die Asymmetrie des traditionellen Kausalitätsverständnisses sich hier nicht wiederfindet (wie übrigens in keiner physikalischen Formel). Geyser zitiert im zustimmenden Sinne Thomas: „Si rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem. Rerum enim, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc, quod quaedam agunt et quaedam patiuntur."[21] Das heißt: Thomas verknüpft das asymmetrische Kausalitätsverhältnis mit dem Ordo-Gedanken. Daraus folgt aber, daß sich die moderne physikalische Weltkonstruktion mit dem Ordo-Gedanken nicht direkt synthetisieren läßt, weil die kausale Einwirkung der Prozesse keinem asymmetrischen Akt-Potenz-Schema folgt.

Die Fremdheit des Ordo-Gedankens zum funktional-mathematischen modernen Denken wird von den Scholastikern unterschätzt. Hans Mayer z. B. war mit allen Neuscholastikern der Meinung, „daß der Gesetzesbegriff im Substanzbegriff gründet"[22]. Und weiter: „Je nach ihrer größeren oder geringeren Substanznähe offenbaren die Akzidentien schichtenförmig den im Wesen grundgelegten Potenzfond."[23] Dies hieße, daß dem Mathematischen als der Wissenschaft vom Quantitativen die geringste Notwendigkeit zukommt, hat doch die Kategorie der „Re-

[17] *J. Geyser*, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915.
[18] Ebd. 305ff.
[19] Ebd. 374.
[20] Ebd. 116.
[21] Thomas, S. c. g. III. Kap. 69. Ebd. 117, Anm.
[22] *H. Mayer*, (II), Systematische Philosophie, Bd. II. Grundprobleme der Metaphysik, Paderborn 1958, 59.
[23] Ebd. 66.

lation" nach dieser Tradition „das schwächste Sein"[24] von allen Kategorien. Natürlich gibt es nach der scholastischen Tradition auch „feste Verhältnisse, die mit der Konstanz des Typus, mit der Wesensart zusammenhängen"[25], aber die mathematischen Relationen, die die moderne Physik erforscht, sind offensichtlich nicht von dieser Art. Warum sollte etwa das Gewicht eines Körpers mit „der Wesensart" eines Tieres oder einer Pflanze spezifisch zusammenhängen? Oder warum sollte die Lorenzkraft zwischen Elektronen und Protonen „wesensmäßig" mit den Substanzen verbunden sein, in denen sie wirkt?

Es ist eine Fehlinterpretation, wenn Mayer „Wissenschaft" unterschiedslos mit „Wesenserkenntnis" identifiziert und Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik nur „nach dem Grad des Versenktseins der Wesenheiten in die Materie" unterscheidet.[26] Die Naturwissenschaft untersucht überhaupt keine „Wesenheiten in der Materie", so daß sie im Sinn einer typologisch-klassifizierenden Wissenschaft begriffen werden könnte. Die von Mayer unterstellte Dualität von „funktional-quantitativer" und „morphologischer Betrachtungsweise" existiert in der strengen physikalischen Theorie nicht. Das Morphologische, Typologische hat in ihr nur didaktischen oder heuristischen Stellenwert, jedenfalls keinen systematischen, wie Mayer behauptet[27]. Daher ist es auch falsch, wenn Maritain darauf besteht, daß der Metaphysiker relativ zum Physiker und Mathematiker die Natur „als Form, als intelligiblen Typus auf einer höheren Ebene" betrachtet[28]. Die beiden haben weder denselben Gegenstand noch dieselben Kategorien. Daher ist auch nicht „die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieser mathematischen Gesetzlichkeiten ... nur ein Spezialfall der apriorischen Geltung der essentiellen Ordnung überhaupt ...". [29] Dies wäre ja nur der Fall, wenn sich das Mathematisch-Physikalische tatsächlich im Sinn einer Spezifikation aus dem Typologisch-Essentiellen gewinnen ließe. Im Sinn einer Substanzontologie ist dies jedoch nicht möglich, weil, wie gezeigt, die Kausalrelation nicht dieselbe Struktur hat wie die mathematischen Relationen und weil andererseits das bloß Akzidentelle mathematischer Relationen nach scholastischer Lehre zu wenig am Notwendigkeitscharakter der Substanzen teilhat[30].

Daran ändert auch die Einführung sogenannter „transzendentaler Relationen" nichts. Diese (wie etwa das Verhältnis von Materie und Form,

---

[24] Ebd. 88.
[25] Ebd. 89.
[26] *H. Mayer,* (I), Systematische Philosophie, Bd. I, Paderborn 1955, 45.
[27] Ebd. 24.
[28] *Maritain* 51.
[29] Thomas nach *H. Mayer,* (III), Thomas von Aquin, Paderborn 1961, 437.
[30] Nach Aristoteles gibt es vom Akzidentellen keine Wissenschaft: Aristoteles, Metaphysik (1027 a25; 1064 b15 ff.). Aristoteles wird hier zitiert nach der Akademieausgabe, Berlin 1956 ff.

Akt und Potenz usw.) „drücken etwas Absolutes aus“[31]. Für eine Fundierung des Notwendigkeitscharakters mathematischer Urteile kommen aber auch sie nicht in Frage, weil sie nicht die Außenrelationen der Substanzen betreffen. (Dasselbe ist übrigens auch der Fall mit den „accidentia inseparabilia“). Das heißt: Wie man sich auch wendet, *die Notwendigkeit mathematisch-physikalischer Urteile läßt sich nicht mit der Notwendigkeit substanzialer Wesensverhältnisse begründen.*[32] Es ist eben nicht zutreffend, was Maritain behauptet, daß die „thomistische Philosophie mehr als jede andere in der Lage sei, den Wissenschaften die metaphysischen Rahmen zu liefern, innerhalb deren sie ihre eigenen Ansprüche frei und ohne Zwang entfalten können“.[33]

Das Substanzdenken und das physikalische Gesetzesdenken können metaphysisch nicht verkoppelt werden, weil die impliziten ontologischen Voraussetzungen der Physik denen der klassischen Ontologie nicht entsprechen. Ein nomologisch-physikalischer Zusammenhang setzt als bloße Relation Relationsträger voraus, aber diese werden in aller Regel keine „Substanzen“ im klassischen Sinne sein. Im 18. Jahrhundert konnte das zur Not noch so verstanden werden, etwa, wenn beim Keplerproblem ein Gestirn ein anderes nach Regeln anzieht oder noch im Bereich der Elektrostatik, wenn eine geladene Kugel auf eine zweite nach dem Coulombschen Gesetz wirkt.

Aber schon bei den Maxwellgleichungen versagt der klassische Substanzbegriff. Ist ein sich änderndes magnetisches Feld eine Substanz? Sicher nicht: es ist kein sichtbares Einzelding und es hat insbesondere keine definierbare Größe, da es potentiell bis ins Unendliche reicht. Könnte man dann nicht dieses ontologisch-Unfaßbare des Feldes zurückverfolgen bis in irgendwelche materiell-sichtbar vorkommenden Seienden, die dann der Träger des Feldes wären? Gewiß! Aber von diesem Träger würden die Maxwellgleichungen nicht mehr gelten. Sie beziehen sich just auf jenes schwebende Sein, das ein Feld bedeutet und das sich substanzontologisch nicht einfangen läßt. In diesem Sinne ist es ein vollständiges Mißverständnis, wenn Geyser beklagt: „Mit der Zurückführung des Lichtes auf elektromagnetische Wellen ist so lange noch nicht viel für sein Verständnis gewonnen, als die Natur dieser Wellen noch nicht durchschaut ist.“[34] Die „Zurückführung des Lichtes auf elektromagnetische Wellen“ ist die einzig sinnvolle Erklärung des Lichtes in einer physikalischen Theorie, und was seine „Natur“ darüber hinaus noch sein sollte, ist in dieser Theorie überhaupt nicht formulierbar. Geyser denkt substanzontologisch an die „Natur der zwischen Lichtquelle und dem beleuchteten

[31] *Mayer* (III) 163.

[32] Schon Aristoteles hatte behauptet, daß begriffliche Schärfe mit dem Einfluß von Materialität, Bewegung und Quantität abnimmt (Met. 1078 a10).

[33] *Maritain* 84.

[34] *Geyser* 336.

Objekt vermittelnden Wirksamkeit"[35]; aber auf diese bezieht sich die Maxwellsche Theorie *gerade nicht*, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Geyser erhofft sich von Plancks damals neu entwickelter Quantentheorie, daß sie ein besserer Versuch sein werde, das „wahre Wesen der Wirklichkeit auf andere Weise zu enträtseln"[36], ohne zu bemerken, daß eine physikalische Theorie niemals in intentione directa aufs Wesen oder Sein geht.

In diesem Sinne war es ein Nachhutgefecht, wenn Wolfgang Büchel noch in den 60ern Substantialität und Ganzheitlichkeit in der Quantentheorie ausfindig zu machen suchte[37]. Es war apriori zu erwarten, daß dieser Versuch ohne konkretes Ergebnis bleiben würde[38].

An sich hätte es nicht der Untersuchung über Quantenphänomene bedurft, um dieses Resultat vorherzusehen. Schon ganz elementare Zusammenhänge der klassischen Mechanik sind in das Sprachspiel der Neoscholastik nicht übersetzbar. Dies wurde lange deshalb nicht gesehen, weil offenbar jedermann unterstellte, daß es prinzipiell möglich sein müsse; sogar die Physiker selbst hingen sehr lange einer Art von Substanzdenken an, das erst durch die Erschütterungen unseres Jahrhunderts aufgelöst wurde.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Physiker und Philosoph Aloys Wenzl[39]. Wenzl hat einen dinghaften Substanzbegriff. Er definiert Substanz als: „Dem Tastsinn zugängliche, aus Korpuskeln aufgebaute Masse".[40] Von diesem Substanzbegriff glaubt er, daß er identisch sei mit dem der klassischen Physik. Nimmt man aber diese Physik beim Wort, so beziehen sich ihre Konstruktionen niemals auf einzelne, dinghaft vorkommende Seiende im Sinn der genannten Definition, sondern bereits auf Abstraktionen, die nicht im Verhältnis von zweiter zu erster Substanz sich wie allgemeiner Formbegriff auf ein Einzelding beziehen. Was sind z. B. Kraft, Drehmoment, Impuls, Energie? Diese Begriffe unterscheiden sich von „Formen" wie Sperling, Baum, Wolke, Mensch dadurch, daß sie keine in Individuen realisierbaren Formen, sondern allgemeine numerische Größen sind, die bereits vom Individuellen abstrahiert wurden. Die physikalische Theorie bezieht sich nun auf mathematisch-funktionale Relationen zwischen solchen Größen, d. h. sie bezieht sich nicht direkt auf die zugrundeliegende Substanz. Dies wird schlagend deutlich an anderer Stelle, wo Wenzl plötzlich eine physikalische Substanzdefinition

[35] Ebd. 337.
[36] Ebd. 340.
[37] *W. Büchel*, Philosophische Probleme der Physik, Freiburg 1965.
[38] Vgl. ebd. 426 die Untersuchungen über „Substantialität, Individualität, Ganzheit", die als wenig überraschendes Resultat erbringt, daß der Begriff der Substantialität sich „auf die unbelebte Materie wohl gar nicht anwenden läßt" (432).
[39] *A. Wenzl*, Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik, Hamburg ²1949.
[40] Ebd. 188.

gibt, die mit der ersten in keiner Weise zur Deckung zu bringen ist. Wenn philosophisch die Substanz das Zugrundeliegende, im Wechsel Beharrende ist, so könnte dies physikalisch im Sinn der Erhaltungssätze gedeutet werden. Dementsprechend bezieht Wenzl die Substanzkategorie auf solche Größen wie Masse, Ladung und Energie[41]. In diesem Sinne hatte auch Kant seine Substanzkategorie mit der Erhaltung der Masse in Zusammenhang gebracht. Es ist aber ersichtlich, daß der philosophische und der physikalische Substanzbegriff direkt nichts miteinander zu tun haben, denn die Erhaltungssätze der Physik beziehen sich ja nicht auf eine dinghaft vorkommende Einzelsubstanz, sondern wie alle physikalischen Sätze auf das mathematisch-funktionale Verhältnis metrisierbarer Eigenschaften des Seienden.

Diese Eigenschaft physikalischer Sätze ist nun mit Relativitäts- und Quantentheorie unübersehbar geworden. Konnte man sich in der klassischen Physik noch darüber hinwegtäuschen, weil der Gegenstandsbereich dieser Wissenschaft zugleich lebensweltlich gegeben war, so schwand mit der Unanschaulichkeit der modernen Physik jede Möglichkeit, das Physikalisch-Reale mit dem Tastbaren zu identifizieren. Dementsprechend deutet Wenzl die Relativitätstheorie als Erfüllung des Cartesischen Ideals einer Natur als reiner res extensa, denn sie „liefert die Übersetzung der Materialität in Metrik"[42]. Die Relativitätstheorie sei das „Endglied der mit Beginn der Neuzeit einsetzenden mathematischen Naturerklärung", da sie es unternommen habe, „unsere physikalische Welt im ganzen einem mathematischen, schlechthin seienden Idealgebilde zuzuordnen".[43] Ich frage jedoch: hat die Physik das nicht immer schon getan? War es nicht eine naive Illusion, zu glauben, die Physik habe in ihrer klassischen Form die Welt unserer alltäglichen Erfahrung reproduziert? War nicht auch sie schon Abstraktion und Idealisierung, reine, mit der konkreten Erfahrung nur sehr vermittelt zusammenhängende Konstruktion? Wie sehr dies der Fall war, sieht man an Wenzls kurzschlüssiger Identifikation von materieller Substanz mit dem physikalischen Massebegriff: Ist Materie = Masse, so ist Kraft = Geist. Aber Kräfte lassen sich berechnen, sie gehören genauso zur physikalischen Welt wie die Masse.

Die Sache ist die: ontologische Fragen nach dem Wesen der Materie usw. sind physikalisch nicht entscheidbar; denn die Physik geht nicht in intentione recta auf das Sein. Wenn also sogar Physiker vom Fach sich über das Objekt ihrer Wissenschaft täuschen konnten, wenn sie glauben konnten, Substanzen im philosophischen Sinne vor sich zu haben, wo sie doch nur mathematische Relationen zwischen metrisierbaren Begriffen konstruieren konnten, wobei das ontologische Substrat dieser Beziehun-

[41] Ebd. 125.
[42] Ebd. 146.
[43] Ebd. 130.

gen direkt nicht in den Blick kam, um wieviel mehr konnte es geschehen, daß neuscholastische Autoren sich über diese Differenz hinwegtäuschten.

Wohin es führt, wenn man klassische Ontologie unverändert in die Physik hineinprojiziert, läßt sich beispielhaft an der Art verdeutlichen, wie Aloys Wenzl den Welle-Teilchen-Dualismus interpretiert[44]. Er sieht nicht, daß es sich hier, wie immer in der Physik, lediglich um eine mathematisierte Relation handelt. Statt dessen ontologisiert er die Bedeutung der mathematischen Terme, faßt die Korpuskel als eigentliche Substanz und konstatiert dann einen formallogischen „Widerspruch" zur Wellentheorie. In der Tat: wenn man den Welle-Teilchen-Dualismus in die Welt der mesokosmischen, sinnlich vorkommenden Substanzen transponiert, ergibt sich ein Widerspruch, denn in unserer Erfahrungswelt kann nichts zugleich Korpuskel (= Seiendes) und Welle (= Zustand eines Seienden) sein, es wäre ja sonst eine Substanz ihr Akzidenz. Die Sache ist nur die: dieser „Widerspruch" entsteht erst durch diese substantialistische Deutung. Die zugrundeliegende physikalische Theorie enthält keine Widersprüche. Um nun den so konstruierten „Widerspruch" zu lösen, wendet Wenzl das Akt-Potenz-Schema an und interpretiert das aktuell Seiende als Korpuskel, das potentiell Seiende als Welle, d. h. „das Positive an der Fiktion der von Wellen beherrschten Teilchen scheint also wieder das folgende zu sein: Die physikalische Wirklichkeit ist nach wie vor atomistisch korpuskular aufgebaut zu denken."[45] Das heißt: die ganze Konstruktion hat den Zweck, die Substanzontologie physikalisch zu retten. Doch geschieht dies um den Preis einer Verfälschung: das Akt-Potenz-Schema ist asymmetrisch, der zugrundeliegende physikalische Sachverhalt aber nicht. Die Physik läßt es offen, ob, wie bei Schrödinger, die Korpuskeln als Wellenpakete oder die Welle als Sekundärphänomen der Korpuskeln begriffen werden. Darüber macht sie keine Aussage. Dies entspricht der oben erwähnten Asymmetrie im scholastischen Kausalitätsbegriff: auch dieser reproduziert sich nicht in der physikalischen Theorie. Die Ursache ist die, daß das Akt-Potenz-Schema von einem teleologisch verstandenen Begriff des Werdens abstrahiert wurde, eine Konzeption, die die Physik von ihrem Ansatz her negiert.

Waren schon die neuscholastisch eingestellten Physiker vom Fach geneigt, ihre eigenen Theorien substantialistisch zu mißdeuten, so wundert es nicht, diese Tendenz a fortiori bei den Philosophen zu finden: Josef de Vries z. B. faßt in einem Artikel „Neue Physik und alte Metaphysik"[46] die Gegenstände der Physik ganz dinghaft auf. Er spricht von Protonen, Elektronen, dem „Äther" usw. wie von Steinen, Bäumen und Wolken; an

[44] Ebd. 160ff.
[45] Ebd. 168.
[46] *J. de Vries*, (I); Neue Physik und alte Metaphysik, in: Schol. 10 (1935) 77–90.

keiner Stelle aber reflektiert er auf den Begriff der mathematischen Relation, die doch das einzig physikalisch Erkennbare an jenen „Substanzen" ist. Anderswo unterstellt er dem Naturwissenschaftler, daß er „die Objekte seiner Forschung unwillkürlich als ‚Substanzen'" denkt, auch wenn er dies nicht zugibt[47].

Dasselbe bei Nink: „Die Kräfte – seien es nun Gravitationskräfte, elektrische, magnetische oder andere – entquellen aus ‚Massen' und münden in Massen. Massen aber sind nicht geistiger, sondern körperlicher, materieller Natur."[48] Auch hier ist es die grobsinnliche Transposition physikalischer Relationen, die erst das Substanzdenken ins Spiel bringt. Diese Relationen sind in scholastischer Sprache Relationen von Relationen. Z. B. müßte man in dieser Philosophie die Präzessionsbewegung eines Kreisels im Schwerefeld der Erde so deuten: der Kreisel dreht sich um sich selbst *relativ* zur Umgebung. Dem läßt sich ein Drehimpuls zuordnen. Die Erde zieht den Kreisel an, steht in einer Kräfterelation zu ihm. Das durch die Kraft der Erdanziehung erzeugte Drehmoment ist gleich der Änderung des Drehimpulses. Letzteres ist das physikalische Gesetz, aus dem sich die Präzessionsbewegung des Kreisels ergibt. Es ist ersichtlich eine Relation zwischen Relationen. Doch in der Scholastik gilt: „nulla relatio refertur alia relatione".[49] Doch wie soll man es verstehen, wenn gerade solche Relationen von Relationen die stärkste mathematische Notwendigkeit in sich bergen, wo doch nach scholastischer Lehre Relationen zu den „schwächsten" Akzidentien gehören, also am Notwendigkeitscharakter der Substanz noch weniger teilnehmen als Quantität und Qualität? Wie läßt sich dann noch behaupten: „Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieser mathematischen Gesetzlichkeiten ist nur ein Spezialfall der apriorischen Geltung der essentiellen Ordnung überhaupt."[50]

Gemäß ihrem ontologisch „weiten" Abstand vom Gesetzlichkeit und Notwendigkeit verbürgenden Substanzkern sind für Maritain die Konstrukte der mathematischen Physik kein wirkliches Wissen, sondern „undarstellbare Mythen", so daß sich die Frage erhebt: „Was aber kann der Philosoph aus einem Mythos machen?"[51] Nach ihm besteht die Physik aus „entia rationis cum fundamento in re".[52] Da er aber wohl sieht, wie sehr sich das sinnlich-substantielle Fundament in den Theoriekonstruktionen der Physiker verflüchtigt hat, spricht er von „Wucherungen idealer Konstruktionen"[53] oder, wie gesagt, von „Mythen". Zeigen diese pejorativen, geradezu verletzenden Wertungen nicht, wie quer dieses

[47] *J. de Vries,* (II), Materie und Geist, München 1970, 29.
[48] *Nink* 37.
[49] *Mayer* (III) 160.
[50] Ebd. 437.
[51] *Maritain* 209.
[52] Ebd. 180.
[53] Ebd. 254.

klassische Substanzdenken zum Fortschritt der Naturwissenschaft steht? Die „Wucherungen idealer Konstruktionen" erscheinen ja nur als solche, wenn man unterstellt, das ontologisch-Reale der Physik müßten sinnlich-erfahrbare Substanzen sein. Genau das aber ist nicht der Fall. Es sind eben die von der scholastischen Philosophie bereitgestellten ontologischen Fundamente zu schmal, um die moderne Physik zu begründen. Die „materia quantitate signata" konnte allenfalls das Zählen und Messen, aber nicht die unglaublichen Konstrukte der modernen theoretischen Physik tragen. Diese Konstrukte sind eben keine bloße „Empiriometrie"[54]. Kein Wunder, daß unter den bedeutenden Physikern und Mathematikern von Galilei bis Cantor zahlreiche Platoniker, aber kaum ein Aristoteliker zu finden ist, bedeutet doch die Aristotelische Anbindung der Mathematik an dinghafte Substanzverhältnisse eine Einengung dieser Wissenschaft, während die Platonische Konzeption einer Vermittlungsposition der Mathematik zwischen bloßem, aufs Sinnliche bezogenen Meinen und transzendierender Ideenschau die Mathematik zugleich von der sinnlichen Vorstellung genügend unabhängig macht, sie aber andererseits via methexis instand setzt, aufs Sinnliche bezogen zu werden, wobei zugleich die ontologische Dignität durch Anbindung an die „Idee" gesichert ist und die Tatsache erklärbar macht, warum die komplizierten Formeln der mathematischen Physiker keine Mythen in Maritains Sinne sind, sondern offenbar genügend Realitätsgehalt in sich haben, um die Welt zu erklären[55].

Für eine Einbindung der Physik in den Bereich der „scientia media"[56] ist dieser Bereich hingegen zu schmal. Hier lagen bei Thomas Disziplinen wie Musik und Astronomie, d. h. solche, die mathematische Aspekte hatten, aber weder in das Gebiet der reinen Mathematik noch in das der Naturphilosophie gehörten. Der Unterschied der „scientia media" und der modernen Physik ist der, daß das Mathematische im einen Fall nur untergeordnetes Moment an einem qualitativen Prozeß ist, im anderen Fall der qualitative Prozeß nur vorläufige Stufe einer exakten Quantifizierung bildet, die die eigentlichen Aussagen enthält[57].

Ich gebe noch einige weitere Beispiele, die die weitgehende Ohnmacht des klassischen Substanzdenkens relativ zur mathematisierten Physik zei-

---

[54] Ebd. 174.

[55] Es ist dies die Ursache, daß noch in den neuesten Publikationen zu mathematischen Grundlagenfragen Platos Konzeption nach wie vor diskutiert wird, die des Aristoteles aber nie. Z. B in: *R. Rheinwald,* Der Formalismus und seine Grenzen. Untersuchungen zur neueren Philosophie der Mathematik, Hain 1984.

[56] Im Anschluß an Thomas rangieren Maritain und Mayer die Physik in diese Sparte ein: *Maritain* 174; *Mayer* (III) 468.

[57] „In der theoretischen Physik werden die Ergebnisse des Experiments in das Gewand mathematischer Formeln gekleidet"; derart äußerlich erscheint dem scholastischen Philosophen die mathematische Sprache der Physik, so als könnte man diesen Inhalt auch in anderer Form haben: *N. Junk,* Naturphilosophie als Grundlegung und Weiterführung der Naturwissenschaften, in: Schol. 14 (1939) 404.

gen: Der alltägliche Anschauungsraum ist euklidisch-dreidimensional. Weil dieser der Ausgangspunkt der scholastischen Seinslehre ist, muß sie eine *mathematische* Präponderanz der euklidischen gegenüber nichteuklidischen Geometrien behaupten. In diesem Sinn haben sich denn auch Maritain[58], Mayer[59] Nink[60] usw. geäußert. Wer den mathematischen Formalismus kennt, weiß, daß es für eine Ursprünglichkeit der euklidischen Geometrie keine Gründe gibt. Hier wird ein der Mathematik vollständig fremder Gesichtspunkt hereingetragen, und zwar aufgrund von apriori-Entscheidungen, die besagen: an der Substanzontologie darf auf keinen Fall etwas verändert werden![61]

Der Gegensatz von Finalität und Funktionalität

Auch in bezug auf die Vierursachenlehre sollte möglichst nichts verändert werden. Aristoteles war in dieser Hinsicht „liberaler" oder eigentlich „realistischer": Wo er keine Finalursache finden konnte, ließ er die Sache auf sich beruhen[62]. Ich glaube nicht, daß dies daran liegt, daß Aristoteles die causa finalis im Kantischen Sinne als „Reflexionsbegriff" verstanden hat, wie Wieland unterstellt[63]. „Reflexionsbegriffe" können nur dort definiert werden, wo sie sich von kategorialer Konstitution im Kantischen Sinne unterscheiden. Die Unterscheidungen „konstitutiv", „reflexiv", „regulativ" machen aber erst in der Neuzeit Sinn, wo sich die mathematische Physik bereits etabliert hat. Aristoteles sind diese Unterscheidungen fremd, und man kann sie nur mit Gewaltsamkeit in seine Texte hineintragen[64].

Ich glaube, Aristoteles hat, wenn nötig, auf Finalursachen verzichtet, weil er damit rechnete, daß durch den Zufallscharakter der Materie Finalität verwischt oder unkenntlich gemacht wird[65]. Am prinzipiell teleologischen Charakter seiner Naturphilosophie ändert dies nach meiner

---

[58] *Maritain* 194.

[59] *Mayer* (II) 74.

[60] *Nink* 482.

[61] Ich erspare es mir, dieselbe Problematik am quantenphysikalischen Indeterminismus aufzuzeigen. Die Neuscholastiker hingen meist der Theorie der „verborgenen Parameter" an, die niemand mehr ernst nimmt, die aber aus ihren Prinzipien folgte. Sogar Büchel und Wenzl, die ja Physiker von Fach waren, taten dies. *Büchel* 424/5; *Wenzl* 176.

[62] Z. B. war es ihm nicht gelungen, eine Finalursache für die Mondfinsternis zu finden. Er kommt zu dem Schluß, sie sei „vielleicht nicht vorhanden" (Met. 1044b12), d. h. er rechnet ganz unbefangen damit, daß es auch Prozesse ohne Zweck gibt.

[63] *Wieland* 187.

[64] Entsprechend beantwortet Wieland in seinem Buch auch niemals die Frage: Welche Begriffe sind dann eigentlich konstitutiv, wenn die vier Ursachen, der Form-Materie-Gegensatz, das Akt-Potenz-Verhältnis usw. nur Reflexionsbegriffe sind? Oder sind für ihn alle Aristotelischen Begriffe bloße Reflexionsbegriffe? Dies hieße, daß sie sich insgesamt nicht auf die Realität beziehen würden, im Gegensatz zu Wielands Grundthese, wonach die Sprache bei Aristoteles ipso facto ontologische Dignität hat.

[65] Je stofflicher eine Sache, desto weniger ausgeprägt ihr teleologischer Charakter: Aristoteles, Meteorologica (390a10ff.).

Deutung nicht das geringste. Die Neuscholastiker, weil sie ihre Prinzipien nicht so anschmiegsam wie Aristoteles gebrauchten, sondern weil sie von ihrer absoluten Gültigkeit überzeugt waren, mußten die „causa finalis" auch noch in den Tiefen der Materie nachweisen, ja sie versuchten, Finalität dort aufzuzeigen, wo sie von ihrem Prinzip her ausgeschlossen wird: im mathematisch-physikalischen Bereich. Hierin zeigt sich vielleicht noch mehr die außerordentliche Fremdheit dieser Philosophie relativ zur Naturwissenschaft.

Die Physik hat seit Galilei Finalursachen ausgeschlossen. Wenn man diesen Ausschluß für problematisch erachtete, so bleib nur der Ausweg, in Leibniz' Sinn die mathematische Physik zunächst stehen zu lassen, sie jedoch als unzureichend im Sinne einer *philosophischen* Weltdeutung auf umfassendere Zusammenhänge zu beziehen. Dies ist die Strategie der Philosophie von Hegel bis Bloch, Whitehead oder Peirce, wenn man nämlich einerseits die Physik nicht abstrakt negieren möchte, anderseits den Begriff der Naturfinalität nicht aus dem Blick verlieren will. Was aber nach Galilei *nicht* mehr möglich ist, ist der Versuch, in der Physik *unmittelbar* Finalität nachzuweisen. Dies ist eine contradictio in adjecto, denn in der Physik der Neuzeit kommt Finalität ex definitione nicht mehr vor.

Dagegen die Neuscholastik: „Jeder kausalmechanische Prozeß ist innerlich notwendig ein final-axiologisch bestimmter Prozeß."[66] Der Begriff der „innerlicher Notwendigkeit" könnte noch immer im Sinn von Leibniz verstanden werden, aber so ist es nicht gemeint: „Auch der materielle Körper ist mithin nicht ein starres Wirklichkeitsklötzchen, das, einmal in Schwung versetzt, sich nur noch dem Druck äußerer Faktoren in Trägheit fügt, sondern er ist ein ganzheitliches, geformtes substantielles Prinzip final geordneter Kraft ... Alle energetischen Zustände gründen in einem substantiellen Prinzip und haben ihr entsprechendes Ziel."[67]

Dies ist eine bloße Behauptung. Die energetischen Zustände der Atome lassen sich mathematisch berechnen z. B. durch ein System von Eigenwertgleichungen. In diesen Gleichungen ist *kein* teleologisches Moment enthalten; man muß es künstlich von außen herantragen. Es gibt auch keine „unleugbare Tatsache der Zielstrebigkeit" im Periodensystem der Elemente, wie z. B. Mayer behauptet, und die weitere Behauptung, Max Planck habe eine causa finalis in seiner Physik angenommen, ist einfach nur ein Mißverständnis[68]. Solche groben Fehlinterpretationen finden sich oft in neuscholastischen Abhandlungen, wenn sie sich auf die Physik beziehen und dort etwas gefunden zu haben glauben, was sich dort beim besten Willen nicht auffinden läßt. Z. B. will Mayer die Aristo-

[66] *Nink* 316.
[67] Ebd.
[68] *Mayer* (II) 422.

telische Lehre vom „natürlichen Ort" der Dinge in der zeitgenössischen Physik wiedergefunden haben. Damit sei die Physik „*prinzipiell* weithin zu der Grundhaltung des Aristoteles zurückgekehrt".[69] Das ist reines Wunschdenken: den „natürlichen Ort" der Dinge gibt es in der modernen Physik nicht, weil es auch keinen „widernatürlichen" gibt. Solche Begriffe machen nur innerhalb eines teleologischen Weltbildes Sinn, dort nämlich, wo das Seiende seinen natürlichen Ort *anstrebt*. In der modernen Physik sind solche Vorstellungen ausgeschlossen.

Fehldeutungen dieser Art kommen durch apriori-Entscheidungen zustande, die hinterher am Material nicht mehr überprüft werden: Der Neoscholastiker ist a priori davon überzeugt, daß auch Wirkursächlichkeit nur final deutbar ist. Wenn die Naturwissenschaft also Wirkursachen erforscht, kann ihr die zugehörige Finalität nur aus Unachtsamkeit entgangen sein. Es wird hierin vollständig übersehen, daß der immanente Zusammenhang physikalischer Größen gar nicht durch „Wirkursächlichkeit" im starken ontologischen Sinne beschrieben werden kann. Dies wird zumeist einfach unterstellt[70]. Die Verknüpfung physikalischer Größen im mathematischen Kalkül folgt aber bloßer Funktionalität, die keine Finalität als Korrelat erfordert oder auch nur ermöglicht. Logisch gesehen handelt es sich hier um bloße Bedingungsverhältnisse, nicht um Kausalitätsverhältnisse[71].

Dies wird von den Neuscholastikern bis in die jüngste Vergangenheit hinein verwechselt[72]. So sagt Luyten mit Berufung auf Aristoteles: „Die Finalität in der Natur ist für Aristoteles schon dadurch gegeben, daß es Ordnung gibt", d. h. Finalität ist „einfach ein Bekenntnis zur Ordnung, bzw. zur Intelligibilität der Natur" und dann folgt ein Selbsteinwand, der die Sache eigentlich schon widerlegt: „Allerdings haftet dieser Intelligibilität bei Aristoteles Wesenheiten, Naturen, an, während sie für die modernen Naturwissenschaften in die Gesetze verlegt wird."[73] Genau in dieser Differenz liegt aber das Problem. Man kann, wenn man das moderne physikalisch-nomologische Denken ernstlich zur Kenntnis genommen hat, eben nicht mehr jenen philosophischen Kurzschluß vollziehen,

---

[69] Ebd. 174.

[70] So auch in *W. Bruggers* „Philosophischem Wörterbuch", Freiburg [16]1981, 425: „Der einseitig naturwissenschaftlichen Einstellung der neueren, an der Physik ausgerichteten (Natur-)Philosophie ist es zuzuschreiben, daß die Ursachenbetrachtung auf die wirkursächlichen Zusammenhänge eingeengt wurde."

[71] Man kann natürlich auch in der Physik von „Kausalität" sprechen (etwa im Sinn von „Vorhersehbarkeit"), muß dann aber deutlich machen, daß dieser Kausalitätsbegriff mit dem klassischen fast nichts mehr gemein hat. Es fehlt ihm vor allem das asymmetrische Verhältnis von Bestimmung und Bestimmbarkeit.

[72] Selbst Erbrich unterliegt noch in neuester Zeit diesem Trugschluß. Er spricht in bezug auf den Impulserhaltungssatz von der „Tendenz, einen einmal eingenommenen Bewegungszustand aufrechtzuerhalten", in: *P. Erbrich*, Zufall. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung, Stuttgart 1988, 98.

[73] Zufall, Freiheit. Hrsg. *Norbert A. Luyten*. Freiburg 1975, 51.

den Luyten so ausdrückt: „Jeder Determinismus ist auch schon Finalismus, wie jede Form auch schon finis besagt."[74] Es gibt *keine einzige* physikalisch-mathematische Ableitung, die nicht die Widerlegung dieser Behauptung wäre, z. B. sind alle Theoreme, die ich aus dem System der Maxwellgleichungen ableite, durch dieses determiniert, aber man kann nicht sagen, daß das entsprechende Axiomensystem zu diesen Theoremen *hinstrebt,* was z. B. Luyten konsequenterweise behaupten müßte. Finden sich mathematisch-beschreibbare Bedingungsverhältnisse in der Natur, so haben sie ipso facto keine teleologischen Konnotationen.

Finalität ist also relativ zur Weltkonstruktion der Physik auf der Objektebene nicht nachweisbar, da diese unter Ausschluß von Finalität konstituiert wurde. Sollte es sie dennoch geben, so bliebe nur der Weg, den Weltkonstruktionen der Physik einen starken ontologischen Stellenwert abzusprechen oder sie sogar im kantischen Sinne auf bloße „Erscheinungen" einzuschränken. Doch gerade dies lehnten die Neuscholastiker ab[75]. Sie nahmen durchweg ein „Sein" an, das sich von der Substantialität in ihrem Sinn bis hin zu den Elementarteilchen und ihren Relationen durchkonjugieren ließe in der Art, daß die Ontologie das Allgemeine zu den „regionalen" Ontologien wie Physik, Chemie usw. sein sollte. Dabei zeigte sich ihnen die große Schwierigkeit, den zentralen ontologischen Begriff der „Substanz" bis hinein in die Physik zu verlängern. Da die Probleme unüberwindbar schienen, opferten sie das Hemd, um die Haut zu retten: De Vries schlug z. B. vor, den Begriff der Substanz als concretum aus Form und Materie für den Bereich des Anorganischen „ganz aufzugeben"[76]. Doch ist dadurch nichts gewonnen: Die physikalischen Modelle lassen sich nämlich *prinzipiell* auf alles anwenden, man denke nur an den Eigenschen Hyperzyklus oder an die Versuche, durch Hunderte von gekoppelten Differentialgleichungen den Stoffwechsel einer Zelle zu simulieren. Die Physik macht auch vor dem Organischen nicht halt, und längst gibt es Versuche, sie auf Soziales und Wirtschaftliches anzuwenden. Das heißt aber: die Substanzontologie ist nicht dadurch zu retten, daß man ihren Anwendungsbereich im Sinn einer Schichtenontologie auf die „höheren Seienden" einschränkt. Wenn man nämlich die physikalisch-mathematischen Methoden auf die sogenannten „höheren Bereiche" anwendet, bringen sie auch dort Substantialität zum Verschwinden. Dies liegt nicht am ontologischen Bereich, sondern an der *Methode* der Physik. Umgekehrt, wenn diese Methode nicht zur Methode schlechthin hochstilisiert wird, wofür es keinen vernünftigen Grund gibt, hindert nichts, einen Stein oder eine Wolke als „Substanz" zu bezeichnen, denn die Gravitationstheorie oder kinetische Gastheorie,

[74] Ebd. 73.
[75] Vgl. *Büchels* Argumentation gegen Kant (324/5).
[76] *De Vries* (I) 84.

oder was immer für diese Objekte in der Physik zuständig ist, bezieht sich ja gar nicht auf die Substantialität dieser Objekte, *kann sie also auch nicht negieren!*[77] Warum sollte denn aus der Abwesenheit der Substanzkategorie in der Physik die Sinnlosigkeit dieses Begriffs folgen? Dies würde doch nur unter der Voraussetzung folgen, daß die Physik sämtliche kognitiven Gehalte der Welt in sich versammelt, daß sie also mit dem Sein identisch ist. Doch dies widerspricht dem Begriff einer empirischen Wissenschaft, zu der die Physik gehört.

Der Versuch, die Substanzkategorie durch ontologische Bereichseinteilung zu retten, zehrt also von dem Mißverständnis eines direkten Übergangs vom substanzontologischen zum physikalischen Sprachspiel. Auch das Umgekehrte wird vertreten und ist genausowenig durchführbar.

Der Gegensatz von Metaphysik und formalsprachlicher Deduktion

Walter Böhm, ein neuscholastischer Naturwissenschaftler, nahm z. B. an, daß man über die Axiome der Physik nach „allgemeineren Zusammenhängen" fragen könne, um dann „in ganz natürlicher Weise" in das „Reich der eigentlichen Metaphysik" hineinzugelangen: „Nichts kann grundsätzlich daran hindern, ein philosophisches System zu entwerfen, das es erlaubt, die Grunderkenntnisse der Einzelwissenschaften selbst wieder von ganz allgemeinen her zu begründen."[78]

Der Begriff der „Begründung" hat hier eine unterschliffene, doppelte Bedeutung: einmal die einer mathematischen Ableitung bei gegebenen Axiomen und Ableitungsregeln und dann die einer Reflexion auf gegebene Axiome vom Standpunkt qualitativer lebensweltlicher oder philosophischer Begriffe aus. Diese *prinzipielle* Differenz kann auch durch den Fortschritt der mathematischen Methode nicht aufgehoben werden; denn wenn es auch zuweilen gelingt, mathematische Kalküle, die man für fundamental hielt, auf noch fundamentalere zurückzuführen, so setzten diese doch wiederum eine Axiomatik voraus, die sich nicht von selbst erklärt, also wiederum im Rahmen einer qualitativen Reflexion darstellbar ist, in dem Sinne, in dem man aufgrund der Gödel-Theoreme die Alltagssprache zur höchsten Metasprache aller formalen Sprachen erklärt hat, was bedeutet, daß formale Systeme sich nicht letztlich wieder durch formale Systeme begründen lassen.

Die Differenz zwischen qualitativem und formallogischem Denken verschwindet nie. Daher ist es auch ganz falsch, wenn Böhm „physikalische Theorien als Spezifikation einer bestimmten Metaphysik oder auch

[77] Daher ist es auch unnötig, mit Erbrich „im Anorganischen Bereich ... das Universum als Ganzes" zur Substanz zu erklären, um überhaupt noch von Substantialität reden zu können (ebd. 160). Substantialität gibt es entweder überall oder nirgends.

[78] *W. Böhm*, Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik, Freiburg 1966, 103/4.

einer religiösen Weltanschauung" begreift[79]. Zwischen Metaphysik und Physik gibt es einen Bruch, jedenfalls in der Moderne. Alle Versuche, hier einen graduellen Übergang herzustellen, müßten zeigen, wie man vom hermeneutischen zum nomologischen, vom geschichtlichen zum mathematisch-funktionalen, vom klassifikatorischen zum axiomatischen Denken einen *Übergang* schaffen kann. Solche Übergänge haben große Chancen, zu scheitern[80]. Es ist z. B. von vornherein verfehlt, mit Büchel nach dem „Seinsbegriff der modernen Atomphysik" zu fragen[81], sie hat nämlich keinen, was Büchel im Grunde zu wissen scheint: „direkt und unmittelbar kann also die physikalische Erfahrung über die materielle Substanz nichts aussagen". Er fügt hinzu, sie könne es „mittelbar und indirekt" denn das „Wesen der materiellen Substanz erschließt sich uns ja nur durch die Bestimmungen und Eigenschaften, die sie trägt, und sie sind es gerade, mit denen die Physik sich beschäftigt."[82]

Das hieße, daß wir das „Wesen" der Natur aus den physikalisch beschreibbaren Relationen erschließen können so, wie man die Gesinnung eines Menschen aus seinen Handlungen erschließen kann. Das hieße aber weiter, daß die physikalisch-mathematischen Relationen Verweischarakter haben müßten, analogische Bezüge, so wie nach klassischer Lehre die Akzidentien auf die zugrundeliegende Substanz verweisen, zu der sie in Analogie stehen, oder wie die gesamte Natur analogisch auf Gott verweist. Böhm sagt: „Die Modelle der Physik unterscheiden sich nicht grundsätzlich von den Seinsanalogien, wie sie in der Metaphysik angewendet werden."[83] Dies ist nicht richtig: mathematische Modelle erlangen ihre Schärfe, *weil* sie jede Form von Seinsanalogie ausschließen und rein univok vorgehen. So haben sie weder Verweis- noch analogischen Charakter. Daher ist es auch kein Wunder, daß Büchel nirgends ein Verfahren angibt, auf welche Weise man denn „mittelbar und indirekt" das Wesen der Natur aus ihren „mathematischen Äußerungen" erschließen könne.

Der prinzipielle Irrtum, der hinter diesen Behauptungen steckt, ist die Konzeption einer Substanzontologie, die sich gleichermaßen auf mathematische Bedingungsverhältnisse und auf den Substanzkern der Dinge beziehen ließe, eine Voraussetzung, die auch Friedrich Dessauer teilte und so ausdrückte: „Da die Intention der Naturforschung auf das Sein, genauer auf die Struktur des Seienden gerichtet ist und in ihrem Gang im-

[79] Ebd. 104/5.

[80] Es sei denn, sie würden sich in der Größenordnung eines Versuches bewegen wie derjenige von Charles S. Peirce, der mit profunden Kenntnissen in Mathematik, Physik und formaler Logik einen metaphysischen Brückenschlag zur Geschichte unternahm im Rahmen seiner spekulativen Evolutionsmetaphysik: *Ch. S. Peirce*, Naturordnung und Zeichenprozeß, Frankfurt 1991 (besonders 113ff. „Entwurf und Zufall")

[81] *Büchel* 294.

[82] Ebd. 427.

[83] *Böhm* 145.

mer tiefer darin eindringt, läßt sich keine bestimmte Grenze zwischen ihr und der Metaphysik als Ontologie angeben."[84]

Diese Behauptung, es gebe einen *stetigen* Übergang zwischen Einzelwissenschaften und Substanzontologie, findet sich bei fast allen Neoscholastikern[85]. Übrigens wird sie durch folgende Äußerung Dessauers nolens volens zurückgenommen: Dessauer verbessert sich, indem er die „Intention der Naturforschung" nicht direkt „auf das Sein", sondern „auf die Struktur des Seienden" gehen läßt. Doch wenn diese Struktur in bloßen Relationen besteht, was Dessauer anderswo selber sagt[86], dann kann auch die Schlußfolgerung nicht aufrechterhalten werden, daß es nämlich „keine bestimmte Grenze" zwischen Naturwissenschaft und Ontologie gebe.

Dessauers ontologische „Stufen" sehen so aus: „Körperwelt, Kräftewelt, Energien, Nomik".[87] In diesen „Stufen" ist ein klarer Bruch: die Körperwelt ist substanzontologisch beschreibbar, aber schon die „Kräftewelt" ist uns *nur* in ihrer mathematisch-relationalen Fassung erkennbar, a fortiori die „Energien", d. h. es ist die Nomik, die die Kräfte und Energien zusammenhält. Von ihr her gibt es keinen klaren Übergang zur Welt sinnlich-vorkommender „Substanzen".

Dem entspricht eine Dualität der Begriffssysteme: klassifikatorisch-typologisches versus deduktiv-nomologisches Vorgehen. „Positivistische" Autoren, wie z. B. Stegmüller pflegen das klassifikatorisch-typologische Denken als bloße primitive Vorstufe des deduktiv-nomologischen Denkens hinzustellen[88]; Carnap stellte eine Stufenleiter von klassifikatorischen, komparativen und quantitativen Begriffen auf, wobei immer der folgende „besser" als der vorhergehende sein sollte[89]. In solchen Konzeptionen wird vollständig übersehen, daß ohne klassifizierendes Denken, und zwar als *transzendentale,* nicht bloß als geistesgeschichtliche oder psychologische Voraussetzung, der Physiker kein einziges Gesetz aufstellen könnte; er hätte nämlich ohne es keinen Objektbereich. Daher ist es kein Zufall, daß in Stegmüllers „Wissenschaftstheorie" an keiner Stelle eine vorgängige Reflexion auf Begriffe wie „Natur", „Materie" usw. zu finden ist[90]. Solche Begriffe, die allererst das physikalische Ob-

---

[84] *Fr. Dessauer,* Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie, Frankfurt 1958, 222.

[85] So z. B. auch *Mayer* (I) 6; 39 oder *Junk* 411.

[86] „Naturwissenschaft ist hauptsächlich Beziehungswissenschaft. Die Beziehungen sind erkennbarer als die Gegenstände, zwischen denen sie bestehen." (*Dessauer* 220).

[87] Ebd. 215.

[88] *W. Stegmüller,* Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Berlin 1983 ff., Bd. II, 27; 19; 21.

[89] *R. Carnap,* Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften, Frankfurt 1986, 59.

[90] Dasselbe ist der Fall bei *W. K. Essler,* Wissenschaftstheorie, Freiburg/München 1971–1982. Das Fehlen von solchen Grundsatzreflexionen scheint mir typisch für die formalsprachliche Wissenschaftstheorie.

jekt konstituieren, sind aber nie anders denn klassifikatorisch einzuführen – wovon sollten sie sonst unterschieden werden? Von dieser Art war ja auch der Begriff des Raum- oder Zeitpunktes, der ganz zu Anfang erwähnt wurde: ohne ihn ist in die Physik nicht hineinzukommen; er selbst aber ist ex definitione kein physikalisches Objekt. Entsprechend ist es mit *allen* Voraussetzungen des nomologischen Denkens: so kann z. B. der Unterschied zwischen einem Gesetz und einem konkreten Anwendungsfall dieses Gesetzes nie anders denn klassifikatorisch eingeführt werden, und diese Einführung ist nie in Carnaps Sinne nur vorläufig, denn der Versuch, diese Differenz durch ein höherstufiges nomologisches Denken zum Verschwinden zu bringen, würde auch den Begriff des Gesetzes mit aufheben, da dieses nur bestimmbar ist als eines, das sich auf Einzelfälle bezieht.

Die Problematik eines *Übergangs* von Substanzontologie zu Physik ist dann prekär, wenn die Fremdheit des nomologischen gegenüber dem essentialistisch-klassifikatorischen Denken nicht klar genug gesehen wird und wenn man mit Böhm einfach davon ausgeht, daß sich die „physikalische Theorie ... als Spezifikation einer bestimmten Metaphysik" begreifen lasse[91].

In diesem Sinne sagt auch Mayer: „Jede Einzelwissenschaft schneidet aus dem Ganzen der Wirklichkeit, aus dem Kosmos des Seins und des Geltens einen Sektor heraus und sucht ihn zu erkennen".[92] Der „Kosmos des Seins und des Geltens", der lateinische Ordo-Gedanke, etabliert ein hierarchisch-klassifikatorisches System von Seinsgraden, Kategorien, Transzendentalien usw. Was aus diesem System „herausgeschnitten" werden kann, ist aber niemals die „Einzelwissenschaft" im Sinn der modernen Physik; denn diese bezieht sich nicht direkt auf das „Sein", keinesfalls aber auf das „Gelten" oder auf irgendeinen metaphysischen „Ordo", sondern schlicht auf mathematische Bedingungsverhältnisse.

Diese lassen sich also nicht als „Spezialfall" des Ordogedankens rekonstruieren. Aber auch das Umgekehrte geht, wie gezeigt, nicht: man kommt aus dem nomologischen Denken der Physik nie ohne Bruch ins Reich der Seinsanalogien, Typologien, „Formen" oder „Wesensverhältnisse". Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß Böhm diesen Übergang auch von der Physik her behauptet hatte[93] mit dem Argument, man könne über die Axiome der Physik nach „allgemeineren Zusammenhängen" fragen, um dann „in ganz natürlicher Weise" in das „Reich der eigentlichen Metaphysik" hineinzugelangen. Doch dieser „Übergang" ist alles andere als „natürlich": Er fügte hinzu: „Nichts kann grundsätzlich daran hindern, ein philosophisches System zu entwerfen, das es erlaubt,

[91] *Böhm* 104/5.
[92] *Mayer* (I) 6.
[93] Siehe Anm. 74.

die Grunderkenntnisse der Einzelwissenschaften selbst wieder von ganz allgemeinen her zu begründen". Auch auf die Äquivokation in diesem Begriff von „Begründung" wurde oben schon hingewiesen: entweder diese „Begründung" ist von der Art des Verhältnisses zwischen spezieller Relativitätstheorie und klassischer Mechanik, dann ist sie ein rein innerphysikalisches, deduktiv-nomologisches Verhältnis und führt nicht in die Metaphysik hinein, oder aber sie verhält sich zur klassischen Mechanik wie Newtons zusätzliche Spekulationen über den „absoluten Raum" als „sensorium Dei": dann handelt es sich zwar um Metaphysik, aber deren Verhältnis zu den Newtonschen Axiomen liegt außerhalb des Zugriffs deduktiv-nomologischer Verfahren. An Böhms eigener metaphysischer Interpretation der Physik ist dies deutlich zu sehen: „Jede zusammenhängende Überschau aber, die diesen Namen verdient, muß von einer Grundanalogie, von einer Uridee ausgehen und von daher die Gesamtwirklichkeit einheitlich zu verstehen versuchen." Als „Grundanalogie" wählt Böhm „das Bild von der unendlichen Sphäre mit dem Allmittelpunkt" (in Anlehnung an Cusanus und Plotin)[94]. Die „coincidentia oppositorum" als „analogatum primarium" auf das hin physikalische Axiomatik interpretiert wird, läuft ersichtlich auf eine Spezifikation dieser „coincidentia" auf die einzelnen physikalischen Theorien hinaus und damit nicht auf eine formallogische Ableitung dieser Theorien aus der vorausgesetzten Metaphysik[95]. Rein von der Logik der Sprachspiele her ist eben die „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit" von „mathematischen Gesetzlichkeiten" nicht als „Spezialfall der apriorischen Geltung der essentiellen Ordnung"[96] darstellbar, wie Mayer behauptet.

Es ist erstaunlich, daß sogar naturwissenschaftlich gebildete Neoscholastiker[97] wie Dessauer, Böhm oder Wenzl einen problemlosen Übergang von Physik zu Metaphysik im Sinn der traditionellen Ontologie behauptet haben, obwohl doch relativ leicht zu sehen ist, daß dieser Übergang direkt nicht zu vollziehen ist und obwohl sie es zuweilen selber sagen. Über die Objekte der Physik und die von ihr konstruierten Relationen sagt Dessauer: „Die Objekte selbst, zwischen denen die Relationen bestehen, besitzen wir nicht im Erkennen, wir glauben sie und benutzen ihre Symbole."[98] Dies ist präzise: in diesem Sinne „glaubt" der Physiker den Zeit- und Raumpunkt und errichtet auf diesem Fundament das System seiner mathematischen Relationen. Doch wenn dies richtig ist, dann läßt

[94] *Böhm* 159.

[95] Was Böhm im Grunde zu wissen scheint. An anderer Stelle sagt er: Begriffliche Begrenzung geschieht „eigentlich erst in der axiomatischen Formulierung". Für die „metaphysische Ganzheitsschau" gilt, daß sie „jeder Axiomatisierung und Systematisierung" vorausliegt (ebd. 170).

[96] *Mayer* (III) 437.

[97] Man muß hier den Begriff sehr weit nehmen. Die genannten Autoren bekennen sich zur Idee einer „philosophia perennis" aus dem Geist des Thomas von Aquin.

[98] *Dessauer* 424.

sich die Physik nicht als direkte Spezifikation einer Substanzontologie begreifen. Hans Mayer sagt in der „Schlußbewertung" seiner Darstellung von Thomas von Aquin, dieser sei „dem Ideal einer Totalwissenschaft am nächsten gekommen", er habe „im Unterschied zur Neuzeit von einem einheitlichen Philosophiebegriffe aus keine vom Ganzen losgelöste Arbeitsteilung, keine mit der philosophischen Grundidee unvereinbaren Einzelbauten, keine Entfremdung, nicht einmal in den Grenzbezirken, gekannt." [99]

Die bleibende, kaum gelöste Problematik einer ontologischen Fundierung der modernen Physik

Es ist die Idee einer bruchlosen Weltkonstruktion vom Geist bis hin zu den materiellen Details, die psychologisch so bezwingend wirkte, daß selbst Physiker vom Fach die „unvereinbaren Einzelbauten" nicht wahrnahmen, an denen sie doch dauernd mitwirkten. Inzwischen ist die Illusion einer „Totalwissenschaft" auf neuscholastischer Basis untergegangen. Sie hat ein Vakuum hinterlassen. Ich möchte abschließend skizzieren, wo mir die Probleme zu liegen scheinen, die seither ungelöst geblieben sind.

Wie bemerkt, kann die ontologische Fundierung der Physik von ihr selbst nicht geleistet werden. „Natur" im umfassenden Sinne ist nicht ihr Objekt, sondern lediglich Natur, insofern sie sich in metrisierbaren Relationen mathematisch erschließt. Diese Aspekthaftigkeit der Physik erscheint aber nur auf dem Hintergrund einer ontologisch reichhaltigen Natur *als* bloßer Aspekt. *Was ist dann die Natur selbst?* Diese Frage konnte die neuscholastische Philosophie in ihrem Kontext beantworten. Ohne von der Physik unabhängige Naturphilosophie ist sie aber nicht einmal mehr zu stellen, wie das Fehlen dieser Frage in der formalsprachlichen Wissenschaftstheorie zeigt, die ja nur die immanente Logik des bereits existierenden wissenschaftlichen Diskurses rekonstruiert, nicht aber seine ontologischen, pragmatischen oder normativen Voraussetzungen [100].

Zwei Dinge scheinen mir unerklärbar, wenn man die scholastische Ontologie ersatzlos streicht: einmal die Basis und dann die Spitze der Wissenschaftspyramide. Die Basis: das ist die Natur, das ontologisch-Reale. Die Spitze: das wäre die Metaphysik, das Zusammenlaufen der Linien in einem „analogatum primarium". Ich bin nicht der Meinung, daß man die Metaphysik mit dem Zusammenbruch traditioneller Ontologien der Ver-

[99] *Mayer* (III) 654.

[100] Gegen die formalsprachliche Eskamotierung des Naturbegriffs sagt Werner Heisenberg sehr treffend: „Aber die ganze Problematik taucht dann wieder auf an der Stelle, wo wir das mathematische Schema mit der Natur vergleichen. Denn irgendwo müssen wir von der mathematischen zur gewöhnlichen Sprache übergehen, wenn wir etwas über die Natur aussagen wollen", in: *W. Heisenberg*, Der Teil und das Ganze, München 1973, 162.

gessenheit überantworten sollte. Dies hätte zur Folge, daß bestimmte Fragen überhaupt nicht mehr gestellt und rational beantwortet werden können. Statt dessen sinken sie in die Unkontrollierbarkeit der Populärwissenschaft ab, wo sie gleichwohl großen Einfluß haben (vielleicht mehr, als die akademische Philosophie jemals für sich in Anspruch nehmen konnte). Die traditionelle Metaphysik hatte eine doppelte Funktion: sie synthetisierte das auseinanderstrebende Detailwissen der Einzeldisziplinen und verkoppelte es mit dem Selbstverständnis des Menschen, derart, daß eine jedem Menschen zugängliche Alltagsintuition auf den Begriff gebracht werden konnte: die Welt umgibt uns schließlich nicht als die nachträgliche Summe unzusammenhängenden Detailwissens oder als das schlechthin Andere, das erst mühsam mittels künstlicher Vorrichtungen über den Graben der Subjekt-Objekt-Spaltung herübergeschafft werden müßte. Vielmehr sind wir, indem wir bei uns selbst sind, zugleich bei der Welt, und indem sich uns die Dinge als Vielfältige zeigen, synthetisieren wir sie immer schon zu einer Einheit, die freilich implizit bleibt. Die Explikation dieser Formen von Einheit war die traditionelle Aufgabe der Metaphysik.

Die neuscholastische Metaphysik synthetisierte die Vielheit der Disziplinen mittels eines dinghaft verstandenen Substanzbegriffs, der versagte, sobald die neuzeitliche Erfahrung sich in die Bereiche von Subjektivität, Freiheit, Geschichtlichkeit einerseits, und Natur als funktionalen, berechenbaren Zusammenhang andererseits ausdifferenziert hatte. Damit war aber auch die Subjekt-Objekt-Identität (die immer nur analog, nicht univok gedacht wurde wie im deutschen Idealismus) in Frage gestellt; denn was sie verbürgen sollte, die dem menschlichen Geiste und dem Gegenstand gleichermaßen gegenwärtige „Wesensform", war ja gerade durch die Erfahrung der Geschichtlichkeit verflüssigt und relativiert oder durch die Funktionalisierung mathematischer Begriffe verdrängt. Darüber konnte man sich zu Beginn noch hinwegtäuschen. Newton identifizierte selbst noch die „causa formalis "mit der „causa mathematica"[101], wie das auch Thomas schon getan hatte[102]. Der Unterschied ist nur der: die Mathematisierung der Welt, die Thomas oder Aristoteles vor Augen hatten, bezog sich auf äußerliche quantitative Bestimmungen der Materie, die als bloße Momente an dinghaft vorgestellten Einzelsubstanzen verstanden wurde. Newton dagegen hatte überhaupt keine solchen dinghaft verstandenen Einzelsubstanzen im Blick. Die „lex tertia" z. B. („actio = reactio") bezieht sich auf das Abstraktum „Kraft", nicht auf dinghaft vorkommende Seiende. Dementsprechend war die Identifikation von causa formalis und causa mathematica eine

[101] Nach *Mayer* (I) 63; 411.
[102] Nach *Mayer* (III) 436.

uneigentliche Sprechweise[103]. Ernstlich haben mathematische und Wesensform nichts gemeinsames mehr: die mathematische „Form" verkoppelt Prozesse und Zustände; in keinem Fall aber drückt sie den „Typus" oder das „Wesen" des Einzeldings aus, daher kann sie auch nicht dessen Ganzheitlichkeit oder zweckhafte Übereinstimmung verbürgen oder das „Verlangen der Materie nach eidetischer Vollendung"[104] erklären. All diese Vorstellungen sind der mathematischen „Form" fremd. Das heißt aber: die Überbrückung der Subjekt-Objekt-Spaltung mißlingt der scholastischen Metaphysik, insofern der Formbegriff nicht mehr einfach auf die physikalisierte Welt bezogen werden kann. Damit leistet aber diese Metaphysik das gerade nicht mehr, was sie leisten sollte: die Überbrükkung der Disziplinen und die Überbrückung des Gegensatzes von Ich und Welt.

Läßt man diese Gegensätze auf sich beruhen, weil man ihre Überbrükkung aus ideologiekritischen, sprachanalytischen oder rein szientistischen Gründen für unmöglich hält, dann ergibt sich eine Situation des metaphysischen Wildwuchses, dem mit keinen Mitteln mehr zu steuern ist. So sind z. B. die neuentdeckten physikalischen Effekte in Synergetik und Chaostheorie von einem breiten metaphysischen Hof umgeben, den manche Autoren ein „neues Paradigma" nennen[105]. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß der zentrale Begriff der „Selbstorganisation", der dieses „neue Paradigma" zusammenhalten soll, je nach Bezug einen anderen Inhalt hat: auf der physikalischen Ebene bezeichnet er das nichtlinear-rückgekoppelte Sich-Hochverstärken mikrophysikalischer Fluktuationen, die so den Anstoß zu Strukturbildung geben. In der Biologie bezeichnet er die (relative) Autonomie des Lebens gegenüber seiner Umwelt. In der Anthropologie schließlich deckt er sich mit Begriffen wie „Freiheit", „Spontaneität", „Geschichtlichkeit" und in der religiösen Sphäre bezeichnet das „Selbst" jenes Absolute, das auch die östlichen Religionen so genannt haben[106].

Mit der strengen wissenschaftlichen Elle gemessen, bricht die Einheit dieses neuen „Paradigmas" in ebensoviele disjunkte Sprachspiele auseinander, die doch mit seiner Hilfe verbunden werden sollten; denn der bloß analogische Charakter des Selbstorganisationsbegriffes verhindert, daß im naturwissenschaftlichen Sinne von einer Einheit der Disziplinen gesprochen werden kann. Auf der anderen Seite würde ein rigides Bestehen auf den Differenzen dieser Sprachspiele das zum Verschwinden bringen, was jetzt mit einem gewissen Recht die Faszination solcher umfassenden

[103] Sie findet sich allerdings schon bei Aristoteles selber, z. B. in: Physik 194b26–29. Es ist aber klar, daß es sich an dieser Stelle um einen uneigentlichen Sprachgebrauch handelt.

[104] Nach *Mayer* (III) 80.

[105] So z. B. in: Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus. Hrsg. *J. Schmidt.* Frankfurt 1987.

[106] Um nur *ein* typisches Beispiel für solche Begriffsverwirrung zu nennen: *E. Jantsch*, Die Selbstorganisation des Universums, München ⁴1988.

Weltinterpretationen ausmacht: die Analogien, die nämlich zwischen weit entfernten Disziplinen ganz offensichtlich bestehen.

Die Metaphysik war einstmals der Ort, wo solche „Seinsanalogien" rational diskutiert werden konnten. Die Neuscholastik hätte, wenn sie als funktionierender Diskurs noch existieren würde, nicht die geringsten Schwierigkeiten, dieses „neue Paradigma der Selbstorganisation" zu integrieren; denn erstens verfügte sie über einen stimmigen Begriff von „Analogie", währenddessen die modernen Selbstorganisationstheoretiker immer so tun müssen, als würden sie sich im Bereich strenger wissenschaftlicher Univozität bewegen. Zweitens verfügte sie mit den Begriffen von Form, Entelechie, Selbstbewegung usw. über Prinzipien, die das „Selbst" in „Selbstorganisation" mit wirklichem Inhalt füllen konnte, während die Selbstorganisationstheoretiker immer gezwungen sind, aus ihren formalen, ontologisch wenig tragfähigen Konstrukten einen Gehalt herauszupressen, der nicht entfernt hinreicht, das zu erklären, was sie erklären möchten (nämlich alles).

Man hätte aber den traditionellen Substanzbegriff verändern oder ersetzen müssen, wenn die klassische Seinslehre ihre Rolle als ontologische Basis und als metaphysischen Abschluß der modernen Physik spielen wollte. Dies wäre durchaus möglich gewesen: Die Ontologie Béla Weissmahrs[107], die auch zunächst am Neothomismus ansetzte, änderte die Fundamente zwar nicht primär, um die Naturwissenschaften zu integrieren, sondern weil der Autor die Substanzontologie für unfähig erachtete, Personalität und Geschichtlichkeit einzuholen, aber sein kräftig modifizierter Neothomismus würde – wie man zeigen kann – fähig sein, alle hier aufgewiesenen Aporien zu vermeiden: durch klare Unterscheidung des metaphysischen und naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzips, durch eine deutliche Aufwertung der Relationskategorie, durch die Art, wie der Begriff der Notwendigkeit aus der essentialistischen Engführung herausgenommen wurde usw. Leider wurde dieser Ansatz nicht über eine rudimentäre Anbindung an die Naturwissenschaften hinaus entwickelt und auch sonst gibt es kaum Schriften, die dies versuchen.

Daher kommt es, daß ontologische und metaphysische Fragen der Naturwissenschaft heute meist dem Zufall in Form des populärwissenschaftlich-pseudometaphysischen Wildwuchses überlassen werden. Für die Theologie ist dies äußerst gefährlich. Entweder sie akzeptiert den Szientismus als Schicksal, dann kann sie den Schöpfungsglauben nicht mehr mit der verwissenschaftlichten Natur ins Verhältnis setzen. Eine rein physikalisch interpretierte „Natur" besteht ausschließlich aus funktionalen und metrisierten Relationen. In diesen können kein „summum bonum", kein Endzweck, kein „unbewegter Beweger" oder irgendwelche

[107] *B. Weissmahr*, Ontologie, Stuttgart 1985; *ders.*, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart, 1983.

„vestigia Dei" vorkommen, an die die Rede vom Schöpfergott anknüpfen könnte. Der christliche Schöpfungsglaube regrediert, wenn dies akzeptiert wird, auf ein privattrotziges Dennoch-Gefühl sektenhaften Charakters. Oder die Theologie wirft sich auf die pseudometaphysischen, populärwissenschaftlichen Vermittlungsmodelle, dann gerät sie in Gefahr, unseriös zu werden[108].

Soll der Schöpfungsglaube verantwortlich ausgesagt werden, so kann er auf eine philosophische Vermittlung mit der Physik nicht verzichten. Ich habe nicht den Eindruck, daß diese Vermittlung im Raum christlicher Theologie überzeugend gelungen wäre.

Die neothomistische Naturphilosophie war, je mehr sie sich mit ad-hoc-Konstruktionen zur Rettung ihrer Prinzipien beladen hatte, von Jahr zu Jahr antiquierter, ja lächerlich erschienen. Sie wirkte bald wie eine baufällige Brücke ohne Geländer, so daß mancher bei ihrer Benutzung in die Tiefe stürzte. Als die alte Brücke schließlich unter ihrem eigenen Gewicht zusammenbrach, empfand mancher wohltätige Befriedigung. Doch wer, frage ich, hat seitdem noch den Fluß überquert?

[108] Dies scheint mir die Gefahr bei: *J. Moltmann*, Gott in der Schöpfung, München 1985 oder bei *St. N. Bosshard*, Erschafft die Welt sich selbst? Freiburg 1985. Beide Autoren rekurrieren anstelle eigener (natur)-philosophischer Vermittlungsleistungen auf populärwissenschaftliche Extrapolationen, Moltmann sogar auf Fritjof Capras „Tao der Physik" (!)

ThPh 68 (1993) 52–81

Die Aktualität der Metaphysik

Perspektiven der deutschen Gegenwartsphilosophie

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Es fehlt zwar auch heute nicht an Autoren, die unter Berufung auf ein nachmetaphysisches Zeitalter oder die bereits angebrochene Postmoderne oder den ‚linguistic turn', jeder Art von Metaphysik den Abschied geben möchten, doch findet eine solche Befassung mit dem Metaphysikproblem im Gestus der Verabschiedung heute nicht mehr eo ipso ungeteilte Zustimmung[1]. Mittlerweile wird nämlich wieder deutlicher gesehen, daß sich durchaus auch ernstzunehmende Argumente für eine bleibende Aktualität metaphysischen Denkens ins Feld führen lassen. Dies soll im folgenden an Überlegungen von Honnefelder, Spaemann, Geyer und Wiehl verdeutlicht werden:

1. *Die Aktualität des scotischen Metaphysiktyps* (Honnefelder)

In den letzten Jahrzehnten hat man eine Reihe von Versuchen unternommen, die thomanische Metaphysik mit dem Denken der Moderne zu vermitteln, erinnert sei nur an diesbezügliche Versuche von Maréchal, Lotz und Coreth, die in der Regel unter dem Titel Transzendentalthomismus subsumiert werden. Honnefelder geht insofern andere Wege, als er zum einen von der scotischen Metaphysik ausgeht und zum anderen ausdrücklich dem ‚linguistic turn' Rechnung zu tragen sucht, der bei den eben genannten klassischen Arbeiten aus dem Bereich des Transzendentalthomismus noch nicht im Blick war bzw. noch überhaupt nicht im Blick sein konnte. Insofern ist auch Honnefelders Sicht der Philosophiegeschichte eine andere. Entscheidend ist für ihn nicht mehr die Achse Thomas-Kant, sondern die Achse Scotus-Kant-Tugendhat. Er greift also das Dreiparadigmenschema auf, verwendet es nun aber nicht, wie es in der Regel geschieht, in metaphysikkritischer Absicht, sondern versucht, es für die Metaphysik im positiven Sinn fruchtbar zu machen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die These von Tugendhat, der Versuch einer philosophischen Universalwissenschaft, wie sie seit Aristoteles mit dem Programm der Metaphysik verbunden ist, sei heute nur in Form einer formalen Semantik durchführbar. Im Gegensatz zu Tugendhat greift er allerdings nicht auf Aristoteles selbst zurück, sondern geht von einem bestimmten Typ von Aristotelesrezeption aus, der sich in der mittelalterlichen Philosophie herausgebildet hat. Faktisch sind ja zwei Lesearten der aristotelischen Metaphysik möglich. Man kann deren Frage

[1] Deutlich erkennbar ist das etwa an der Habermas-Henrich-Kontroverse. Vgl. hierzu *Vf.*, Das unerledigte Metaphysikproblem, in: ThPh 65 (1990) 31–68.

nach der Welt im ganzen einmal verstehen als Frage nach dem ‚on' als jenem Prädikat, das alles umfaßt, weil es von allem aussagbar bzw. in allen Aussagen enthalten ist, man kann sie aber auch verstehen als Frage nach der ‚ousia' als dem ersten und im ausgezeichneten Sinne Seienden, von dem alles andere Seiende abhängt. Scotus kommt nun das Verdienst zu, im Gegensatz zu Thomas die erste Lesart favorisiert und systematisch ausgearbeitet zu haben, was auch für die Folgezeit wichtig wurde. Denn vermittelt über Suárez und Wolff, wurde die scotische Problemlösung auch für Kants Versuch maßgeblich, das Programm der Ontologie unter den Bedingungen des Bewußtseinsparadigmas einzulösen. Von daher läßt sich nach Honnefelder ein struktureller Zusammenhang rekonstruieren zwischen dem Gegenstand- und Weltbegriff des Duns Scotus, der Kantischen Transformation des scotischen Ansatzes und der Tugendhatschen Wiederaufnahme desselben im Programm einer formalen Semantik.

Was Scotus angeht, so stellt dieser zunächst mit Berufung auf die aristotelische Gegenstandsbestimmung der Ersten Philosophie in Met IV, 1 klar, nach der Welt als Seiendem im ganzen lasse sich nur fragen, wenn man nach dem Seienden als Seienden frage. Unter den gegenwärtigen Bedingungen unseres Erkennens könne dies aber nur bedeuten, daß man nach dem Seienden als jenem Prädikat fragt, das in allen anderen Prädikaten enthalten ist und als allgemeinstes von allen aussagbar ist. Metaphysik kann also ihm zufolge nicht gedacht werden als Wissenschaft von einem ersten Seienden, sondern lediglich als „Wissenschaft von ‚Seiend' als einem Ersterkannten"[2]. Sie ist mit andern Worten nicht Theorie des Transzendenten, sondern lediglich Theorie des Transzendentalen.

Die Notwendigkeit eines solchen ganzheitstheoretischen Ansatzes läßt sich zunächst von daher verständlich machen, daß selbst im Falle der unmittelbaren oder mittelbaren Zugänglichkeit eines ersten ausgezeichneten Seienden der Zusammenhang mit dem ihm folgenden Seienden nur denkbar ist, wenn ‚Seiend' als ein dem ersten und den folgenden Gliedern gemeinsames Prädikat gedacht wird. Selbst kontradiktorische Extreme wie die der Relation von Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Gott und Geschöpf lassen sich überhaupt nicht denken, wenn nicht ein gemeinsames Minimalmoment vorausgesetzt wird, das die einzelnen Relate aufeinander beziehbar macht.

Wichtig zum Verständnis des scotischen Metaphysikkonzepts ist des weiteren, daß ‚Seiend' zwar eine über die Gattungsallgemeinheit hinausgehende, übergroße Gemeinsamkeit hat, ihm aber weiterhin der Charakter eines gemeinsamen Prädikats zukommt. Solche transgenerische

[2] *L. Honnefelder,* Der Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Philosophie und in der formalen Semantik der Gegenwart. Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie, in: Die Gegenwart Occams. Hrsg. *W. Vossenkuhl / R. Schönberger.* Weinheim 1990, 369–382, 370.

Prädizierbarkeit impliziert, daß wir es hier mit einem Prädikat völlig eigener Art zu tun haben. Im Hinblick darauf, daß ‚Seiend' die Sache an ihr selbst trifft, jedoch nur die jeweilige realitas und nicht deren je bestimmten inneren Modus, nennt Scotus seinen Begriff real, aber unvollkommen. Konkret bedeutet das: Wenn wir die Prädikate, durch die wir Gegenstände unserer Welterfahrung in ihrem Was bestimmen, auf ihren Gehalt hin untersuchen, dann erweist sich ‚Seiend' als das stets mitausgesagte Prädikat. Es handelt sich hier also um eine Bestimmung, die in jedem washeitlichen Prädikat enthalten ist. Als erste, schlechthin einfache Bestimmung ist sie einerseits immer schon bekannt und durch nichts Bekannteres zu erläutern. Andererseits ist sie aber als eine alle inhaltliche Bestimmungen übersteigende, rein formale Bestimmtheit inhaltlich notwendig unbestimmt und leer. Trotzdem können wir insofern von der bestimmtesten Bestimmtheit sprechen, als in ihr „die Vielheit und Verschiedenheit des prädikativen ‚Ist' seine Einheit besitzt"[3].

Was sich hinter jener ersten, schlechthin einfachen und deshalb nicht definierbaren formalen ratio verbirgt, läßt sich weiter verdeutlichen, wenn man fragt, wovon jene ratio mit Sicherheit nicht aussagbar ist. Unter der Prämisse, daß ‚Nichtseiend' dasjenige ist, was nicht nur faktisch nicht ist, sondern nicht einmal sein kann, kann ‚Seiend' als dasjenige bestimmt werden, „dem sowohl das Sein im Denken wie außerhalb des Denkens nicht widerstreitet"[4]. Auf diese Weise gewinnt man „ein(en) Sinn von ‚Seiend', der nicht nur das ‚ist' der kategorialen Prädikaten, sondern auch der Identitäts- und Existenzsätze betrifft"[5] und seinen Niederschlag findet in dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch. Denn wenn etwas aufgrund seiner Gehalte widersprüchlich ist, ist es weder Subjekt möglicher Prädikation, noch ist es mit sich identisch oder kann in irgendeinem Sinn existieren. Positiv ergibt sich: Was ‚Seiend' in seiner transkategorial gemeinsamen und univok aussagbaren Bedeutung festhält, ist „das allen drei Weisen des ‚ist' gemeinsame formale Moment der Affirmierbarkeit, das jedem zukommt, das in sich selbst bestimmt, mit sich identisch und auf Existenz beziehbar ist"[6].

Auf diese Weise läßt sich, wie Honnefelder resümiert, eine Bedeutung der Einheit des Vielen gewinnen, die „an dem Sinn ansetzt, der im ‚ist' unserer elementaren assertorischen Sätze greifbar wird"[7]. Bei jeder Rede von einzelnem Seienden oder einem ausgezeichneten Seienden ist dieser Sinn von ‚Seiend' immer schon vorausgesetzt. Gleichzeitig wird damit deutlich: „Nicht weil ich das erste Seiende, sondern weil ich jedes Seiende

[3] Ebd. 371.
[4] Ebd. 372.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd. 373.

als Seiendes erfasse, ist mir Seiendes im ganzen und damit möglicherweise auch transzendentes Seiendes erschlossen“ [8].

Problematisch an dem scotischen Ansatz ist für neuzeitliches Denken allerdings die Annahme, daß Begriff und Wirklichkeit einander entsprechen. Kant nimmt denn auch Abschied von einem solchen Konzept eines noetisch-noematischen Parallelismus, ohne deshalb den ontologischen Rekurs auf die Welt im ganzen für überflüssig und dessen Einlösung durch eine formale Bestimmung von Seiendheit bzw. Realität als Gegenständlichkeit für unplausibel zu halten.

Zunächst ist nämlich auch unter den Prämissen der Kantischen Erkenntniskonzeption klar: Die objektive Gültigkeit der Erkenntnis macht es erforderlich, die Anschauung des Gegenstandes von seinem Ansichsein zu unterscheiden und dem Gegenstand als Erscheinung einen Gegenstand als Noumenon zuzuordnen. Mangels intellektueller Anschauung kann es sich hier nur um den gänzlich unbestimmten „Gedanke(n) von Etwas überhaupt“ [9] handeln. Gleichwohl ist ein solcher Grenzbegriff unverzichtbar, um den Gegenstand als ein identisches, vom Denken unabhängiges Etwas denken zu können.

Der Einheit des Ich-denke entspricht also „eine Einheit des Objekts, zumindest in Form des ‚gedachten X‘ eines ‚transzendentalen Gegenstandes‘“ [10].

Weiterhin gilt: „Als objektiv gültig kann nur dasjenige Etwas gedacht werden, das nicht nur denkbar ist, sondern auch existieren kann“ [11], mithin nicht bloß logisch, sondern auch real möglich ist. Insofern der Umkreis des real Möglichen aber nur unserer Erfahrung entnommen werden kann, ergibt sich, daß die objektive Gültigkeit unserer Begriffe strukturell analog zu dem scotischen Ansatz interpretiert werden muß als Übereinstimmung bzw. Nichtrepugnanz des gedachten Etwas mit bzw. gegenüber den Prinzipien der Erfahrung.

Wichtig ist vor allem, daß eine Entsprechung besteht zwischen dem, was Scotus ‚Seiend‘, und dem, was Kant ‚objektive Realität‘ nennt. Objektive Realität hat nämlich, wie Honnefelder unter Berufung auf G. Martin hervorhebt, den Status des allgemeinsten ontologischen Terminus der Kantischen Philosophie. Entsprechend verbindet sich mit diesem Terminus analog dem scotischen ‚Seiend‘ dasjenige, „was die Momente von Sachheit ..., Identität und Existenz übergreift“ [12] und ihnen zugleich zugrundeliegt. Festmachen läßt sich objektive Realität auch an dem einfachen Moment der Setzbarkeit, das in der logischen Relation der Nichtrepugnanz in gleicher Weise zum Tragen kommt wie in der Prä-

[8] Ebd.
[9] *I. Kant*, KrV 253.
[10] *Honnefelder*, Gegenstands- und Weltbegriff 374.
[11] Ebd.
[12] Ebd.

dikation und im Existenzurteil. Wie die Seiendheit des scotischen Ansatzes ist die objektive Realität ein Implikat von Prädikaten. Sie ist nämlich „dasjenige, was in jeder Erkenntnis von Welt miterkannt bzw. ausgesagt wird und sie – in der Regel unthematisch – auf Welt bezieht“ [13].

Ebenso wie die scotische Problemlösung kritischen Bedenken seitens der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie ausgesetzt war, ist auch die bewußtseinsphilosophische Problemlösung ihrerseits Bedenken ausgesetzt seitens der Sprachphilosophie. Bestand im ersten Fall das Problem darin, daß die Intentionalität der Erkenntnis einfach vorausgesetzt wurde und deren ontologisches Korrelat, der Bereich der Gegenstände, mit einer aus sich bestehenden Wesensordnung abgestützt wurde, so läßt sich gegen die von Kant entwickelte Problemlösung einwenden, hier werde der Anschauungscharakter der Erkenntnis einfach vorausgesetzt und die Objektivität der Erkenntnis mit der Invarianz des apriorischen Ich-denke begründet, ohne daß man der sprachlichen Vermittlung alles Erkennens Rechnung trägt. Versucht man aber, dieses Vermittlungsproblem zu berücksichtigen, so sieht man sich mit der berühmten These Quines konfrontiert, die Frage nach der Realität sei eine Frage der ontologischen Festlegung der jeweiligen Theorie, die im Endeffekt darauf hinausläuft, daß das Problem der Referenz unerforschlich ist. Denn so wenig es unter Quineschen Prämissen ein gemeinsames, den verschiedenen Theorien gegenüber neutrales Schema der Zeichenverwendung gibt, so wenig gibt es hier auch die Welt als ein durch dieses Schema repräsentiertes noumenales Etwas. Gegen eine solche These, die sich übrigens mit Thesen deckt, die im französischen Neostrukturalismus vertreten werden, kann nun aber mit Tugendhat eingewandt werden, daß die natürliche Sprache in ihrer Semantik einen Gegenstandsbezug impliziert, „der als fundamental und universal festgehalten werden kann und muß, weil er rein formaler Natur ist“ [14].

Honnefelder verweist hier auf Tugendhats Analyse singulärer prädikativer Sätze, von denen gilt, daß sie dann wahr sind, wenn der generelle Terminus auf den Gegenstand zutrifft, für den der singuläre Terminus steht. Dieser Gegenstandsbezug aber „konstituiert sich durch Zeichenverwendung in Wahrnehmungssituationen“ [15]. Dabei gilt: Durch singuläre prädikative Aussagen ist nur das „identifizierbar ..., was durch ein sortales Prädikat charakterisiert und raumzeitlich lokalisiert werden kann“ [16]; Gegenständlichkeit kommt mithin nur demjenigen Gegenstand zu, „der als ein bestimmtes Was von anderen Washeiten abgegrenzt ist

[13] Ebd. 375.
[14] Ebd. 376.
[15] Ebd.
[16] Ebd.

und an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle anwesend sein d. h. existieren kann"[17].

An dieser Auskunft ist nach Honnefelder nicht nur bemerkenswert, daß hier „Realität ... als eine Identifizierbarkeit erscheint, die sich in der formalen Relation eines Was auf aktuelle Existenz äußert"[18], wichtig daran ist auch, daß diese Idenfitizierbarkeit eine Bezugnahme auf eine Allheit einschließt. Nur wenn ich nämlich sagen kann, welches von allen gemeint ist, kann ich auf das einzelne Bezug nehmen. Identifizieren erweist sich, so gesehen, als „Einordnen durch Verschränkung zweier geordneter Mannigfaltigkeiten, nämlich eines bestimmten unter ein Sortal fallenden Gegenstandsbereichs und eines objektiven Raum-Zeit-Systems"[19].

Wenn man nun nicht nur ‚intern' nach der Existenz des einzelnen Gegenstandes innerhalb eines bestimmten Gegenstandsbereichs fragt, sondern ‚extern' nach der Existenz des Gegenstandsbereichs und des weiteren diese Frage über die durch Gattungsprädikate abgrenzbaren Gegenstandsbereiche hinaus ausdehnt, so gelangt man zum Bereich der Gegenstände überhaupt. Honnefelder stellt nun klar: Wenn ich von dem Bereich der Gegenstände überhaupt rede, dann bediene ich mich eines Grenzbegriffs. Einerseits ist ein solcher Begriff unverzichtbar, denn bei der Bestimmung der durch Gattungsprädikate abgrenzbaren Gegenstandsbereiche ist er immer schon vorausgesetzt. Andererseits kann er selbst in seinem Wahrheitsanspruch nicht mehr in derselben Weise aufgewiesen werden, wie die eingegrenzten Gegenstandsbereiche. Es bleibt in diesem Fall nur der Aufweis durch Rekurs auf den Zusammenhang von interner und externer Existenz. ‚Gegenstand' wäre rebus sic stantibus als dasjenige zu bestimmen, „was Korrelat eines veritativen ‚ist' sein kann"[20], anders ausgedrückt, es wäre das, „was der Eingliederung in den Kontext wahrheitsfähiger Sätze nicht widerstreitet"[21]. Unter der Voraussetzung, daß das Minimalmoment der Identifizierbarkeit und Prädizierbarkeit innerhalb der Grundstruktur wahrheitsfähiger Sätze auch für Zahlen und Klassen gilt, ließen sich auch diese – über raumzeitliche Gegenstände hinaus – als abstrakte Gegenstände betrachten. Eine Frage betrifft allerdings die Beziehung des abgrenzbaren Was auf aktuelle Existenz: Muß man, wie Tugendhat annimmt, davon ausgehen, daß die vom Existenzquantor nicht erfaßte individuelle Existenz mit dem raumzeitlichen Anwesendsein identisch ist oder ist die raumzeitliche Anwesenheit „nur die Weise, wie sich für materielle Dinge ihre actualitas ... ausweist"[22], wie

[17] Ebd.
[18] Ebd.
[19] Ebd.
[20] Ebd. 377.
[21] Ebd.
[22] Ebd.

Geach annimmt? Wichtig aber ist vor allem: Sofern man mit Kripke davon ausgehen kann, daß die zur Konstitution von Realität als Referenz führende Identifikation nur über Sortalprädikate erfolgt, die ein unbeliebiges Ensemble von Eigenschaften meinen, stellt sich auch bei dem dritten Modell „die Frage nach der Konstitution dieser Unbeliebigkeit, nach ihrem ontologischen Status und ... ihrer Zugänglichkeit“ [23].

Soviel zu Honnefelders Rekonstruktionsversuch, dessen Ertrag sich so zusammenfassen läßt: Metaphysik, diese Einsicht ist mit Scotus greifbar, darf nicht länger verstanden werden als inhaltliche Universalwissenschaft, die aus der Erkenntnis eines Ersten und Ganzen alles andere zu deduzieren vermag. Vielmehr hat sie der Tatsache Rechnung zu tragen, daß unsre Erkenntnis an den Ausgang von der Sinneserfahrung gebunden und durchgehend sprachlich vermittelt ist. Will sie den menschlichen Gegenstands- und Weltbezug aufklären, so ist das folglich nur dadurch möglich, daß sie dessen erkenntnismäßige und sprachliche Präsuppositionen in einer Analyse aufklärt, die im weiten Sinn als transzendental bezeichnet werden kann. Zentral ist in diesem Zusammenhang die Untersuchung der assertorischen Sätze. Hierbei stößt man nämlich als letztes analytisches Moment auf das Moment des veritativen ‚ist‘, in dem das ‚ist‘ der kategorialen Prädikation und der Identität zusammenkommen. Formal läßt sich dieses Moment weiter explizieren als „die Nichtrepugnanz eines Was zur Existenz, als der Bezug dieses Was auf den Kontext unserer Erfahrung und bzw. als seine Anschließbarkeit an die wahrheitsfähigen Sätze“ kurz: als die „Gegenständlichkeit des Gegenstandes, die aller kategorialen Differenzierung vorausgeht“ [24]. In dieser formalen Struktur des Gegenstandes ist gleichzeitig auch ein bestimmter Weltbegriff impliziert. Das Seiende als Seiendes zu erfassen bedeutet nämlich zugleich, das Seiende im Ganzen zu erfassen. Ebenso erweist sich auch in der Analyse der Bezugnahme unseres Erkennens auf Gegenstände von objektiver Realität durch Kant und in der Analyse der Identifizierung von Gegenständen im Rahmen der formalen Semantik ein solcher Rekurs auf eine Allheit als notwendig. „Mit der Einheit des Gegenstandes erscheint also auch die Einheit eines Ganzen, mit dem Seienden als Ganzen auch das Seiende im Ganzen“ [25]. Diese Analyse der Struktur unseres Gegenstands- und Weltbezugs macht nach Honnefelder auch verständlich, warum das Thema der Metaphysik in einer Vielfalt von Metaphysiken seine Behandlung findet. Das Letzte und Ganze, das machen die beiden Grenzbegriffe des Gegenstandes überhaupt bzw. der Allheit der Realität deutlich, wird immer nur im Ausgang von einer je be-

[23] Ebd.

[24] Ebd. 378.

[25] *L. Honnefelder*, ‚Einheit der Realität‘ oder ‚Realität als Einheit‘ – Metaphysik als Frage nach der Welt im Ganzen, in: Einheit und Vielheit. Hrsg. *O. Marquard*. Hamburg 1990, 72–84, 83.

stimmten Erkenntnis zugänglich. Von daher wird verständlich, warum sich das Verstehen der einen Welt in einer Mehrheit von Zugangsweisen und Deutungsrahmen vollzieht. Trotzdem haben wir es hier nicht einfach mit Heterogenität zu tun. Realität tritt vielmehr in dem Maß als Einheit in Erscheinung als sie sich „für eine Mehrheit von unterschiedlich ansetzenden Deutungen als der gleichermaßen unverzichtbare Grenzbegriff erweist“[26]. Zugleich ergibt sich aus der wechselseitigen Beziehbarkeit und Kritisierbarkeit dieser Mehrheit von Deutungen, wie Realität verstanden werden muß: nicht als eine dem Vielen gemeinsame Natur, sondern als eine ihm je verschieden eigene formale Bestimmtheit.

2. *Die Aktualität einer Metaphysik des Selbstseins* (Spaemann)

Während Honnefelder die Anschlußfähigkeit der klassischen Metaphysik an die Theoriediskussion der Moderne herauszuarbeiten sucht, plädiert Spaemann aufgrund von modernitätskritischen Überlegungen für einen Rückgriff auf die klassische Metaphysik. Nicht daß er die unbestreitbaren Verdienste der Moderne einfachhin leugnen wollte, aber den Anspruch, den das moderne Bewußtsein s. E. zwangsläufig erheben muß, philosophia prima zu sein[27], den weist er ab. Denn zu offenkundig sind für ihn die Krisenphänomene der Moderne. Auch wenn es nicht möglich ist, Spaemanns kritische Sicht der Moderne hier im einzelnen zu entfalten, seien wenigstens die wichtigsten der von ihm herausgestellten Krisenphänomene der Moderne genannt.

Zunächst einmal diagnostiziert er in der Moderne ein Schwanken zwischen einem seinslosen Spritualismus und einem geistlosen Materialismus[28]. Einerseits wird nämlich die Natur in der Moderne spiritualistisch depotenziert, indem sie nur noch als Konstrukt und Manipulationsobjekt einer weltlosen Subjektivität gesehen wird, auf der anderen Seite wird der Geist naturalistisch reduziert, indem er als Evolutionsprodukt und materieller Aggregatzustand ganz in den Naturzusammenhang zurückgenommen wird. Des weiteren konstatiert er einen gewaltsamen Umgang mit der menschlichen und außermenschlichen Natur. Als Begründung gibt er an: Noch nie wurden so viele Tier- und Pflanzenarten bedenkenlos vernichtet, noch nie wurden Tiere in so großer Zahl zu Versuchszwecken schwersten Leiden unterworfen, noch nie wurden Zerstörungswaffen von vergleichbarem Ausmaß produziert und noch nie wurde auch die Vergegenständlichung des Menschen weiter getrieben, man denke nur an die gewaltsame Verlängerung des menschlichen Lebens mit den Mitteln der modernen Medizin oder die „Zerstörung der menschlichen Zeitge-

[26] Ebd. 84.
[27] Vgl. *R. Spaemann*, Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 6.
[28] Vgl. *R. Spaemann*, Glück und Wohlwollen, Stuttgart 1989, 209.

stalt durch Retortenzeugung"[29]. Als problematisch wertet er drittens auch die hypothetische Denkform, die über die Wissenschaft im engeren Sinne hinaus zu einem Grundzug des modernen Bewußtseins geworden ist, weil sie sie von der prinzipiellen Revidierbarkeit aller theoretischen Konzepte und praktischen Entscheidungen ausgeht und sich daher gegen jede Form von letzter Festlegung wendet. Deutlich artikuliert sich diese Denkform etwa in der Philosophie des kritischen Rationalismus[30]. Als ebenso problematisch erachtet er schließlich viertens eine funktionalistische Denkweise, die nicht mehr an dem An-sich einer Sache interessiert ist, sondern nur noch daran, in welchem funktionalen Zusammenhang sie steht und durch welche Äquivalente sie in dieser Funktion gegebenenfalls ersetzt werden kann[31]. Einschlägig ist hier vor allem der Systemfunktionalismus Luhmannscher Prägung.

Neben diesen verschiedenen Krisensymptomen glaubt Spaemann noch eine spezifische Grenzerfahrung der Moderne ausmachen zu können. Das ökologische Bewußtsein, so schreibt er, lasse erstmals die Realisierung des Projekts der Moderne zweifelhaft werden, das für ihn ein „Projekt progressiver Naturbeherrschung durch despotische Vergegenständlichung der Natur"[32] ist. Die Ausdehnung der menschlichen Herrschaft über die Natur habe nämlich „auf Grenzen geführt, Grenzen, von denen wir annehmen müssen, daß sie definitiv sind"[33].

Beides zusammen, die eben genannten Krisensymptome der Moderne und die Grenzerfahrung der Moderne machen es nach Spaemann nun zwingend, über den Horizont der Moderne hinauszugehen und die grundlegende Einsicht der klassischen Metaphysik wieder in ihr Recht zu setzen, die besagt, Sein meint allererst Selbstsein und nicht Gegenständlichkeit. Spaemann versucht diesen Rückgriff auf die Seinsthematik der philosophischen Tradition nicht zu legitimieren mit den Mitteln einer Philosophie nach dem Schulbegriff, sondern mit den Mitteln einer Philosophie nach dem Weltbegriff. Grundlegend für seine Argumentation ist die These: Die theoretisch unentscheidbare Frage nach dem, was in Wahrheit ist, wird an jenem Punkt entschieden, wo Metaphysik und Ethik ursprünglich eins sind, im Gewissen. Denn das Erwachen zur Wirklichkeit geschieht dort, wo uns die Wirklichkeit der Person mit unbedingtem Anspruch entgegentritt, und zwar ist es, wie die Gewissenserfahrung deutlich macht, in diesem Fall nicht so, daß sich zuerst die Wirklichkeit enthüllt, um dann Achtung zu fordern, sondern erst unter diesem Anspruch, dem Faktum der Vernunft, werden wir uns unserer Freiheit als

[29] *R. Spaemann*, Ende der Moderinität?, in: Moderne oder Postmoderne? Hrsg. *P. Koslowski u. a.*, Weinheim 1986, 19–40, 33.
[30] Vgl. ebd. 28.
[31] Vgl. ebd. 27.
[32] Ebd. 31.
[33] Ebd.

Ding an sich bewußt. Denn ebensowenig wie ich den anderen, Kantisch gesprochen, als bloße Erscheinung betrachten kann, wenn ich mir des Anspruchs bewußt werde, der von seiner Wirklichkeit ausgeht, so „darf ich mich selbst als bloße Erscheinung betrachten, wenn ich mich als Adressat dieses Anspruchs erfahre“[34]. Spaemann versucht diese grundlegende Einsicht, die er der Metaphysik der Tradition entnimmt, daß nämlich durch die Intuition des Seins als Selbstsein Metaphysik und Ethik uno actu konstituiert werden[35], durch eine ganze Reihe von Hinweisen zu verdeutlichen.

So erinnert er etwa an das Dictum Kants, der Mensch habe keinen Wert, sondern eine Würde, die er dahingehend versteht, daß das Selbst die fundamentale allen Wert begründende Wirklichkeit darstellt und als solche etwas Inkommensurables, unbedingt zu Achtendes darstellt. Er spricht hier auch von der Unbezüglichkeit des Selbst, wobei er gleich hinzufügt, daß dieser Begriff nicht eindeutig ist. Man kann nämlich das Selbst einmal deshalb als unbezüglich bezeichnen, weil es, in sich bewandtnislos, seine Bedeutung erst in der Relation auf anderes, ebenso Bedeutungsloses gewinnt, wobei auch der Bedeutungszusammenhang als ganzer, in dem er steht, seinerseits wieder bedeutungslos ist. Einer solchen nihilistischen Deutung steht freilich eine andere Deutung gegenüber, die Spaemann selbst im Auge hat und derzufolge die Entdeckung der Unbezüglichheit des Selbst dieses erst in seinem Glanz erscheinen läßt, der freilich nicht sein eigener ist. Denn das Unbedingte als das Unbezügliche begegnet uns „nicht in der Weise physischer Präsenz, sondern in der Weise der Repräsentation des Bildes“[36]. Wenn etwas normalerweise Bild ist nicht durch seine Existenz, sondern durch das, was es zeigt, so verhält es sich mit dem Bild des Unbedingten anders. „Bild des Unbedingten ist etwas gerade dadurch, daß es in einem emphatischen Sinne ist, durch seine Substantialität“[37]. Spaemann erinnert in diesem Zusammenhang an das, was Aristoteles von der Substanz sagt, daß von ihr nämlich alles ausgesagt wird, während sie selbst von nichts anderem ausgesagt wird. Das muß ihm zufolge so verstanden werden: „Sie ist nicht Eigenschaft eines Seienden, sondern sie *ist* schlechthin und gerade in diesem schlechthinigen Sein ist sie Bild, ist sie das Absolute in der Weise des Bildes“[38].

Ein weiterer Hinweis gilt Heidegger. Dieser hatte bekanntlich in ‚Sein und Zeit‘ die These von der fundamentalen Sorgestruktur des Daseins entworfen, derzufolge es uns selbst wesentlich um unser eigenes Seinkönnen geht und derzufolge alles in diesem Kontext erst eine Bewandtnis

[34] *Spaemann*, Glück 194.
[35] Vgl. ebd. 11.
[36] Ebd. 127.
[37] Ebd.
[38] Ebd. 128.

gewinnt. Diese Entdeckung ist nun für das Dasein nach Heidegger durchaus ambivalent. Denn wenn das Dasein Grund aller Bewandtnis ist, dann bedeutet dies zugleich, daß es mit ihm selbst keine Bewandtnis hat, daß es selbst nicht noch einmal aus einem Umwillen heraus verstehbar ist. Heidegger leitet daraus die Unheimlichkeit und Angst des Daseins ab. Spaemann hingegen interpretiert dieses Phänomen in Richtung auf den Kantischen Gedanken der Selbstzwecklichkeit. Alles in unserer Welt, womit es eine Bewandtnis hat, so schreibt er, zeigt sich nur in seiner Funktion, damit aber nicht als es selbst und nicht in seiner eigenen Wirklichkeit. Einzig das bewandtnislose Umwillen ist schlechthin wirklich. Denn es ist „nicht erst zu verwirklichender Zweck, sondern jener ‚Endzweck', der immer schon als Wirklichkeit vorausgesetzt ist"[39].

Die Art und Weise, wie uns das Selbstsein in seiner Unbedingtheit zugänglich wird, expliziert Spaemann näher, indem er auf die klassische Unterscheidung von amor concupiscentiae und amor benevolentiae zurückgreift und deutlich macht: Dem amor concupiscentiae bleibt die Wirklichkeit des Selbstseins in ihrer Unbedingtheit verborgen, zugänglich wird sie nur dem amor benevolentiae, dem Wohlwollen.

Im übrigen stellt er klar: Auch wenn es sich bei der Wahrnehmung des Selbstseins um eine fundamentale metaphysische Evidenz handelt, ist es bei Evidenzen dieser Art nicht so, daß sie jeder Zweifelsmöglichkeit entzogen wären. Er erinnert in diesem Zusammenhang an Nietzsche. Dieser habe gezeigt, wie weit ein solcher metaphysischer Zweifel gehen kann, nämlich bis dahin, daß man den Sinn jeder sprachlichen Äußerung in Frage stellt. Eine andere Frage ist, ob es sinnvoll ist, so weit zu gehen. Spaemann weist darauf hin, daß man, wenn man der Logik von Nietzsches Argumentation folge, „jeden Gedanken des Sinnes von irgendetwas, auch den der Leugnung von Metaphysik preisgeben"[40] müsse. Ein solcher Zweifel führt sich, so gesehen, selbst ad absurdum. Von daher legt sich für Spaemann eine andere Schlußfolgerung nahe. Unbeschadet der Möglichkeit alles bezweifeln zu können, ist es nicht gut, solches zu tun. Allerdings besteht kein theoretischer Zwang, die Wirklichkeit des Selbstseins anzuerkennen, ich kann mich jederzeit auch dazu entschließen, ein mir begegnendes Selbst als bloße Maschine und nicht als substanzielle Wirklichkeit (in dem von Spaemann beschriebenen Sinn) anzusehen. Die Einheit der Erfahrung und die Identifizierbarkeit raumzeitlicher Gegenstände wird dadurch nicht zerstört. Ich kann also die Welt mit den Augen des wissenschaftlichen Objektivismus betrachten. Denn die Affirmation der Wirklichkeit des Selbstseins ist ein freier Akt. Sie ist nicht logisch zwingend zu machen. Was dafür spricht, ist allerdings eine Art von sittlicher Evidenz. Spaemann verdeutlicht das am Phä-

[39] Ebd. 124.
[40] Ebd. 133.

nomen der Freundschaft. Wer einen Menschen liebt, der kann nicht gleichzeitig an seiner Wirklichkeit zweifeln. Denn wenn er das täte, würde er eo ipso auch die Freundschaft zerstören. Die Freundschaft duldet also keine Epochē, sie impliziert vielmehr ontologische Affirmation. Spaemann bemüht als Gewährsmann für eine solche Überlegung Platon. Bereits dieser habe betont, „das Gute sei Grund der Wirklichkeit und der Erkennbarkeit der Dinge", und damit „die theoretische Affirmation des Guten als untrennbar vom Wollen des Guten bezeichnet"[41].

Wie aber läßt sich solcherart ontologische Affirmation näher beschreiben? Spaemann betont: Das Wirkliche wird als es selbst nur wahrgenommen, wenn es als Entwurf wahrgenommen wird, dem die Struktur des „Aussein(s)-auf"[42] eigen ist. Nur im wohlwollenden Mitgehen mit diesem Entwurf realisiere ich seine Wirklichkeit. Das wirft sofort die weitere Frage auf: Soll damit gesagt sein, alles Wirkliche sei teleologisch zu denken? Nach Spaemann läßt sich diese Frage nur hypothetisch beantworten. Zunächst einmal gilt: Wenn ich ein Objekt der Erfahrung als ein nicht von dieser Erfahrung unabhängiges an sich Seiendes denke, dann denke ich es „nach Analogie des Lebendigen, das nicht in der augenblicklichen Wahrnehmung, die ich von ihm habe, aufgeht, sondern verschiedene Zustände ... durchläuft und in der Einheit eines mit sich Identischen versammelt"[43]. Wichtig ist weiterhin, daß die Wahrnehmung der Welt des Lebendigen prinzipiell von derselben Art ist wie die Wahrnehmung unbelebter Gegenstände. Einen Tisch identifizieren wir auf gleiche Weise wie einen Hund. Den unbelebten Dingen kein Sein außerhalb des Wahrgenommenseins zuzubilligen erscheint von daher nicht sinnvoll. Auf der anderen Seite ist es aber so, daß wir überhaupt nicht sagen können, was Identität respektive Selbstsein heißt, wenn wir es nicht als Prozeß denken, der auf eine bestimmte Erfüllung hin angelegt ist. Ein solches biomorphes Vorstellungsmodell läßt sich nur dann vermeiden, wenn wir dem Nichtlebendigen überhaupt Wirklichkeit und Identität absprechen und ihm lediglich Potentialität für mögliche Wahrnehmung zubilligen. Bekanntlich wird diese These von der modernen Physik im Blick auf die subatomare Welt vertreten, die vor ihrer Fixierung durch einen Beobachter überhaupt keine bestimmte Natur hat, sondern bloße Potentialität ist und nur als das wirklich ist, als das sie beobachtet wird. Spaemann konfrontiert eine solche Konzeption, die in die Nähe Fichtes führt, mit der Wirklichkeitskonzeption von Leibniz, der glaubte, „der Welt, die uns von der Physik als ein durchgängig bestimmter, aber rein passiver Funktionszusammenhang vorgestellt wird, ganz unabhängig davon von Charakter ... der Subjektivität anerkennen zu müssen"[44], und entdeckt

[41] Ebd. 134.
[42] Ebd. 136.
[43] Ebd. 134.
[44] Ebd. 135.

in Leibniz' Wirklichkeitskonzept wiederum aristotelisches Erbe. Denn Paradigma für Substanz sei bei Aristoteles das Lebewesen, und Paradigma für das Lebewesen der Mensch. Der am Menschen gewonnene Begriff der Substanz werde dann „von Aristoteles so weit formalisiert, daß er zum Grundbegriff für Wirklichkeit überhaupt wird“ [45].

Allerdings räumt Spaemann ein, die Anwendung dieses Begriffs auf Unbelebtes sei „sehr formal und abstrakt, weil alle Anschauung, die diesem Begriff zugrundeliegt, aus der Selbsterfahrung geschöpft ist“ [46]. Entsprechend hat auch das Wohlwollen gegen die Welt des Unbelebten als Selbstsein einen außerordentlich abstrakten und metaphorischen Charakter. Es wird nämlich immer „vermittelt durch bestimmte Bedeutungen, durch die es erst zu einem Moment unserer Welt wird, als Berg und Bach, als Regen und Schnee, als Kristall und Strand, von denen wir wollen, daß sie so sind, wie sie sind, ohne daß wir diesem Sein so etwas wie ein natürliches Aussein-auf unterstellen“ [47]. Spaemanns Resümee: „Die eigentlich substanzielle Wirklichkeit der unbelebten Welt, wenn hier von ihr überhaupt die Rede sein kann, wäre die molekulare, atomare und subatomare Wirklichkeit, auf die wir uns lebenspraktisch überhaupt nur unter den Aspekten des Nutzens beziehen können ... Falls es richtig ist, zu sagen: sie *sind* das, als was sie erfahren werden, sind diese Wirklichkeiten nur in ihrem Bezug auf Leben interpretierbar“ [48] von ihrer Bedeutsamkeit her, die sie für das Leben haben.

Spaemann sieht in einer solchen Auskunft keinen grundsätzlichen Einwand gegen seine These von dem auf Selbstsein bezogenen Wohlwollen als Grundverhältnis des Menschen gegenüber der Wirklichkeit. Denn die Zweideutigkeit, die hier ins Spiel kommt, hängt mit der Natur endlicher Subjekte zusammen. Bei menschlicher Liebe als bedürftiger Liebe lassen sich nämlich Wohlwollen und Begehren nicht fein säuberlich trennen. Zudem ist nicht zu bestreiten, daß im Verhältnis zum Unbelebten das Begehren vorherrscht. Denn „ohne daß wir es auf uns selbst oder unseresgleichen beziehen, ohne daß es mit ihm eine Bewandtnis hat, hat es auch keine Bedeutung für uns“ [49]. Dessen ungeachtet gibt es in der Begegnung mit der Person des anderen die Erfahrung „unzweideutige(r) Wirklichkeit“ [50], und solche Wirklichkeit erschließt sich nur im Wohlwollen.

Auch wenn man den Seinshorizont von der Erfahrung des Selbstseins her aufschließt, wie Spaemann das versucht, kommt man allerdings um folgende Paradoxie nicht herum: Alles, was in diesem Horizont begegnet, ist einerseits „inkommensurabel, unvergleichlich, unbezüglich, nur

[45] Ebd.
[46] Ebd.
[47] Ebd. 136.
[48] Ebd.
[49] Ebd.
[50] Ebd. 137.

mit sich identisch“[51], aber gerade darin doch vergleichbar, weil in Ähnlichkeitsbeziehungen stehend mit allem, was ebenfalls es selbst und mit sich identisch ist. Und dieselbe paradoxale Struktur ist dem Wohlwollen eigen. Einerseits gilt es jedem Seienden als einem Einmaligen und Inkommensurablen und andererseits kommt der Wohlwollende als endliches Wesen doch nicht darum herum, im konkreten Handlungskontext Kommensurabilität herzustellen. Spaemann bemüht in diesem Zusammenhang das augustinische Konzept des ordo amoris, das hinsichtlich der Vielzahl der Individuen, denen wir begegnen, eine Rangordnung ermöglicht. Eindeutig als Ding an sich, als im emphatischen Sinne wirklich, ist uns nur der andere Mensch gegeben. Als Repräsentation des Absoluten verfügt er über eine absolute Perspektive, die jede Instrumentalisierung verbietet, die nicht vor ihm selbst gerechtfertigt werden kann. Gegenstand des Wohlwollens ist aber nicht nur das einzelne menschliche Individuum, sondern auch die belebte Natur in ihrer Artenvielfalt, insofern jede Art eine Offenbarung des Seins darstellt und sich menschliches Leben gerade erfüllt in der Beziehung auf jene Wirklichkeit, die wir nicht selbst sind. Da wir durch das Verschwinden dieser Artenvielfalt selbst ärmer werden, ist es durchaus nicht gleichgültig, wenn in einem fernen Kontinent Hunderte von Schmetterlingsarten aussterben. Schließlich kann auch das Unbelebte Gegenstand des Wohlwollens sein, sofern wir es nämlich als wirklich wahrnehmen. Der Bach etwa „existiert als Bach, solange es Menschen, Tiere und Pflanzen gibt, mit denen zusammen er die Welt ausmacht“[52].

Soviel zu Spaemanns Versuch, sich die Seinsthese der klassischen Metaphysik neu anzueignen. Eine maßgebliche Rolle spielt bei diesem Versuch die Gegenwartssituation. Wenn die ältere Tradition, wie die These von der Intelligibilität des Seins belegt, von einer universellen Sinnstruktur ausging, die der Wirklichkeit zugrundeliegt, so wird eine solche Annahme heute infragegestellt durch eine ateleologische Wissenschaft, die Wirklichkeit auflöst in eine unabschließbare Unendlichkeit von kausalen Abläufen. In dieser Situation ist nach Spaemanns Meinung „die Totalität von Sinn nur noch gegeben in der Unbedingtheit, mit der uns jedes personale Selbstsein Anerkennung abverlangt“[53]. Nur eine solche Erfahrung des Sittlichen mache deutlich, daß Wirklichkeit „nicht ein unendlicher, unabschließbarer Prozeß ist, innerhalb dessen sich ‚autopoietisch‘ Systemstrukturen herausbilden, transformieren und destruieren, sondern ... daß sich der Sinn des Ganzen in jedem Einzelnen, der uns im vollen Sinne wirklich wird, darstellt“[54].

[51] Ebd. 141.
[52] Ebd. 156.
[53] Ebd. 198.
[54] Ebd. 198f.

3. *Metaphysik am Ende der europäischen Neuzeit* (Geyer)

Geyer rückt nicht eine bestimmte metaphysische Theoriestrategie oder ein bestimmtes metaphysisches Argumentationsmuster in den Blick wie Honnefelder und Spaemann, sondern er fragt nach den Möglichkeiten und Grenzen metaphysischer Diskurse in einer Zeit, in der metaphysisches Denken generell dem Vorwurf ausgesetzt ist, mit dem neuzeitlichen bzw. nachneuzeitlichen Welt- und Selbstverständnis des Menschen nicht mehr kompatibel zu sein. Er sieht eine solche Totalkritik metaphysischen Denkens zwar nicht als berechtigt an, sondern hält auch in der Gegenwart metaphysische Diskurse für vernünftig, allerdings können diese seiner Meinung nach nicht mehr so tun, als gäbe es diese Totalkritik nicht. Vielmehr gebietet es die philosophiegeschichtliche und die systematische Redlichkeit zu rekonstruieren, wie es zu dieser einigermaßen verwickelten Problemlage gekommen ist bzw. nachzufragen, was angesichts dieser metaphysische Diskurse noch leisten können und was sie nicht mehr leisten können.

Was Geyers Rekonstruktion des Gangs der Metaphysikgeschichte angeht, so operiert er nicht wie Honnefelder mit einem Dreiparadigmenschema, sondern er geht von einem Dreistadienschema aus. Er unterscheidet nämlich zwischen dem Metaphysikdiskurs in der alteuropäischen Zeit, der europäischen Neuzeit und am Ende der europäischen Neuzeit. Außerdem beschränkt er sich nicht auf die paradigmatische Behandlung einiger weniger Autoren, sondern versucht vor allem, die Metaphysikgeschichte der Neuzeit und Moderne in ihrer ganzen Breite in den Blick zu nehmen.

Für die Beurteilung der antiken Philosophie kommt s. E. Aristoteles entscheidende Bedeutung zu. Denn mag der von Andronikos gewählte Titel Metaphysik sich auch vorwiegend bibliothekarischen Gesichtspunkten verdanken, so läßt sich in den von ihm zusammengestellten Metaphysikbüchern des Aristoteles doch bereits ein systematisch-inhaltlicher Zusammenhang rekonstruieren, den er so beschreibt: „Ihre Ausführungen richten sich auf ein Wissen von Gegenständen, die jenseits des Gegenstandsbereichs der Physik liegen. Ihnen wendet sich die Theorie ... zu, die Weisheit oder wegen der Erhabenheit ihres Gegenstandes auch Theologie genannt wird. Sie ist außerdem Wissenschaft von der gesamten Wirklichkeit (im Gegensatz zur Physik, die sich dem begrenzten Einzelphänomen zuwendet)“[55]. Die bleibende Bedeutung des Aristoteles sieht Geyer darin, daß sich aus seinem Ansatz zwei Gesichtspunkte gewinnen ließen, die von bleibender Bedeutung für das Selbstverständnis der Metaphysik wurden, nämlich der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und der Anspruch auf Totalität. Von ihnen ausgehend kann man die Phi-

[55] *C.-F. Geyer*, Art. ‚Metaphysik‘ in: Lexikon des Christentums, 806 f, 806.

losophie der Vorsokratiker mit ihrem Versuch des Aufweises der ‚archai' und auch die platonische Ideenlehre als „Metaphysik vor ihrem ausgebildeten Begriff"[56] bezeichnen.

Was die Metaphysik des Mittelalters angeht, so bleiben hier entscheidende Vorgaben der antiken Theoria-Tradition in Geltung. Geyer nennt im einzelnen „die Relativierung des Sinnlichen zugunsten des Geistigen, des Zeitlichen zugunsten des Ewigen und des Wandelbaren zugunsten eines von jedem Wandel und jeder Veränderung Ausgenommenen" sowie „die Verflechtung von Philosophie und natürlicher Theologie"[57], allerdings wurden diese Vorgaben nun in ein Denken eingebunden, das sich im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Schöpfer- und Erlösergottes bewegte.

Spätestens mit Occam wurde diese Synthese allerdings infragegestellt. Denn an die Stelle der Gewißheiten, die nur im Denk- und Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Schöpfer- und Erlösergottes bzw. der auf diesen Horizont hin ausgelegten antiken Theoria-Tradition entwikkelt werden konnten, tritt nun eine Weltorientierung, die sich leiten läßt „von der inneren Erfahrung" (bzw. der Erfahrung der Subjektivität), „einem mechanischen Welt- und Naturbegriff, den empirischen Kriterien der Meß- und Zählbarkeit" sowie „einem Substanzbegriff, der nicht mehr von den Voraussetzungen der alteuropäischen Metaphysik ausgeht"[58]. Damit ist für Geyer bereits die Epochenschwelle der europäischen Neuzeit erreicht, die s.E. „tiefgreifende Wandlungen in der Einschätzung der Möglichkeiten und Grenzen metaphysischer Diskurse mit sich bringt"[59]. An die Stelle der explanatorischen Metaphysik klassischen Zuschnitts tritt zu Beginn der Neuzeit eine rationale Prinzipienlehre, für die, deutlich erkennbar etwa bei Descartes, die Suche nach einem sicheren Fundament der Erkenntnis, die Abwehr unkontrollierten Spekulierens und Überwindung der Dualismen der tradierten metaphysischen Systeme wesentlich wurde[60]. Eine wichtige Rolle in der neuzeitlichen Metaphysikgeschichte spielten weiterhin Wolff und Hume, Wolff, weil er die rationalistische Metaphysik zu einem geschlossenen Lehrsystem ausbaute und damit den bei Descartes intendierten Bruch mit der alteuropäischen Metaphysik vergessen ließ und Hume, weil er die Rolle eines Vorreiters der neuzeitlichen Metaphysikkritik spielte, indem er die gängigen metaphysischen Ansätze als Produkte einer blinden Einbildungskraft demaskierte. Bei Kant diagnostiziert Geyer „eine dem gewandelten Problembewußtsein angemessene Rehabilitierung der Metaphy-

[56] Ebd.

[57] *C.-F. Geyer,* Möglichkeiten und Grenzen eines historisch-systematischen Diskurses: Metaphysik, in: Diskurs: Metaphysik, Hrsg. *W. Oelmüller u.a.* Paderborn 1983, 11–70, 22f.

[58] Ebd. 30.

[59] Ebd. 31.

[60] Vgl. ebd. 31.

sik, die Neubegründung wie Verabschiedung zu vereinen suchte"[61]. Denn er stellte einerseits klar, die Metaphysik könne sich nicht länger in Analogie zu den Wissenschaften verstehen und sie könne auch auf letzte Fragen keine positive Antwort geben, andererseits ging er von der Unabweisbarkeit der Fragen der Metaphysik nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus, die den Charakter eines ‚Faktums der Vernunft' hätten, wenn sie auch niemals Gegenstand unserer Erkenntnis werden können[62]. Daß es ungeachtet dieser kritischen Zurücknahme metaphysischer Ansprüche in der Folgezeit zu einer Restitution der Metaphysik kam, wird für Geyer bei Hegel deutlich, für den Metaphysik gleichbedeutend wird mit dem „Wissen um und von der Totalität"[63] und in dem übrigens die gesamte Metaphysikgeschichte der Neuzeit kulminiert. Auf der Schwelle zwischen dem zweiten und dritten metaphysikgeschichtlichem Stadium ist schließlich Schopenhauer angesiedelt, der einerseits bei Kant anknüpft, insofern er wie Kant die Metaphysik als Naturanlage versteht und mit der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung operiert, andererseits aber den überkommenen Metaphysikbegriff in einer wesentlichen Hinsicht transformiert. Denn an die Stelle der alteuropäischen theoria tritt bei Schopenhauer „die ästhetische Anschauung, in der das eigentliche Wesen der Welt offenbar wird"[64].

Für die dritte Phase der Metaphysikgeschichte hat nach Geyer Nietzsche paradigmatische Bedeutung. Denn für dessen Metaphysikkritik ist die Verabschiedung des Totalitäts- und Universalitätsanspruchs charakteristisch, der seit Aristoteles für die Metaphysik leitend war. Das kann als ein Fingerzeig gelten für das generell veränderte Selbstverständnis metaphysischer Diskurse am Ende der Neuzeit, das Geyer im einzelnen wie folgt beschreibt: „Aussagen über die letzten Grundannahmen der Wirklichkeit stützen sich nun nicht mehr oder doch zumindest nicht mehr ausschließlich auf eine philosophische Systematik, auf begriffliche Stringenz oder allgemeiner auf Formen der Rationalität"[65]. Statt dessen werden Erfahrungen und Grundannahmen wichtig, die sich als Alternativen zur Diskursivität verstehen. Das hat nicht nur zur Folge, daß bestimmte Formen metaphysischer Diskurse nicht mehr weitergeführt werden – als Beispiele nennt Geyer die Beschäftigung mit Fragen der Kosmologie, der philosophischen Theologie und der Theodizee – es führt auch dazu, daß Fragen und Probleme, die bisher im Kontext der Metaphysik diskutiert wurden, in andere Diskurse einwandern. Konkret verweist Geyer hier auf die Tatsache, daß „Fragen nach dem letzten Grund der Wirklichkeit bzw. nach dem ‚Anderen' im Verhältnis zur un-

[61] *Geyer*, Art. ‚Metaphysik' 806.
[62] Vgl. ebd. 806f.
[63] Ebd. 807.
[64] *Geyer*, Möglichkeiten 47.
[65] Ebd. 49.

mittelbar erfahrenen Wirklichkeit unter anderen thematisiert werden im Kontext geschichtsphilosophischer (Adorno, Bloch) anthropologischer (Scheler) fundamentalphilosophischer (Heidegger) religionsphilosophischer (Ricoeur) sowie religions- und traditionskritischer (Kolakowski) Diskurse"[66]. Hinzu kommt der Versuch Whiteheads, die platonische Kosmologie mit den Ergebnissen des modernen naturwissenschaftlichen Denkens in Einklang zu bringen oder Merleau-Pontys Versuch, „die Fragehorizonte der Metaphysik jenseits der Wissenschaften auf Probleme der Lebenswelt zu beziehen"[67]. Im ganzen, so resümiert Geyer, sei für die Situation metaphysischer Diskurse am Ende der Neuzeit charakteristisch, „daß die Thematisierung der Frage nach einer letzten, das Ganze bestimmenden Wirklichkeit von verschiedenen Kontexten formuliert wird, mehrdeutiger und schillernder wird als in den vergleichbaren Versuchen ... der frühen Neuzeit" und daß sich von daher auch „ein ungleich größeres Spektrum an differenzierten Antworten und Alternativen"[68] ergibt.

Diese Diversifikation metaphysischer Diskurse in der Moderne bringt freilich auch Gefahren mit sich. Einmal besteht die Gefahr, daß der Begriff Metaphysik unverbindlich und beliebig wird. Im logischen Positivismus zeichnet sich eine solche Entwicklung ab, wenn etwa Carnap die Metaphysik auf eine Sache des Lebensgefühls reduziert. Zum anderen besteht die Gefahr, daß eine beliebige Wissenschaft an die Stelle der überwundenen metaphysischen Systeme tritt, gleichgültig ob das nun die Anthropologie (Scheler) oder die Kosmologie (Whitehead) ist, und daß sich bei solcherart Metaphysikersatz nur die Aporien wiederholen, die zum Plausibilitätsschwund der überkommenen metaphysischen Systeme führten.

Soviel zu Geyers Gang durch die Metaphysikgeschichte. Metaphysik erscheint hier in durchaus verschiedener Gestalt, sei es in Gestalt der affirmativen Metaphysik alteuropäischer Gesellschaften, sei es in Gestalt verschiedener neuzeitlicher Reformulierungsversuche, sei es schließlich in nachneuzeitlichen Diskussionen, die residual quasimetaphysische Annahmen voraussetzen. Fragt man, was all diese verschiedenartigen Diskurse verbindet, so kann nach Geyers Worten „eine mögliche Antwort lauten, daß alle diese Diskurse Zustimmungsfähigkeit erreichen wollten in einem subjektiven wie in einem objektiven Sinnes"[69]. D. h. einerseits wollen sie eine objektive, auf die Wirklichkeit als Ganze bezogene Deutung und Erklärung bieten, die Regellosigkeit, Sinnwidrigkeit und Zufall ausschließen soll, und gleichzeitig geht es ihnen um „die subjektive Vergewisserung eines letzten umfassenden Sinnes, die ungeachtet alles

[66] Ebd. 50.
[67] Ebd.
[68] Ebd. 51.
[69] Ebd. 68.

Handlungssinnwidrigen dazu verhelfen soll, sich des Ganzen in zustimmender positiver Hinwendung zu versichern"[70].

Was die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen eines systematischen Metaphysikdiskurses unter den Bedingungen der Gegenwart betrifft, so sieht Geyer generell in der Metaphysik eine Vermittlungsinstanz zwischen Wissenschaft und Lebenswelt. Dabei tut der Begriff Metaphysik allerdings nichts zur Sache, ja der Verzicht auf ihn legt sich sogar nahe, weil er eine ganze Reihe von problematischen Konnotationen mit sich führt wie Totalitätsdenken, Operieren mit begrifflichen Hypostasierungen und philosophischem Dogmatismus. Woran er lediglich festhalten möchte, ist ein Philosophiebegriff, der sich, wenngleich er sich kritisch in Kontinuität zur Metaphysik versteht, insofern er Fragen behandelt, die historisch der sog. speziellen Metaphysik zugeordnet waren. Kritisch äußert er sich hingegen gegenüber allen Versuchen, Einsichten der klassischen Ontologie mit den Mitteln der modernen Sprachphilosophie zu reformulieren. Denn bei solchen Versuchen, lasse sich wie er schreibt, „allenfalls von einer Transformation bestimmter Teilaspekte der traditionellen Metaphysik sprechen, keinesfalls aber von der Restitution eines Philosophiebegriffs, der geeignet wäre, diesseits der okzidentalen Totalitätsvernunft zwischen lebensweltlich voraussetzungsreichen und wissenschaftlich-konstruierten Wirklichkeitsannahmen zu vermitteln"[71]. Im einzelnen sind es zwei Momente der überlieferten Metaphysik, die einer ‚metaphysikäquivalenten' Philosophie verbleiben, nachdem deren Problemfelder (Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und philosophische Theologie) allesamt entfallen sind. Zum einen ist dies das Moment der Handlungsnormierung und zum anderen das Moment einer allerdings stark eingeschränkten Weltbildfunktion. Handlungsnormierend bleibt die ‚metaphysikäquivalente' Philosophie insofern, als es ihr weiterhin aufgegeben ist, „an einer Perspektive zu arbeiten, die zwar nicht mehr wie bei Adorno eine solche der Erlösung ist, aber doch den Einzelnen instand setzt, das ihn zufällig Betreffende in einer Weise zu selektieren und zu organisieren, daß Möglichkeiten der Integration des Dysfunktionalen erhalten bleiben bzw. wiedergewonnen werden können"[72]. Was die Weltbildfunktion angeht, die der metaphysikäquivalenten Philosophie verbleibt, so kann sie nach Geyer nicht mehr darin bestehen, das von den modernen Wissenschaften produzierte Sinndefizit zu kompensieren, der Prozeß der Entzauberung der Welt ist also irreversibel. Die Fortdauer der Weltbildfunktion meint vielmehr nur den „Aufweis unterschiedlicher Erfahrungshorizonte und Sinnfelder, die sich gerade darin als unhintergehbar zeigen, daß sie auch in einer Welt, die

[70] Ebd.

[71] *C. F. Geyer*, Metaphysik zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, in: Metaphysik heute? Hrsg. *W. Oelmüller*, Paderborn 1987, 9–23, 13.

[72] Ebd. 23.

angeblich ausschließlich von Naturwissenschaft und Technik bestimmt ist, das Handeln und Erleiden der Menschen beeinflussen"[73]. Wesentlich für Geyer ist also, daß wissenschaftliche und lebensweltliche Rationalität ins Gespräch kommen und auch im Gespräch bleiben. Insofern es hierzu aber einer philosophischen Vermittlungsinstanz bedarf, läßt sich von einer bleibenden Metaphysikfunktion der Philosophie sprechen.

Für den Charakter eines solchen Gesprächs ist wichtig, was Geyer generell als Proprium der Philosophie herausstellt, daß sie nämlich forschendes Denken ist, das sich „vor allen anderen Bestimmungen in der Weise der Hypothetisierung, d.h. bei prinzipiellem Verzicht auf eine abschließende Perspektive" vollzieht, und da es sich „der fortdauernden Reflexion" verschrieben hat, gegen jede Form von „Synthesemächtigkeit und Harmoniestreben" Front macht, mit dem Resultat, daß von ihm „gerade jene Fragen, die gemeinhin als die ‚entscheidenden' gelten, nicht definitiv entschieden werden"[74]. Was Metaphysik als Vermittlungsinstanz zwischen Wissenschaft und Lebenswelt für eine Philosophie leisten kann, die verstanden werden muß als „diskursive Auseinandersetzung mit hochdifferenzierten Medien der Selbstvergewisserung und Weltdeutung"[75], ist die Diskurserweiterung, d.h. der „Erweis der Diskursivität auch solcher Zugangsweisen von Wirklichkeit, die nicht bzw. nicht primär durch Diskursivität definiert werden"[76].

4. Der Ertrag der metaphysischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts (Wiehl)

Die Rede von einem nachmetaphysischen Zeitalter, in dem wir angeblich leben, ist auch der Ausgangspunkt der Überlegungen von Wiehl, der deutlich zu machen sucht, daß es sich hierbei um ein Vorurteil handelt, das in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts aufkam und auch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Vertretern hat, aber in der Sache nicht berechtigt ist. Denn es wäre nach Wiehl falsch, in den metaphysischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts nur einen schwachen Widerschein alter Größe zu sehen, vielmehr enthalten sie s.E. bei allen nicht zu leugnenden Schwächen auch Einsichten, die in die Zukunft weisen. Wiehl nennt im einzelnen drei Momente, an denen sich die Aktualität der metaphysischen Bemühungen der Gegenwartsphilosophie festmachen läßt.

Als erstes nennt er die Einsicht in die grundsätzliche Offenheit und den Entwurfscharakter metaphysischen Denkens. Seit Platons Begründung der Philosophie als höchster Wissenschaft, so schreibt er, hatte die

---

[73] Ebd.

[74] *C.-F. Geyer,* Religion und Diskurs, Wiesbaden 1990, 114.

[75] *C.-F. Geyer,* Diskussionsbemerkung in: Philosophie und Weisheit. Hrsg. *W. Oelmüller.* Paderborn 1989, 344f.

[76] *Geyer,* Religion 118.

Metaphysik mit dem Problem zu tun, „wie sie auf die vorgefundene Vielfalt metaphysischer Theorien und Konzepte reagieren sollte“[77]. Grundsätzlich gibt es hier ja zwei Möglichkeiten. Man kann aufgrund der vorgegebenen Vielfalt von metaphysischen Lehrmeinungen und Weltanschauungen zu einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber allen Bemühungen gelangen, für die Metaphysik eine unerschütterliche Grundlage in Gestalt einer Methode auszuarbeiten und man kann umgekehrt in einer solchen methodischen Grundlegung die einzige Möglichkeit eines Legitimitätsnachweises der Metaphysik erblicken. In der Philosophiegeschichte der Neuzeit gab es nun eine ganze Reihe von Bemühungen um Selbstbegründung der Metaphysik, die immer mit dem Anspruch auftraten, einen definitiven Legitimitätsnachweis für die Metaphysik zu erbringen. Diese Form der Selbstinszenierung ist nun nach Wiehls Meinung in der Metaphysik des 20. Jahrhunderts eher die Ausnahme. Wiehl wertet das als prinzipiellen Verzicht auf Abgeschlossenheit und Abschließbarkeit des metaphysischen Wissens. Als weiteres Indiz für die neue Offenheit der Metaphysik im 20. Jahrhundert nennt er die Tatsache, daß sich bei aller partiellen Kritik an einzelnen philosophischen Positionen die Überzeugung durchsetzt, daß es in der Geschichte der Metaphysik nicht so sehr einen Erkenntnisfortschritt aufgrund rationaler Kritik gebe, sondern daß man vielmehr von einem ständigen Kommen und Gehen bestimmter Gedankenentwürfe ausgehen müsse, von denen ein jeder in gewisser Weise den Versuch macht, seine Zeit in Gedanken zu fassen. Was eine metaphysische Theorie im letzten scheitern läßt, ist rebus sic stantibus nicht mehr die Widerlegung im Detail, sondern die nicht mehr vorhandene zeitdiagnostische Relevanz. Die Implikationen eines solchen Metaphysikverständnisses liegen auf der Hand. Die Rationalitätsmaßstäbe, von denen die Metaphysik ausgeht, ändern sich. Die Metaphysik nimmt nicht länger für sich in Anspruch, mit den positiven Wissenschaften hinsichtlich einer Grundidee von Wissenschaft zu konkurrieren, sie sucht vielmehr die Engführung im klassischen Wissenschaftsideal zu überwinden, indem sie Räume für andere Formen des Wissens eröffnet, die für die menschliche Kulturwelt nicht weniger von Bedeutung sind wie die Wissenschaften. In diesem Zusammenhang wird freilich ein anderes Problem dringlich, das Problem der Abgrenzung von Metaphysik und Weltanschauung, denn obwohl sich die Grenzen zwischen beiden Größen des öfteren verwischen, handelt es sich hier im Prinzip um unvereinbare Gegensätze[78].

Deutlicher wird das, wenn wir einen zweiten Zug der Metaphysik im 20. Jahrhundert näher betrachten, nämlich den Zug zum Fragmentari-

[77] *R. Wiehl*, Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert, in: Metaphysik nach Kant? Hrsg. *D. Henrich / R.-P. Horstmann*. Stuttgart 1988, 275–296, 278.

[78] Vgl. *R. Wiehl*, Die Verfehlung des Themas ‚Metaphysik und Erfahrung', in: NHP 30/31 (1991) 69–108, 106.

schen. Was es mit dieser Fragmentarizität auf sich hat, erläutert Wiehl wie folgt: Als fragmentarisch kann in der Philosophie des 20. Jahrhunderts sowohl der Inhalt des metaphysischen Wissens gelten als auch die Form seiner Darstellung, des weiteren bezieht sich diese Fragmentarizität aber auch auf die metaphysische Fragestellung und die Methode des Erwerbs von metaphysischem Wissen. Die Differenz zur klassischen Metaphysik ist auch in diesem Falle deutlich. Während diese eine „in sich differenzierte Ganzheit des Wissens zur Darstellung brachte", gibt es in der Metaphysik unserer Tage „nurmehr ein bruchstückhaftes Wissen, sei es von Gott, sei es von der Welt, oder sei es vom Menschen"[79]. Wir erreichen also nicht mehr das „Ganze des Wesens Gottes, der Welt und des Menschen" und schon gar nicht „die Einheit, die sich durch dieses ganzheitliche Wesen hindurchzieht"[80]. Die Fragmentarizität des metaphysischen Wissens schlägt sich auch in dessen Form nieder. Es gibt zwar Versuche zu einer systematischen Einheit dieses Wissens zu kommen, doch läßt sich der subjektive Charakter solcher Einheitsstiftung(en) nicht übersehen. Deutlicher läßt sich die Fragmentarizität metaphysischen Wissens noch daran ablesen, daß dieses sich in Form von Bruchstücken, etwa in Form von Aphorismen darstellt. Ebenso zeigt sich die Fragmentarizität auch in der Methode, etwa im willkürlichen Nebeneinander heterogener methodischer Züge. Geht man den Gründen für diese vielfältige Fragmentarizität der Metaphysik unseres Jahrhunderts nach, so stößt man auf das Bewußtsein der Endlichkeit des Menschen und der Begrenztheit seiner Erkenntnismöglichkeiten. Diese Grenzerfahrung drängt sich in der Metaphysik vor allem auf im Blick auf die Überfülle relevanter Daten, die sie zu verarbeiten hat und den damit verbundenen Zwang zur Selektion.

Gerade dieser fragmentarische Zug im metaphysischen Wissen, der sich auch niederschlägt in einem Nebeneinander unterschiedlicher metaphysischer Entwürfe und Konzepte, könnte nun zu der Annahme verleiten, diese verschiedenen Entwürfe und Konzepte stellten lediglich verschiedene Weltanschauungen dar, die allenfalls eine partikulare Verbindlichkeit für sich reklamieren. Dieser Eindruck ist nach Wiehl aber falsch. Denn die Metaphysik hat ungeachtet aller Fragmentarizität nicht dem Ideal der Einheit abgeschworen. Sie hält also daran fest, daß sich die einzelnen Theorien in ihrer Bruchstückhaftigkeit „zu einem Ganzen zusammenfügen, auch wenn kein Mensch zur Zeit dieses Ganze adäquat denken und darstellen kann"[81]. Indem die Metaphysik an diesem Ideal festhält, unterscheidet sie sich von den Weltanschauungen. Denn diese sind nach Wiehl nicht darauf angelegt, „sich so miteinander auseinander-

[79] *Wiehl*, Entwürfe 280.
[80] Ebd.
[81] Ebd. 281.

zusetzen, daß möglicherweise eine Verbindung oder durch gemeinsame Anstrengung eine höhere Wahrheit entstehen"[82] kann. Was im Idealfall im Verhältnis der Weltanschauungen erreicht werden könne, sei vielmehr nur ein Zustand wechselseitiger Toleranz. Für die Metaphysik kann aber das Prinzip der Toleranz nicht als höchstes Prinzip fungieren. Denn sie zielt auf eine rein theoretische Wahrheit und muß sich daher kritisch mit allen metaphysischen Alternativen auseinandersetzen, nicht etwa, um auf jeden Fall Recht zu behalten, sondern um ein bestimmtes Wahrheitsverhältnis zwischen ihr selbst und diesen Alternativen herzustellen.

Allerdings fragt sich, wie sich dies erreichen läßt, da die Überfülle unüberschauberer vorphilosophischer Daten die Metaphysik dazu zwingt, eine Vorsortierung dieser Daten bezüglich ihrer Deutung vorzunehmen und da sich zudem die Notwendigkeit der kritischen Auswahl auch stellt angesichts der Überfülle philosophischer Entwürfe und Konzepte, die daraufhin untersucht werden müssen, ob es sich überhaupt um echte metaphysische Alternativen handelt. Wiehl gibt hier zu bedenken, daß die Frage der Einheit möglicherweise eine Frage des geschichtlichen Abstandes ist. So lasse es sich nicht ausschließen, daß für uns die klassische Metaphysik eines Platon und eines Aristoteles deswegen eine grundsätzliche Einheit bildet, weil wir solchen Theoriekonzepten gegenüber den nötigen geschichtlichen Abstand gewonnen haben. Analog sei es auch denkbar, daß bei einer entsprechenden geschichtlichen Distanz die Einheit der Metaphysik unserer Tage, die wir heute aufgrund unserer allzugroßen Nähe zum Gegenstand noch vermissen, sichtbar wird.

Als dritten Grundzug der modernen Metaphysik nennt Wiehl deren Hang zum Formalismus. Ebenso wie der Hang zum Fragmentarischen ergibt sich auch der formalistische Zug gegenwärtiger Metaphysik als „Reaktion auf die Gefährdung der Erkenntnismöglichkeiten durch die Unmenge des zur Verfügung stehenden Datenmaterials"[83]. Allerdings ist der Weg, der in beiden Fällen beschritten wird, jeweils ein anderer. Wenn sie den Weg zum Fragmentarischen einschlägt, „überläßt sich die Metaphysik einem theoretischen Auswahlgeschehen, für welches sie am Ende keine Erkenntnisverantwortung übernimmt"[84]. Wenn sie dagegen den Weg der Formalisierung wählt, dann versucht sie dadurch, daß sie alle inhaltlichen Gegebenheiten ausklammert, deren qualitative Differenz zu Aporien führen könnte, die Beliebigkeit und Willkür einer einseitigen Auswahl der Vorgegebenheiten zu vermindern, auch wenn sie die Faktizität als solche nicht aufheben kann. Ebenso wie die Fragmentarisierung kennt auch die Formalisierung mehrere Spielarten. Zwei dieser Spielarten sind dabei von grundlegender Bedeutung, das Verfahren der Ontologi-

[82] Ebd.
[83] Ebd. 283.
[84] Ebd.

sierung und das Verfahren der Transzendentalisierung. Im einen Fall versucht man eine bestimmte Seinsart auszuzeichnen und als das wahre Sein des Seienden anzusetzen, im anderen Fall jede mögliche ontologische Setzung an gewissen Bedingungen der Möglichkeiten des Denkens festzumachen, wobei sich zwischen beiden Strategien nicht in allen Fällen ein klarer Trennungsstrich ziehen läßt. Wiehl spricht daher im Bezug auf eine ganze Reihe metaphysischer Entwürfe unseres Jahrhunderts von einer „Unbestimmtheit und Ambivalenz im Verhältnis von Ontologismus und Transzendentalismus“[85] und erwähnt in diesem Zusammenhang Schelers phänomenologisch-metaphysische Wertlehre, Heideggers hermeneutische Fundamentalontologie des Daseins, Jaspers' existenzphilosophische Lehre von den Chiffren der Transzendenz, McTaggarts Ontologie der Substanz und Whiteheads naturalistische Kosmologie. Daneben gibt es aber auch metaphysische Konzepte, in denen entweder die ontologische oder die transzendentale Argumentation überwiegen.

Generell gilt für die drei an der Metaphysik der Gegenwart aufgewiesenen Grundzüge der Offenheit, Fragmentarizität und Formalität, daß sie keinen prinzipiellen Verzicht auf den universalen Geltungsanspruch der Metaphysik implizieren. Allerdings machen sie deutlich, daß eine einfache und unmittelbare Verwirklichung eines solchen Anspruchs nicht möglich ist. Wichtig zum Verständnis dieser drei Züge ist des weiteren, daß sie grundsätzlich nicht bloß für die Metaphysik unseres Jahrhunderts gelten, sondern „zum Wesen jeglicher Metaphysik gehören“[86], die sich der Begrenztheit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten bewußt ist. Doch ist dieses Bewußtsein nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise vorhanden, ja es kann zeitweise gänzlich fehlen. Dann kommt es zum „Entwurf eines Systems der Metaphysik, in dem die Geschlossenheit des Ganzen, die Vollständigkeit der Gehalte des Wissens und die inhaltliche Konkretion, jene ... Züge verdeckt, die auf die Unzulänglichkeit des Menschen verweisen“[87]. Was die Metaphysik unseres Jahrhunderts bei all ihren Schwächen auszeichnet, ist nach Wiehl, daß sie dieser Gefahr nicht erlegen ist. So gesehen, kommt es in unserer Zeit auch zu einer Deformation des Erscheinungsbildes der klassischen Metaphysik, die für Wiehl „nirgendwo eine ... so einfache und übersichtliche Formgestalt gefunden hat wie in der vielgescholtenen ‚Rationalen' Metaphysik“[88]. Umgekehrt bietet diese Deformation für Wiehl aber auch eine Chance für eine realistischere Sicht dessen, was Metaphysik leisten und was sie nicht leisten kann. Wichtig ist für ihn in diesem Zusammenhang vor allem die Kantische Einsicht, daß die Anthropologie „Ausgangs- und Zielpunkt al-

[85] Ebd.
[86] Ebd. 286.
[87] Ebd.
[88] Ebd. 287.

ler metaphysischen Erkenntnis"[89] ist. Wenn man mit diesem anthropologischen Ansatz ernstmacht, lassen sich s. E. die Unabgeschlossenheit, Bruchstückhaftigkeit und Formalität metaphysischer Erkenntnis zwanglos als Folge der Endlichkeit und Beschränktheit der Existenz des Menschen verständlich machen.

Entscheidend ist für Wiehl aber vor allem: Unabgeschlossenheit, Fragmentarizität und Formalität der Metaphysik müssen keineswegs nur Unzulänglichkeit bedeuten. Die Unabgeschlossenheit des metaphysischen Denkens ermöglicht unter der Prämisse einer prinzipiellen Aufgeschlossenheit des Menschen für die Bereiche von Sein und Welt, Gott und Mensch, daß der einzelne Mensch oder die geschichtliche existierende Menschheit in diesen Bereichen neue Erfahrungen und Einsichten gewinnen können[90]. Das fragmentarische Wissen der Metaphysik bleibt bei aller Fragmentarizität Wissen vom Ganzen (des Seins und der Welt, Gottes und des Menschen); und was schließlich die Formalität metaphysischen Denkens angeht, so liegt sie s. E. im Wesen der Metaphysik begründet, die nun einmal „Erkenntnis des Konkreten durch das Abstrakte"[91] ist.

Neben diesen allgemeinen Hinweisen zur Metaphysik im 20. Jahrhundert verdeutlicht er deren Charakter auch an den Metaphysikkonzepten von Whitehead, Cramer und Jaspers, die s. E. alle auf ihre Weise signifikant sind. Whitehead steht dabei für die Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, die für die Metaphysik in der Moderne nicht zu umgehen ist, Cramer für den Rückgriff auf oft als völlig unzeitgemäß erachtete traditionelle metaphysische Fragestellungen, an denen die Metaphysik in der Moderne gleichwohl nicht vorbeikommt, und Jaspers für den in der Moderne als unabdingbar erachteten Zusammenhang von Metaphysik und existenziellem Denken. Daß sich diese drei Ansätze nicht über einen Kamm scheren lassen, versteht sich von selbst und gehört gleichzeitig zum Signum der Situation metaphysischen Denkens im 20. Jahrhundert. Denn dieses ist als Hermeneutik des Ganzen nicht nur durch die geschichtliche Situation geprägt, in der es steht, sondern bildet sich auch allererst im abstrahierenden Überstieg konkreter Erfahrung.

5. Ergebnis

Fragt man nach dem Ertrag der verschiedenen Aktualitätsnachweise, so ergibt sich zunächst: Gemeinsamkeit besteht bei aller Verschiedenheit darin: Metaphysisches Denken bricht in der Moderne nicht einfach ab. Eine strikte Diskontinuitätsthese wird den Tatsachen also nicht gerecht. Gleiches gilt freilich auch für eine strikte Kontinuitätsthese. Faktisch be-

[89] Ebd. 288

[90] Vgl. ebd. 289.

[91] *R. Wiehl,* Das Absolute als Ort des bewußten Daseins. Vorbemerkungen zu einer Kritik der metaphysischen Vernunft, in: All-Einheit. Hrsg. *D. Henrich.* Stuttgart 1985, 247–271, 253.

wegt sich metaphysisches Denken heute zwischen beiden Polen. Es gibt Ansätze, bei denen die Gemeinsamkeit mit der metaphysischen Tradition außerordentlich gering ist, und es gibt umgekehrt Ansätze, die in durchaus unterschiedlicher Akzentuierung und Intensität an der metaphysischen Tradition anknüpfen. Geyers Ansatz verkörpert den ersten Typ, die Ansätze von Wiehl, Honnefelder und Spaemann den zweiten Typ.

Weiterhin ist deutlich: Aufgrund metaphysikgeschichtlicher Überlegungen allein ist die Frage nach der Aktualität der Metaphysik nicht zu beantworten. Denn in solche Überlegungen gehen immer schon bestimmte systematische Optionen ein, die die Auswahl und vor allem die Gewichtung der behandelten Autoren bestimmen. Konkret: Es macht durchaus einen Unterschied, ob man wie Wiehl die Metaphysik im 20. Jahrhundert durch Whitehead, Cramer und Jaspers repräsentiert sieht, oder wie Geyer das Metaphysikproblem in der Moderne von Nietzsche her angeht und in dieser Optik dann auf Adorno und Bloch, Scheler und Whitehead, Heidegger, Ricoeur und Kolakowski eingeht, und wiederum anders stellt sich die Frage der Aktualität der Metaphysik dar, wenn man wie Honnefelder von einem Problemzusammenhang zwischen Scotus, Kant und Tugendhat ausgeht oder wie Spaemann die Philosophie von Aristoteles bis Heidegger aus der Perspektive der philosophia perennis betrachtet. Auf der anderen Seite ist aber ebenso deutlich: Ohne einen wie auch immer gearteten Rekurs auf die Geschichte der Metaphysik ist die Frage nach der Aktualität des metaphysischen Denkens vernünftigerweise nicht zu beantworten [92].

Was die Gestalt einer heute noch möglichen Metaphysik angeht, so vertritt Geyer das Modell einer ausgesprochenen Schwundstufenmetaphysik. Denn er liest die Metaphysikgeschichte im wesentlichen als Verfallsgeschichte, an deren Ende nicht etwa eine gegenüber ihren Ursprüngen veränderte und gewandelte Metaphysik steht, sondern was von der Tradition der Metaphysik übrigbleibt, ist einzig eine Metaphy-

[92] Für eine Verknüpfung von philosophiehistorischer und systematischer Argumentation vgl. auch *F. Kaulbach*, Einführung in die Metaphysik, Darmstadt 1972. Kaulbach bestimmt bei seinem Versuch einer Aktualisierung des aristotelische Wesensdenkens Wesen als den im praktischen Umgang mit der Natur gewonnenen, geschichtlich nicht abschließbaren Zusammenhang von Aussagen, durch welche sich die Sache selbst zur Sprache bringt und versucht auf diese Weise, einmal eine Brücke zu schlagen zwischen dem klassischen Wesensdenken und dem Gesetzesdenken der neuzeitlichen Naturwissenschaft; denn in den Wissensbegriff, so betont er, muß das eingehen, was Ergebnis des praktischen Umgangs des neuzeitlichen Menschen mit der Natur ist. Des weiteren aber ist ihm, wie diese Formel deutlich macht, wichtig, daß das Wesen nicht mißverstanden wird als bloße Setzung der neuzeitlichen Subjektivität, sondern worauf es ihm ankommt, ist, die entscheidende Einsicht des spekulativen Denkens festzuhalten, daß das Wesen sich selbst zur Erscheinung bringt. Fragt man aber drittens, wie denn das Wesen sich unter den Bedingungen des neuzeitlichen Gesetzesdenkens zur Erscheinung bringen kann, so verweist er auf das Heideggersche Sprachdenken. Der geschichtlich unabschließbare Zusammenhang von Aussagen über die vom neuzeitlichen Gesetzesdenken verhandelte Sache ist, Heideggersch gesprochen, das Haus des Seins, d. h. der Ort, an dem sich das Wesen zur Sprache und damit zur Erscheinung bringt.

sikfunktion der Philosophie. Übrig bleibt also lediglich ein funktionales Äquivalent für das, was einmal Metaphysik war. Sinnvoller scheint es freilich, diesen Begriff in dem Sinne zu verstehen, wie Specht ihn versteht, der ihn im übrigen auch vor einer Reihe von Jahren ins Spiel gebracht hat[93]. Specht konstatiert nicht bloß wie Geyer, daß die Philosophie nicht darum herumkommt, die Leerstelle der klassischen Metaphysik zu besetzen:[94], sondern er verbindet mit dem Begriff Metaphysikfunktion der Philosophie die Einsicht, daß die Metaphysik insofern in der Gegenwartsphilosophie präsent bleibt, als jeder philosophische Entwurf, wie immer er zum Problem einer expliziten Metaphysik sich stellen mag, ohne sog. ‚tiefe Theorien' und das heißt ohne eine implizite Metaphysik nicht auskommt. Denn er muß zwangsläufig auf bestimmte Basis-Annahmen rekurrieren, die er nicht noch einmal hinterfragen kann und die den Status von fundamentalphilosophischen Prämissen haben. Damit dürfte in der Tat ein erster wichtiger Gesichtspunkt benannt sein. Man wird die Metaphysik nicht einfach los, sondern sie bleibt aktuell in den verschiedenen, oft nicht eigens thematisierten oder oft nur sehr rudimentär entwickelten Basis-Annahmen, ohne die auch heutiges Philosophieren nicht denkbar ist. Von daher ist Stegmüllers vielzitiertes Dictum zu verstehen, Metaphysik lasse sich immer nur mit anderer Metaphysik bekämpfen[95].

Die Aktualität metaphysischen Denkens erschöpft sich freilich nicht in einer solchen Metaphysikfunktion der Philosophie. Ein zweiter Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhang Beachtung verdient, ist die Tatsache, daß menschliche Weltorientierung nicht möglich ist ohne einen wie auch immer gearteten Ganzheitsbezug und daß es der Metaphysik obliegt, diesen Ganzheitsbezug zu thematisieren. Allerdings bestehen bezüglich dieser Thematisierung beträchtliche Mißverständnisse. Wiehls Ausführungen sind ein Versuch, diese Mißverständnisse auszuräumen. Gegenüber dem Vorwurf, Metaphysik sei totalitäres Einheitsdenken, macht er geltend, die zeitgenössische Metaphysik sei sich der Fragmentarizität ihrer Bemühungen, das Ganze zu denken, durchaus bewußt. Dem Vorwurf mangelnder inhaltlicher Konkretheit solchen Denkens begegnet er mit dem Hinweis, daß sich nur dann, wenn man auf formale Strukturen rekurriert, an einem solchen Ganzheitsbezug festhalten läßt. Schließlich versucht er auch dem Vorwurf der definitiven Abgeschlossenheit solchen Denkens zu begegnen mit dem Hinweis auf dessen Offenheit. Metaphysisches Denken ist, so gesehen, auch nicht gefeit vor geschichtlichem Wandel und bleibt angewiesen auf Erfahrung. Die Oppositionen, die man gemeinhin bei dem Wort Metaphysik mithört: metaphysisches

[93] Vgl. *R. Specht,* Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie, in: Wozu Philosophie? Hrsg. *H. Lübbe,* Berlin 1978, 163–180.
[94] Vgl. *Geyer,* Metaphysik 18.
[95] Vgl. *W. Stegmüller,* Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1969, 452.

Denken versus Erfahrungsdenken bzw. metaphysisches Denken versus geschichtliches Denken, müssen von daher neu überdacht werden. In der Sache kommt Wiehl mit Honnefelder insofern überein, als auch Honnefelders Argumentation darauf zielt, deutlich zu machen, daß ungeachtet veränderter Rahmenbedingungen des Philosophierens kein Grund besteht, die Möglichkeit dieses Ganzheitsbezugs in Frage zu stellen[96] und etwa nur noch auf eine Philosophie des Perspektivismus zu setzen, wie das heute im Bereich des Postmodernismus geschieht.

Wenn Honnefelder darauf hinweist, daß die Philosophie traditionellerweise den Ganzheitsbezug in Form einer allgemeinen Ontologie thematisiert, dann kommt damit zugleich ein dritter Gesichtspunkt ins Spiel, der nicht minder kontrovers ist als die universalistische Ausrichtung der Metaphysik. Denn auch als ontologische Theorie steht die Metaphysik heute im Kreuzfeuer der Kritik. So wird etwa behauptet, jede Form von Ontologie sei in einem wissenschaftlichen Zeitalter gegenstandslos geworden, oder es wird auf den ungeklärten methodischen Status einer solchen Ontologie hingewiesen. Der erste Einwand läßt sich mit dem Hinweis entkräften, daß die zentralen Kategorien unseres Wirklichkeitsverständnisses zwar von den Wissenschaften vorausgesetzt, aber nicht eigens thematisiert werden. Es bedarf also einer philosophischen Disziplin, die eine solche Thematisierung und Klärung vornimmt. Was den zweiten Einwand angeht, so ist ein beträchtlicher ontologischer Pluralismus nicht zu übersehen, der ganz zwangsläufig die Frage nach der Methode der Ontologie aufkommen läßt. Spaemanns Rückgriff auf eine vormoderne Ontologie des Selbstseins ist nur eine Möglichkeit, wie man versuchen kann, das Problem einer kategorialen Aufklärung der Grundlagen unseres Wirklichkeitsverständnisses zu lösen. Es gibt darüber hinaus eine Fülle andersgearteter Versuche, die sich schwerpunktmäßig zwei großen Methodensträngen zuordnen lassen, nämlich der analytisch-deskriptiven und der entwerfend-spekulativen Methode[97]. Obwohl die analytisch-deskriptive Methode, wie sie in gegenwärtigen sprachphilosophischen Arbeiten praktiziert wird, eine Reihe wichtiger Klärungen gebracht hat,

---

[96] Möglichkeiten und Grenzen einer philosophischen Befassung mit dem Ganzen in der Moderne erörtert auch Henrich. Einerseits ist für ihn klar, daß die Philosophie unter den Bedingungen der Moderne Abstand nehmen muß von dem alten Universalismus eines geschlossenen Systems, bei dem man im Ausgang von einer sehr begrenzten Menge von Grundbegriffen und Axiomen in einem deduktiven Gang den Weltinbegriff einschließlich der möglichen Denk- und Lebensformen herzuleiten suchte. Denn die für die Moderne spezifische Vereinzelung, Aussonderung und Zerstreuung der Denk- und Untersuchungsgänge lasse sich nicht rückgängig machen. Das bedeute aber noch nicht, daß solche Vielfalt der Begründungsformen und Forschungsbereiche nur ein Gemenge von gänzlich Unbezogenem ergeben müßte. Vielmehr legt sich heute, wie Henrich meint, eine andere Form von Universalität nahe, die nicht reduktiv, sondern integrativ verfährt (Vgl. *D. Henrich,* Konzepte, Frankfurt 1987, 130f.).

[97] Zu der Unterscheidung dieser beiden Methoden vgl. *J. P. Beckmann,* Metaphysische Entwürfe und ontologische Verpflichtungen, in: Information Philosophie 4 (1989) 5–22, 10.

wäre es doch verfehlt, einem Methodenmonismus das Wort zu reden, sondern es bedarf, darin dürfte Beckmann Recht haben, nach wie vor auch des Rekurses auf die Tradition spekulativen Denkens[98]. Das bringt allerdings ein Zuordnungsproblem mit sich. Honnefelder löst es in der Weise, daß er unterscheidet zwischen einer regressiven Methode der transzendentalen Rückfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Ontologie und einer diese ergänzenden progressiven Methode, für die er als Beispiel etwa Hegels ontologische Genealogie der Begriffe anführt[99]. Allerdings hat er nur den ersten regressiven Teil durchgeführt. Im ganzen wird man sagen müssen, daß dieses Zuordnungsproblem heute nur in Ansätzen gelöst ist[100]. Oft bleibt es bei einem bloßen Nebeneinander verschiedener Traditionen ontologischer Theorie[101]. Ungeachtet dieser Schwierigkeit führt aber in der Sache kein Weg an einer solchen Theorie vorbei. Denn, um es mit Beckmann zu formulieren, „der Mensch muß sich ständig erneut vergewissern über das, was ist, und da von vielerlei behauptet wird, es sei, muß nach den Konstitutiva, den Strukturen und der Hierarchie dessen, was ist, gefragt werden."[102]

Mit Spaemanns Ansatz kommt schließlich noch ein vierter Gesichtspunkt zum Tragen, der im Rahmen der Frage nach der Aktualität der Metaphysik eine Rolle spielt, nämlich das Problem einer metaphysischen Lebensdeutung. Obwohl von der Sache her klar ist, daß der Mensch ineins mit der Orientierung im Ganzen seiner Welt auch auf eine Ortsbestimmung seines eigenen Lebens im Rahmen dieses Ganzen zielt, bestehen einem solchen Konzept gegenüber beträchtliche Reserven, fürchtet man doch hier eine unheilige Allianz von Metaphysik und Weltanschauung. Daß es heute wieder verstärkt zu einer solchen Allianz kommen kann, ist keine Frage; ein Blick auf den bunten Markt der Weltanschauungen, die derzeit en vogue sind und oft tatsächlich den Status einer Kryptometaphysik haben, macht das deutlich. Trotzdem läßt sich aus Spaemanns Ansatz entnehmen, daß metaphysische Lebensdeutung nicht zwangsläufig einem vagen Weltanschauungsbedürfnis entspringen muß, sondern auch mit dem ethischen Orientierungsdefizit der Moderne zusammenhängen kann, das durch einen ethischen Universalismus allein nicht zu beheben ist. Daher sein Rekurs auf eine Metaphysik des Selbstseins. Spaemanns Ansatz berührt sich in diesem Punkt mit Überlegungen von Henrich. Auch für ihn besteht ein notwendiger Zusammenhang von

[98] Vgl. ebd.

[99] Vgl. *Honnefelder*, Einheit 84.

[100] Vgl. hierzu etwa *D. Henrich*, Ding an sich. Ein Prolegomenon zur Metaphysik des Endlichen, in: Vernunft des Glaubens (FS Pannenberg) Göttingen 1988, 42–92; *L. B. Puntel*, Grundlagen einer Theorie der Wahrheit, Berlin 1990.

[101] Man vergleiche hierzu nur, um zwei neuere ontologische Entwürfe zu nennen *B. Weissmahr*, Ontologie, Stuttgart ²1991 und *U. Meixner*, Axiomatische Ontologie, Regensburg 1991.

[102] *Beckmann* 21.

Ethik und Metaphysik. Sittliches Selbstbewußtsein schließt nämlich ihm zufolge nicht nur eine Selbstbeschreibung des Handelnden ein, sondern solche Selbstbeschreibung ist unmittelbar verbunden mit einer Weltbeschreibung. In der Gegenwartssituation wird dieser Zusammenhang nun unmittelbar relevant. Denn die Einsicht in die kosmische Randlage des bewußten Lebens sowie die mittlerweile erreichte Verfügungsgewalt über ein gewaltiges nukleares Waffenpotenzial könnte zu der nihilistischen Konsequenz einer Selbstelimination der Gattung verleiten. Um solcherart negativer Sinnstiftung argumentativ entgegentreten zu können, bedarf es nach Henrich einer neuen Form metaphysischer Weltbeschreibung, die die kosmische Randlage des bewußten Lebens als in sich sinnvoll verständlich macht. Henrich rekurriert hierzu freilich nicht mehr wie Spaemann auf die klassische Teleologie, in der bekanntlich menschliches Leben das Telos der Gesamtentwicklung des Kosmos darstellt, sondern auf eine ‚inverse Teleologie', die davon ausgeht, daß „das Wesentliche gerade mit dem Zufälligen und Transitorischen verbunden sein kann" [103] und der Weltprozeß gerade dadurch sein Ziel findet, daß er „einen begrenzten Raum für selbstbewußtes Leben freigibt" [104]. Die Dringlichkeit einer metaphysischen Lebensdeutung ergibt sich also aufgrund der aktuellen Bedrohungen, denen die Menschheit heute ausgesetzt ist, und dem Zweifel, daß diesen einzig durch Rekurs auf die ethische Subjektivität bzw. Intersubjektivität wirkungsvoll zu begegnen sei.

Am Problem der metaphysischen Lebensdeutung läßt sich freilich auch besonders gut verdeutlichen, welchen Status alle vorgebrachten Argumente für eine Aktualität metaphysischen Denkens haben. Sie sind nicht in dem Sinne zwingend zu machen, daß keinerlei Einrede gegen sie möglich wäre. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß man die Möglichkeit und Notwendigkeit einer universalistischen Orientierung ebenso in Frage stellt wie das Bemühen um eine Klärung unseres Wirklichkeitsverständnisses oder den Rekurs auf eine metaphysische Lebensdeutung und selbst gegenüber der Annahme fundamentalphilosophischer Prämissen Vorbehalte anmeldet. Daraus einen grundsätzlichen Einwand gegen metaphysisches Denken abzuleiten, wäre aber kurzschlüssig, vielmehr gilt es, ernst zu machen mit der Einsicht, an die Krings jüngst wieder erinnert hat, daß Metaphysik ein Akt der Freiheit [105] ist, der als solcher eine eigene Form von Sinnhaftigkeit für sich reklamieren kann.

---

[103] *Henrich*, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt 1990.
[104] *D. Henrich*, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt 1990, 311.
[105] Vgl. *H. Krings*, Vom Sinn der Metaphysik, in: Orientierung durch Philosophie. Hrsg. *P. Koslowski*, Tübingen 1991, 369–384, 372.

ThPh 68 (1993) 82–88

Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit

Von Kurt Wuchterl

Die Religionsphilosophie nimmt als Disziplin eine Randstellung innerhalb der Gegenwartsphilosophie ein. Ihre marginale Rolle wird deutlich, wenn man die Kompendien der Philosophie, die Themen philosophischer Kongresse und die Vorlesungsverzeichnisse der philosophischen Fachbereiche durchmustert. Von Religionsphilosophie ist da selten die Rede. Andererseits verlaufen die Gespräche zwischen den christlichen Konfessionen, die Annäherungen zwischen den Weltreligionen im Sinne eines humanitären „Weltethos" (Küng), aber auch die Diskussion innerhalb der katholischen Kirche um Drewermann oder die Befreiungstheologie in einem Zwischenbereich zwischen Philosophie und Theologie, der traditionell der Religionsphilosophie zugeordnet werden kann.

Bestimmt man Religionsphilosophie als die Disziplin, in der philosophische Reflexionen über das Phänomen Religion erfolgen, dann verfügt man zwar formal über eine griffige Definition, aber inhaltlich bleibt alles unbestimmt. Denn es gibt die verschiedensten Auffassungen von Inhalt und Methode sowohl der Philosophie als auch der Religion. Analysen über Religion werden ganz anders ausfallen, wenn man innerhalb der Transzendentalphilosophie I. Kants oder K.-O. Apels argumentiert, als wenn die Fundamentalontologie Heideggers oder die archetypische Hermeneutik Drewermanns zugrundegelegt wird – ganz zu schweigen von den Ergebnissen, zu denen Skeptiker wie D. Hume, Kulturkritiker wie F. Nietzsche oder analytische Philosophen wie L. Wittgenstein kommen müssen.

Aber auch das Thema der Religionsphilosophie, die Religion, ist kein eindeutiges Phänomen. Die Umschreibung oder Definition der Religion ist in vielen Fällen das Produkt eines spezifischen philosophischen Prozesses. Wenn Kant die Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote", McTaggert als „Gefühl, das auf der Überzeugung einer Harmonie zwischen uns und dem ganzen Universum beruht" und Lübbe als „Kultur des Verhaltens zu allem, was nicht zu unserer Disposition steht"[1] bezeichnet, dann wird die Abhängigkeit des Religionsbegriffs vom philosophischen Kontext offenkundig.

Um diesem Dilemma der Vieldeutigkeiten zu entgehen, kann man zunächst die Frage aufwerfen, in welchem Kontext von Philosophie und Religion die Religionsphilosophie historisch entstanden ist. Deshalb beginnen wir mit der Begriffsbestimmung der Religionsphilosophie im Umfeld der Aufklärung (1.), definieren als Alternative zu diesem paradoxen Begriff die Religionsphilosophie mit Hilfe der Kontingenz (2.) und wenden im letzten Teil diese paradoxiefreie Religionsphilosophie auf einige angesprochene Themen der Gegenwartsdiskussion an (3.).

1. Religionsphilosophie und Aufklärung

Die Religionsphilosophie ist das Produkt einer neuzeitlichen Krise. Diese Krise betrifft die natürliche Theologie der mittelalterlichen Exegeten und die ontologische Metaphysik der Leibniz-Wolffschen Schule. Trotz aller philosophischer Differenzen war das Verhältnis zwischen Philosophie und Offenbarungsreligion bis zur Aufklärung im groben geklärt, sofern es das gemeinsame Sprechen über das Absolute betraf. In der Philosophie, d.h. in der genannten natürlichen Theologie oder ontologischen Meta-

[1] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt 1977, 822; *J. E. McTaggert*, Some Dogmas of Religion, London 1906, 3; *H. Lübbe*, Vollendung der Säkularisierung. Ende der Religion?, in: Gottesbilder heute. Hrsg. *S. Moser, E. Pilick*, Königstein 1979, 17.

physik, wurde das artikuliert, was der menschlichen Vernunft und der intersubjektiven menschlichen Erfahrung zugänglich ist. In der Religion, genauer in der Theologie, dem Ort der Reflexion über die Offenbarung, kam das zur Sprache, was von der Vernunft und durch Erfahrung nicht erfaßt wird und der Allgemeinheit vor allem durch Propheten als Offenbarung vermittelt werden muß.

In der von Offenbarungsinhalten freien natürlichen Theologie ging es daher um zwei zentrale Nachweise: erstens um die Vernünftigkeit der Annahme der Existenz eines Gottes und zweitens um die Notwendigkeit einer Offenbarung, weil im Existenznachweis von einem ganz Anderen und daher letztlich inhaltlich von dem vom menschlichen Verstand aus Unbegreifbaren die Rede ist.

Religionsphilosophie als kritisches Unternehmen zielte daher geschichtlich vornehmlich auf eine Kritik der Gottesbeweise als Kritik an der Vernünftigkeit der Annahme einer Existenz Gottes und auf den Nachweis der Unvernünftigkeit des Offenbarungsgedankens. Die Überlegungen Kants in der „Kritik der reinen Vernunft" und die Ausführungen Humes in seinen „Dialogen über natürliche Religion" treffen demnach den Kern der tradierten natürlichen Theologie. Nach Kant und Hume kann traditionell Religiöses nur dann noch Inhalt einer philosophischen Reflexion sein, wenn diese entweder die Kritik der Gottesbeweise thematisiert, und das heißt letztlich, die Kritik am philosophischen Reden von Gott überhaupt zum Thema macht, oder aber wenn die philosophische Reflexion die Möglichkeit aufzeigt, religiöse Phänomene ohne Rückgriff auf Offenbarung direkt als Produkt menschlicher Erfahrungen und Vernunftprozesse aufzufassen. Diese beiden Denkbewegungen führen auf die Inhalte der klassischen Religionsphilosophie: Religionsphilosophie im ursprünglichen Sinne ist entweder Kritik am alten Religionsverständnis einer natürlichen Theologie oder aber Reduzierung der Phänomene auf solche Erscheinungen, die der Vernunft zugänglich sind. Während bei Hume die Religionsphilosophie in eine allgemeine Skepsis mündet, die ohne Religion auszukommen meint, finden wir bei Kant neben den klassischen Kritiken an den Gottesbeweisen eine charakteristische Reduktion der religiösen Phänomene vor. Weil nach Kant die Legitimation des Absoluten nicht im theoretischen Bereich erfolgen kann – schließlich ist Gott kein objektiver Erfahrungsgegenstand, sondern nur regulative Idee –, bleibt allein die Reduktion auf die praktische Vernunft. Wenn also Offenbarungsinhalte irgendeinen philosophischen Sinn haben sollen, dann nur den, daß die sittlichen Pflichten der Menschen als göttliche Gebote gedeutet werden.

Danach wäre alles Religiöse im Kern ethisch zu deuten. Diese Auffassung findet sich auch nach Kant bis auf den heutigen Tag in zahlreichen Varianten, die ihre Verwandtschaft mit Kant kaum mehr vermuten lassen. In vollendeter Form erscheint bei E. Lévinas die Religion als „das Band zwischen dem Selbst und dem Anderen", wobei die Metapher des Anderen die Verantwortung für diesen und damit die Ethik in einem ganz fundamentalen Sinne meint.

Haben wir mit diesen Überlegungen einerseits eine Klärung der im Begriff der Religionsphilosophie ursprünglich gemeinten Teilbegriffe „Philosophie" und „Religion" erreicht, so stoßen wir andererseits durch die kritische Tendenz auf ein religionsphilosophisches Paradoxon: Religionsphilosophie ist in dieser Deutung die Disziplin, die zeigt, daß es ihren Gegenstand, die religiösen Phänomene, im eigentlichen Sinne gar nicht gibt. Was bleibt, ist allenfalls die Ethik.

Bei Kant erscheint das ursprünglich im Religiösen angesiedelte Absolute und Unbedingte im kategorischen Imperativ. Mit der heute fast als selbstverständlich hingestellten Unmöglichkeit der Begründung einer absoluten Ethik lösen sich für die Gegenwartsphilosophie die religiösen Phänomene in Nichts auf, sofern man sich auf die Argumente der radikalen Aufklärung beruft. Bekanntlich lassen sich aus dem Aufklärungsprozeß auch andere Arten von Reduktionen der Religion ableiten. Die am weitesten verbreitete Form beruft sich auf die modernen Naturwissenschaften. Hier wird jede Aussage über religiöse Phänomene als antiquiert betrachtet. Danach betrifft Religion ein endgültig überwundenes Stadium in der Geschichte des menschlichen Denkens.

In den letzten Jahrzehnten war viel von einem Burgfrieden zwischen Wissenschaft

und Religion die Rede, wobei jeder Seite ihre je eigenen Zuständigkeiten zugebilligt werden sollten. Doch dieser Burgfrieden ist längst vergessen, wenn moderne Evolutionstheorien und Kosmologien zu Wort kommen oder kybernetische Interpretationen von Seele, Freiheit und Innerlichkeit ihre Rechte fordern[2]. Die Sorge der Theologen, im Angesicht der fortschreitenden Wissenschaften eine Lückenbüßer-Funktion der Religion zu vertreten, wurde zur Falle. Das fehlende Veto der Theologie ermutigte ihre Verächter, die Arbeitshypothesen in alles umfassende Welterklärungssysteme zu verwandeln. Die Toleranz der einen Seite wurde zum Freibrief einer Universalkritik der anderen. Die theologischen Bemühungen, jene Lücken, die früher schnell durch göttliches Eingreifen geschlossen wurden, heute durch gesellschaftliche, tiefenpsychologische oder andere säkulare Konstruktionen auszufüllen, darf die Gegenwehr gegen Grenzüberschreitungen nicht verstummen lassen, eben weil diese Grenzen „echte Lükken", das heißt Kontingenzen, bedeuten können.

Vor wenigen Jahren fand in der analytischen Philosophie eine Kontroverse zwischen Mackie und Swinburne statt, in der Mackie den christlichen Theismus Swinburnes und indirekt jede Offenbarungsreligion einer vernichtenden Kritik unterzog. Er spielte virtuos alle Argumente aus der Humeschen Aufklärungstradition und dem kritischen Rationalismus gegen das Reden von Gott aus. Die Auseinandersetzung fand auch im deutschen Sprachraum große Resonanz. Insbesondere wurde das hohe Niveau der Kontroverse und die Überzeugungskraft Mackies gelobt. Gerade in der begeisterten Aufnahme der Thesen Mackies wurde deutlich, wie sich die Grundstimmung geändert hat. Kritische Rationalität, wie sie auch von den Wissenschaften vertreten wird, scheint zwingend zu dem Ergebnis zu führen, daß „die christliche Religion ... von keinem vernünftigen Menschen geglaubt werden" könne[3]. Hier scheinen die Wissenschaften und die aufgeklärte Vernunft die letzten Antworten auf alle Fragen geben zu können, die einst Inhalt religiösen Suchens waren.

Dem hier gezeichneten Weg zur Elimination religiöser Phänomene steht das Faktum ihrer Aufklärungsresistenz gegenüber, wie es z. B. von Lübbe in seinem Buch „Religion nach der Aufklärung"[4] analysiert wird. Auch in der Gegenwart ist viel von einer Wiederentdeckung oder Rehabilitierung des Religiösen die Rede. Nicht nur theologische Fundamentalismen und New Age-Spekulationen, sondern auch ernstzunehmende Formen von Religionsphilosophie hermeneutischer, phänomenologischer und analytischer Provenienz versuchen, sich Gehör zu schaffen[5]. Unsere Analyse zeigt aber, daß eine paradoxiefreie „Religionsphilosophie nach der Aufklärung" nur möglich ist, wenn sowohl der Vernunftbegriff als auch das Wesen religiöser Inhalte umgedeutet werden. Man kann die Frage aufwerfen, ob es universelle Phänomene gibt, die für einige Menschen den Weg zur Religion eröffnen, die aber auch von den religiös Distanzierten akzeptiert werden müssen. Methodisch ist eine Art Phänomenologie zu entwickeln, die sich allerdings weder auf M. Schelers oder R. Ottos Verabsolutierungen noch auf Husserls Transzendentalität einläßt, sondern nur Deskriptionen durchführt.

2. *Religionsphilosophie als Lehre von der Kontingenz*

Nehmen wir an, wir könnten Elemente aufzählen, die in jedem religiösen Phänomen vorausgesetzt werden und die auch nichtreligiösen Menschen verständlich sind. Dann

---

[2] Evolutionismus und Christentum. Hrsg. *R. Spaemann, R. Löw, R. Koslowski* (Civitas Resultate 9). Weinheim 1986. Dort insbesondere das Geleitwort von *Joseph Cardinal Ratzinger.*

[3] *J. L. Mackie,* Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Oxford 1982, dt. Stuttgart 1985. Zur Rezeption: *W. Stegmüller,* Mackies Wunder des Theismus, in: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. IV, Stuttgart 1989, 342–518.

[4] *H. Lübbe,* Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986.

[5] *W. Dupré,* Einführung in die Religionsphilosophie, Stuttgart-Köln-Mainz 1985; *H. G. Hubbeling,* Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981; *H. Schrödter,* Analytische Religionsphilosophie, Freiburg-München 1979.

ließe sich Religion als eine bestimmte Art des Umgangs mit diesen Grunderscheinungen verstehen. Religionsphilosophie beträfe dann die Analyse und Beschreibung dieses Umgangs, der bei einigen Menschen zum Glauben, bei anderen zu säkularen Weltdeutungen führt.

Wir versuchen, ein solches Programm in groben Zügen zu realisieren[6]. Die Konkretisierung vollzieht sich in zwei Stufen: (1) Deskription gewisser Grunderscheinungen, die terminologisch unter den Begriff der religionsphilosophischen Kontingenz gefaßt werden: (2) Aufweis, wie verschiedenartig sich Menschen zu dieser religionsphilosophischen Kontingenz verhalten, nämlich in den zwei Grundformen der Kontingenzbewältigung und Kontingenzbegegnung.

Eine Religionsphilosophie jenseits des religionsphilosophischen Paradoxons läßt sich dann definieren als Beschreibung von bestimmten Kontingenzerfahrungen und als Analyse des menschlichen Verhaltens zu eben diesen Gegebenheiten. Beginnen wir mit dem Begriff der Kontingenz, der neuerdings v. a. von Luhmann[7] und Lübbe in die religionsphilosophische Diskussion eingeführt worden ist, aber eine uralte metaphysische Tradition besitzt. Definiert man Kontingenz in Übereinstimmung zur modernen Modallogik[8] als Möglichkeit, die nicht notwendig ist, so fungiert Notwendigkeit als Grundbegriff. Dieser wird in der Religionsphilosophie nicht logisch oder analytisch, sondern im Sinne einer naturgesetzlichen oder ontologischen Notwendigkeit verwendet. Wir nennen alle Ereignisse, die sich nicht in ein ontologisches Ordnungsschema einpassen lassen, ontologisch kontingent (z. B. wesensmäßig Chaotisches oder Unbestimmtheiten im Mikroskopischen). Das, was sich einordnen läßt, erscheint dagegen innerhalb der Ontologie als notwendig und sinnvoll. Es gibt zahlreiche Kontingenzen, die sich nicht in menschlichen Handlungssinn transformieren lassen und in dieser Hinsicht „absolut" sind (Lübbe). Beschränkt man sich auf solche absoluten Phänomene, die zudem von existentieller Bedeutsamkeit sind und philosophisch reflektiert werden, dann sprechen wir von religionsphilosophischer Kontingenz.

Zur Phänomenologie dieser Kontingenz gehören Unverfügbarkeit, Unvermeidbarkeit und Undurchsichtigkeit; der Kontingenz haftet oft etwas Bedrängendes und Bedrohliches an; sie kann aber auch positiv Glück und Erfolg betreffen. Kontingenz wird nicht gewählt, gewünscht oder erwartet, sondern sie umfaßt und trifft uns gleichsam unvorbereitet; es fällt uns etwas zu und wird so zufällig erlebt. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit, das Gefühl des Ausgeliefertseins an gesellschaftliche Zwänge unserer Kulturwelt, die Erfahrung des persönlichen Leidens und die Gewißheit des Todes, aber auch das Glück des vollen Lebens sind charakteristische Kontingenzerfahrungen, die jeder Mensch immer wieder in der einen oder anderen Form erlebt. Der Mensch ist das Wesen, das Kontingenz erfahren kann. Und genau diese Kontingenzerfahrung ist der Ursprung der Religion und der religionsähnlichen Weltanschauungsentwürfe im positiven wie im negativen Sinne.

Auffällig ist nun, daß das Verhalten zu dieser Kontingenz nicht nur in der Form einer Bewältigung im Sinne von Eigentätigkeit oder Projektionsleistung auftritt. Es gibt Fälle, wo Kontingenz nicht beseitigt, sondern ausdrücklich akzeptiert und bewußt anerkannt wird. Besonders im religiösen Bereich findet man häufig die Einsicht, daß es vermessen wäre, alles verstehen und beeinflussen zu können. Bestimmte Phänomene müssen in ihrer letzten Unverfügbarkeit akzeptiert werden.

Die Kontingenzbegegnung wird nicht zur verzweifelten Konfrontation, auch nicht zum indifferenten Ignorieren oder zur ontologischen Konstruktion, die gewissermaßen an der Oberfläche des bloß Gedachten bleibt. Lübbe spricht von einer „Kontingenzbewältigung durch Anerkennung unserer schlechthinnigen Abhängigkeiten".[9] Kontingenzbewältigung ist dann gemeint als Bewältigung durch Anerkennung, also

---

[6] Zur ausführlichen Darstellung dieses Konzepts siehe *K. Wuchterl*, Analyse und Kritik der religiösen Vernunft, Bern-Stuttgart 1989.

[7] *N. Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt 1977.

[8] Siehe z. B. *F. von Kutschera*, Einführung in die intensionale Semantik, Berlin-New York 1976, 19–22.

[9] *Lübbe*, Religion 174.

nicht im Sinne einer Beseitigung der Kontingenz, sondern im Sinne eines Lebens mit der Kontingenz, nur eben mit einer Kontingenz, die trotz aller Undurchschaubarkeit ihren Sinn hat.

Mit Hilfe dieser Begriffe definiert nun Lübbe die Religion: Religion ist für ihn die Lebenspraxis der Kontingenzbewältigung. Wir können diese Definition noch etwas präzisieren: Religion ist bewährte Kontingenzbewältigung und Kontingenzbegegnung, sofern argumentative und normative Bezüge zu einer personalen Instanz mitgedacht werden, einer Instanz, der als begegnendes Du personale Verehrung und in der höchsten Form Liebe entgegengebracht wird. Ist diese Instanz nur ein abstraktes Prinzip, so sprechen wir von Metaphysik.

Neben der schlichten Beschreibung von Kontingenzphänomenen als erste Aufgabe der Religionsphilosophie haben wir damit die zweite Aufgabe beschrieben, nämlich die Analyse des Verhaltens zur Kontingenz. Dabei unterscheiden wir genauer zwischen Kontingenzbewältigung im engeren Sinne und Kontingenzbegegnung, die Kontingenz anerkennt und in ihrer Unverfügbarkeit stehen läßt. Der religiöse Mensch erfährt im Glauben das ganz Andere, das aber, eben weil es das ganz Andere ist, nur im Vertrauen als heilender Sinngrund verstanden werden kann, ohne daß die Kontingenz der Fakten dieser Welt beseitigt wäre.

3. Zur gegenwärtigen Diskussion

Die Anbindung der religiösen Phänomene an den Begriff der Kontingenz enthält Möglichkeiten zur Lösung von Problemen, die in den gegenwärtigen religiösen Auseinandersetzungen als ausweglos erscheinen und oft zur Resignation führen. Zur Verdeutlichung knüpfen wir an unsere Bemerkung über den gebrochenen Burgfrieden zwischen Wissenschaft und Religion an. Schon in der früheren Entmythologisierungsdebatte um Bultmann bestand eine Diskrepanz zwischen Naturbegriff und geschichtlicher Eigentlichkeit, die kaum wahrgenommen, geschweige als revisionsbedürftig erkannt wurde. Für Bultmann ist die naturgesetzliche Welt ein abgeschlossenes System, das keine Wunder im Sinne eines Außerkrafttretens von Naturgesetzen zuläßt und heilsgeschichtliche Kuriosa wie Auferstehung, göttliches Wirken in der Geschichte oder Jungfrauengeburt durch existentiale Umdeutungen ihres mythologischen Charakters beraubt. Der Sinn des Mythos reduziert sich auf die bildliche Darstellung des menschlichen Selbstverständnisses, wie es im Kerygma der Urgemeinde aufscheint. Diese Interpretation ist von einem theologischen Apriori der Eigentlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins bestimmt. Geschichte erscheint als die „Möglichkeit, darin Existenz ergriffen und angesprochen wird“[10], wobei Existenz gerade jene Verwirklichung der Eigentlichkeit meint, die das Wesen des glaubenden Menschen aus der Sicht des Neuen Testaments ausmacht.

Der Zusammenprall der Entmythologisierungsidee mit den Naturwissenschaften fordert die Frage heraus: Wie ist in einem geschlossenen Universum, das neuerdings auch die Innerlichkeit psychologisch-naturgesetzlich interpretiert, Existenz vom schlichten Dasein des naturgesetzlich bestimmten Menschen unterscheidbar? Wo sind die Ansatzpunkte, die es Bultmann erlauben, vom Entwurfscharakter, vom Vorlaufen in letzte Möglichkeiten, vom Selbstseinkönnen im heideggerschen Sinne zu sprechen? Die völlige Verständnislosigkeit für das existentielle Sprachspiel, wie wir es bei den Naturwissenschaftlern beobachten können, wird auch nicht dadurch überwunden, daß Heidegger die objektivierende Denkweise der Wissenschaften zum defizienten Modus deklariert, der den zugrundeliegenden lebensweltlichen Bewandtniszusammenhang verstellt. Denn das eigentliche Motiv für die Entmythologisierung ist gerade die Allmacht der Objektivität der Wissenschaft.

Dieses Aneinandervorbeireden wiederholt sich auch in gegenwärtigen Diskussionen. Wenn Küng seine kritische Rationalität so weit faßt, daß alle Entmythologisierungser-

[10] *R. Bultmann*, Glaube und Verstehen, Bd. I, Tübingen 1961, 119.

gebnisse und ein naturgesetzlich geschlossenes Weltbild einbezogen sind[11], dann kann man zwar deskriptiv von der Sehnsucht der Menschen nach dem ganz Anderen und von einem weit verbreiteten Grundvertrauen sprechen. Doch es scheitern alle Versuche, aus solchen Gefühlen der Hoffnungen und Ahnungen des Urvertrauens eine zwingende Verbindung zu dem herzustellen, was uns unbedingt angeht und damit ein verbindliches Weltethos begründet. Die Geschlossenheit des Universums läßt dafür keinen Raum, da alles zum Thema bestimmter, allerdings noch nicht vollendeter Wissenschaften wird. So kann Mackie behaupten, daß „die Postulierung selbst eines unbestimmten und mysteriösen Küngschen Gottes" nur eine „unbegründete Zutat"[12] zu den Lösungen bedeutet, welche die säkulare Pragmatik auf dem Boden exakter und kritischer Rationalität (im Sinne Poppers) zu bieten vermag.

Bei Drewermann ist diese Diskrepanz noch deutlicher sichtbar, wenn er immer wieder betont, daß Naturgesetze prinzipiell nicht außer Kraft gesetzt werden können, auch nicht für die Zeit und die Person Jesu[13]. Er schockiert gerade durch die Popularisierung der in der Theologie bereits vollzogenen Entmythologisierung zahlreicher Bilder viele katholische Gläubige, die in ihrem Weltbild durchaus noch Ausnahmen zulassen. Weder bei Bultmann noch bei Küng war die Psyche aber explizites Thema wissenschaftlicher Überlegungen; bei Drewermann ist das anders. Durch sein Bekenntnis zur wissenschaftlichen analytischen Psychologie C. G. Jungs als Instrument des theologischen Selbstverständnisses verschärft sich der Konflikt. Die Berufung auf die Archetypen als Ort der Offenbarung steht zwar scheinbar im Einklang mit der Geschlossenheit eines auch in der Psyche naturgesetzlich geordneten Kosmos. Doch die Überzeugung, daß diese nicht nur eine rein naturgesetzlich angeborene und ererbte Fähigkeit zur Erzeugung von überlebensnotwendigen Illusionen, sondern als Sprache Gottes zu interpretieren ist, wirkt wie eine hilflose „ad hoc-Konstruktion". Nur durch das Ausweichen auf die Paradoxie des Glaubens (Kierkegaard), auf die Rede von den „Träumen Gottes" und durch die suspekte Forderung nach einem neuen „Strukturtyp von Logik"[14] kann der Widerspruch zwischen wissenschaftlicher Geschlossenheit einerseits und Offenbarung Gottes in der „Sprache der Seele" andererseits überdeckt werden. Wie einst der Deismus die Gegenwart Gottes in den Naturgesetzen des Kosmos zu retten versuchte und dabei jeden Lebensbezug zur konkreten religiösen Existenz verlor, so muß eine ernst gemeinte Immanenz Gottes in den naturgesetzlich bestimmten Archetypen diesen Bezug verlieren, sofern man nicht auf eine traumhafte Poesie ausweicht, die zwar ihre rhetorischen Wirkungen zeigen, aber keine theologische Grundlegung ermöglichen kann. Nur wenn man die Ratio gering schätzt oder ganz verachtet und damit die Geschlossenheit des Universums relativiert, kann man dem Gedankengang Drewermanns einen theologischen Sinn abgewinnen, der über eine Angstbeseitigung im ärztlichen oder pastoralen Bereich hinausgeht.

In allen drei Fällen, bei Bultmann wie bei Küng und Drewermann – und diese drei Namen sind nur als Beispiele für eine allgemeine Tendenz gemeint –, entstehen die aufgezeigten Spannungen durch ein falsches Verständnis des Verhältnisses von Wissenschaft und Glaube. Der Sinn unseres Konzeptes einer Religionsphilosophie der Kontingenz ist es, dieses Mißverständnis aufzuklären. Wer von Religion spricht, muß stets eine Dimension jenseits der naturgesetzlich und psychoanalytisch durchschaubaren und erklärbaren Wirklichkeit mitmeinen. Die Bestimmung der religionsphilosophischen Kontingenz als spezifisches Merkmal definiert ein solches Terrain, das mit verschiedenartigen Begriffen umschrieben werden kann. Absolutheit und Existenziali-

---

[11] „Man kann den modernen Säkularisierungsprozeß und die Eigenständigkeit der weltlichen Ordnungen und Wissenschaften auch für die Zukunft voll bejahen ..." (*H. Küng*, Existiert Gott?, München-Zürich 1979. 119).

[12] *Mackie* 397.

[13] Zuletzt betont im Spiegel-Interview 52/1991, 68. Zur Idee der naturgesetzlichen Abgeschlossenheit siehe z. B.: *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, Olten-Freiburg 1989, 5. Aufl., 14/15.

[14] *E. Drewermann*, An den Früchten sollt ihr sie erkennen, Olten-Freiburg 1990, 4. Aufl., 72 bzw., *ders.*, Sind Propheten der Kirche ein Ärgernis?, Zürich 1991, 55.

tät umfassen Aussagen, die bei Bultmann im Existenzbegriff, bei Küng im Urvertrauen und bei Drewermann im Archetypus als Offenbarungsinstanz und in der Idee der Freiheit vor Gott begründet liegen. Zentral jedoch ist die richtige Einschätzung der Nicht-Notwendigkeit, die wir als erstes Merkmal religionsphilosophischer Kontingenz bestimmt haben. Nur wenn diese vorausgesetzt wird, sind Geschichtlichkeit, die Aspekte der Individualität und Eigentlichkeit sowie der Menschenwürde in Freiheit und weltweite Verantwortung sinnvoll realisierbar. Mit diesen Voraussetzungen wird aber die so oft als Selbstverständlichkeit propagierte Idee des geschlossenen Systems in Frage gestellt. In der Tat ist die Abgeschlossenheit eine Ideologie, man könnte mit Wittgenstein sagen: ein Aberglaube, ja der Aberglaube der wissenschaftlichen Moderne schlechthin. Wissenschaft als bewährte Hypothesenmannigfaltigkeit, wissenschaftliche Fakten als theoriegetränkte Konstrukte, wissenschaftliche Deutungen als Modellierungen ohne Letztbegründungsanspruch, Unbestimmtheiten im Kosmos des Kleinen, Unberechenbarkeiten im Chaos des Großen – und wie sonst die Formen einer Nicht-Notwendigkeit oder Kontingenz im wissenschaftlichen Bereich umschrieben werden mögen: sie alle führen die Rede vom naturgesetzlich eindeutig bestimmbaren Universum und von der kybernetisch determinierten Psyche ad absurdum.

Die Erfahrung von Kontingenz zeigt umgekehrt, daß fertige Weltsysteme wissenschaftlicher, metaphysischer oder ideologischer Art sekundäre Entwürfe, eben Kontingenzbewältigungen darstellen. Sie stehen religionsphilosophisch auf gleicher Stufe wie religiöse Weltbilder, die früher vom Stufenbau des Kosmos handelten und heute von einer durch das Weltethos konstitutierten universellen humanen Gemeinschaft oder von einer (durch richtig interpretierte Archetypen) von Angst befreiten Menschheit sprechen.

Kontingenzbewältigung und Kontingenzanerkennung vollziehen sich stets sprachlich. Gerade in der Auffassung von Sprache hat sich gegenüber aufklärerischen und älteren positivistischen Vorstellungen in der Gegenwartsphilosophie ein Wandel vollzogen. Das Bewußtsein von der Vielfalt der Sprachfunktionen bedingt eine Offenheit für die Verwendung von Metaphern, Analogien und Bildern im Gegensatz zu der streng informationsvermittelnden und logisch eindeutigen Sprachauffassung früherer Zeiten. Die Funktionen lassen magische und zugreifende Bewältigungen genauso zu wie die Öffnung für das Wort des ganz Anderen und die Anbetung eines Heiligen. In den Anerkennungsformen wird die Anthropozentrik überwunden, in der alle Bewältigungsformen verhaftet bleiben. Das bedeutungsvolle symbolische Reden erhält seine Existenzberechtigung gerade wegen der Nicht-Abgeschlossenheit der Wissenschaften: „Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind" (Wittgenstein)[15]. Wenn Wittgenstein fortfährt: „ Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr", so kann das nur bedeuten, daß wir von der Wissenschaft a priori keine Antworten auf religiöse Fragen zu erwarten haben. Aber das strenge Denken darf deshalb nicht verachtet werden; wir müssen durch die Wissenschaften zu den Grenzen vorstoßen und die Schranken erfahren, um den Freiraum zu gewinnen, der den symbolischen Zugang zum ganz Anderen ermöglicht.

[15] Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt 1960, 6.52.

ThPh 68 (1993) 89–94

Lebensrecht und Überlebensinteresse

Darstellung und Kritik einiger Thesen von Norbert Hoerster

Von Ludger Viefhues S. J.

Auch nach der Entscheidung des Deutschen Bundestages vom 26. Juni 1992 verdient eine Position zum § 218 Beachtung, die – vorwiegend in juristischen Fachzeitschriften – vehement vertreten und intensiv diskutiert wird. Es ist die Position des Mainzer Rechtsphilosophen Norbert Hoerster zur „Abtreibung im säkularen Staat“[1]. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie den entscheidenden Punkt der Debatte um die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs aufdeckt: Der anscheinend verlorene Konsens über die Begründung des Tötungsverbotes. Hoerster macht deutlich, daß eine angemessene rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs nur gefunden werden kann, wenn wir uns Klarheit über die grundsätzliche Frage verschaffen, weshalb die Tötung eines menschlichen Wesens verwerflich ist[2].

In diesem Beitrag soll die Position Hoersters zur Begründung des Tötungsverbotes mit ihren Konsequenzen für ein Lebensrecht des menschlichen Embryos dargestellt werden. Aufbauend auf einer Kritik werde ich dafür argumentieren, daß sich mit einer modifizierten Version des Hoersterschen Arguments ein rationales Kriterium dafür gewinnen läßt, dem menschlichen Embryo ein Lebensrecht zuzubilligen.

I.

Weshalb ist Töten verwerflich?

Der zentrale Begriff in Hoersters Begründung des Tötungsverbotes ist der des „Interesses“[3]. Rechte dienen dazu, Interessen zu schützen, und nur wo ein Interesse vorliegt, kann es ein Recht geben[4]. Ein menschliches Wesen hat im Regelfall ein starkes Interesse an seinem Überleben. Dieses Interesse der menschlichen Individuen an ihrem eigenen Leben kann aber am besten dadurch durchgesetzt werden, daß jedem Individuum, das ein solches Interesse hat, ein eigenständiges Recht auf sein Leben gewährt wird. Also ist „die sogenannte ‚Unverfügbarkeit‘ des menschlichen Lebens ... kein dem Menschengeschlecht absolut vorgegebener Wert, sondern eine im Interesse menschlicher Individuen existierende soziale Einrichtung“[5].

Das Tötungsverbot schützt das Überlebensinteresse der Wesen, deren Tötung verboten ist. Aber auch das Lebensrecht ist ein prima-facie-Recht. Denn entsprechend schwerwiegende Interessen anderer können es aus dem Feld schlagen; so z. B. in Notwehrsituationen.

Wunsch und Überlebensinteresse

Wie bestimmt nun Hoerster den Begriff „Überlebensinteresse“? Nur ein Wesen, das einen Wunsch hat, kann auch ein Interesse haben. Aber „Wunsch“ und „Interesse“ sind nicht synonyme Begriffe. (1) Nicht jeder Wunsch begründet ein Interesse. So hat z. B. der durstige A, dem eine Limonade angeboten wird, die heimlich vergiftet wurde, den Wunsch, diese Limonade zu trinken. Aber er hat kein Interesse daran. Denn A hätte keinen Wunsch danach, wenn er wüßte, daß die Limonade vergiftet wäre. (2) Nicht je-

[1] So der Titel seines Buches: *N. Hoerster*, Abtreibung im säkularen Staat, Frankfurt a. M. 1991.

[2] Zur Terminologie dieses Beitrages: „Tötungsverbot“ meint hier immer das Verbot der Tötung menschlicher Wesen. Ich übernehme ferner den reproduktionsmedizinischen Sprachgebrauch und bezeichne bereits die befruchtete Eizelle (Zygote) als Embryo.

[3] Für das Folgende: *Hoerster*, Abtreibung 19–22.

[4] Ebd. 21 f.

[5] Ebd. 21.

des Interesse an X muß auf einen Wunsch nach X zurückgehen. Wenn A den Wunsch hat, gesund zu leben, so hat er ein Interesse an Nahrung mit ausreichenden Vitaminen. A muß also keinen ausdrücklichen Wunsch nach dieser Nahrung haben, bevor man sagen kann, daß A ein Interesse daran hat. Es genügt, daß er diesen Wunsch hätte, „wenn er in relevanter Hinsicht aufgeklärt wäre"[6]. Hoerster geht es also darum, den Rechtsbegriff und damit Interessenbegriff eng daran zu knüpfen, „was ein Subjekt wünscht oder will"[7]. Aber das bedeutet nicht, daß auf die tatsächlichen Wünsche rekurriert werden muß. Vielmehr geht es um Wünsche, die unter bestimmten Rationalitätsbedingungen auftreten. Hoerster definiert den Interessenbegriff folgendermaßen: (D1) A hat ein Interesse an X, wenn 1) A wünscht X, sofern A über alle für die Realisierung seiner sämtlichen derzeitigen Wünsche relevanten Fakten aufgeklärt ist, oder 2) A würde X wünschen, sofern A über alle für die Realisierung seiner sämtlichen derzeitigen Wünsche relevanten Fakten aufgeklärt wäre[8].

Für das Überlebensinteresse ergibt sich folgendes: Ein Wesen besitzt dann ein Überlebensinteresse, wenn es (1) ein explizites Interesse an seinem Überleben hat („Ich möchte morgen noch leben!"), und / oder (2) einen Wunsch hat, für dessen Erfüllung sein Überleben eine notwendige und geeignete Bedingung ist[9]. Da nun für die Erfüllung jedes Wunsches eines Wesens nach einem eigenen Erlebnis oder einer eigenen Erfahrung das Überleben dieses Wesens eine notwendige Bedingung ist, reicht es für die Zuschreibung eines Überlebensinteresses aus, wenn ein Wesen mindestens einen solchen Wunsch hat[10].

Hoerster unterscheidet nun zwei Formen des Überlebensinteresses entsprechend den zugrundeliegenden Wünschen[11]. (1) ein Überlebensinteresse, das auf gegenwartsbezogenen Wünschen („Ich habe jetzt Hunger"), (2) ein Überlebensinteresse, das auf zukunftsbezogenen Wünschen basiert („Ich möchte im nächsten Jahr eine Reise machen"). Nur ein personales Wesen, d. h. nur ein Wesen, das „einen Begriff von einem Ich oder Selbst hat, das im Zeitablauf identisch bleibt", kann einen zukunftsbezogenen Wunsch haben[12]. Wesen mit Bewußtsein, aber ohne Ichbewußtsein, wie ältere Föten, Neugeborene oder Katzen sind dagegen nur zu gegenwartsbezogenen Wünschen (nach Wärme etc.) fähig[13].

Beide Wünsche unterscheiden sich nun nach Dauer und Gewicht. Der Wunsch einer Person nach einem beschwerdearmen Leben wiegt mehr als der kurzfristige Wunsch eines nur bewußten Wesens nach Wärme etc. Entsprechend wiegt auch ein Überlebensinteresse, das auf zukunftsbezogenen Wünschen basiert, mehr als eines, das nur auf gegenwartsbezogenen Wünschen basiert. Denn Dauer und Wert des Überlebensinteresses sind abhängig von Dauer und Wert des zugrundeliegenden Wunsches[14]. Hier aber zu folgern, ein schlafender Mensch habe kein Überlebensinteresse, ist nach Hoerster verfehlt. Denn im Unterschied z. B. zur schlafenden Katze kann ein Mensch vor dem Einschlafen Wünsche haben, die sich auf die Zeit nach dem Einschlafen beziehen. Da-

---

[6] *N. Hoerster,* Haben Föten ein Lebensinteresse? in: ARSP LXXVII (1991) 386.

[7] Ebd.

[8] Vgl. ebd. Die Modifikation, die H. in: „Ein Recht auf Ausbildung künftiger Wünsche?" (ARSP LXXVIII [1992] 104) vornimmt, ist für unseren Zusammenhang nicht von Bedeutung.

[9] *Hoerster,* Abtreibung 73.

[10] Vgl. ebd.

[11] Ebd.

[12] Ebd. 75.

[13] Mir scheint allerdings ein „bloß gegenwartsbezogener Wunsch" eine Art hölzernes Eisen. Denn der Begriff „Wunsch" impliziert schon ein gewisses Verständnis von Zukunft. Wenn ich „jetzt" etwas zu essen wünsche, wünsche ich, daß in naher Zukunft mein Hungergefühl aufhören wird. Mein jetziger Zustand soll eben durch einen anderen künftigen Zustand abgelöst werden.

[14] *Hoerster,* Abtreibung 88–95.

mit ein Wunsch ein Interesse und damit ein Recht konstituiert, muß er also nicht bewußt oder andauernd gewollt werden[15].

Die Forderung der zeitlichen Koexistenz

Diese Überlegungen führen zu der Frage, in welchem zeitlichen Zusammenhang „Wunsch nach X" und „Interesse an X" stehen. Nach Hoerster kann einem Wesen A nur dann ein Interesse an X zum Zeitpunkt T1 zugeschrieben werden, wenn A einen entsprechenden Wunsch nach X genau zu T1 entweder hat oder hätte[16]. Später auftretende Wünsche können also nicht rückwirkend ein Interesse konstituieren. Diese Bedingung schließt nicht – wie es auf den ersten Blick scheinen mag – die Berücksichtigung von Interessen, die noch nicht existent sind, oder von Interessen von Interessensträgern, die noch nicht existent sind, aus.

Der Neugeborene B hat keinen Wunsch danach, wegen einer Stoffwechselerkrankung eine bestimmte Diät einzuhalten. Aber der zwanzigjährige B hat den Wunsch nach einem möglichst beschwerdearmen Leben. So hat B als Zwanzigjähriger ein Interesse an den Handlungen, die dazu geführt haben, daß er von Geburt an eine bestimmte Diät eingehalten hat[17]. Diese zukünftigen Interessen sollten natürlich berücksichtigt werden. Anders ist der Fall, wenn B abgetrieben worden wäre. Dann hätte es keine Person B gegeben, die irgendwelche Interessen entwickelt hätte. Insofern wären auch keine Interessen verletzt worden. Denn es ist nach Hoerster ein Unterschied, ob künftig existente Interessen verletzt werden, oder ob das Entstehen künftiger Interessen verhindert werde[18]. Für Hoerster ist also entscheidend, ob das in Frage kommende Interesse unabhängig von der zu bewertenden Handlung tatsächlich existent wird oder nicht[19].

Mit dem Begriff des „Überlebensinteresses" gewinnt Hoerster ein auf den ersten Blick leistungsfähiges Kriterium für die Bewertung von Tötungshandlungen. Er kann (1) angeben, wieso Tötungshandlungen verbotswürdig sind, und (2) die Tötung von nur bewußten und die von personalen Wesen differenziert bewerten. Für die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs bedeutet dies: Ein früher menschlicher Embryo besitzt mit Sicherheit kein Überlebensinteresse, da er nicht zu Wünschen fähig ist. Entsprechend kann ihm kein Lebensrecht zugesprochen werden. Ein empfindungsfähiger menschlicher Embryo hat ein auf gegenwartsbezogenen Wünschen basierendes Überlebensinteresse, das durch ein Lebensrecht geschützt werden soll. Dieses Überlebensinteresse wiegt aber deutlich weniger als die Wünsche eines personalen Wesens und kann von ihnen aus dem Feld geschlagen werden[20].

II.

Die Kritik an Hoersters Thesen setzt an der Bedingung an, daß die relevanten Interessen unabhängig von der zu bewertenden Handlung existent werden müssen, denn beim Schwangerschaftsabbruch handelt es sich gerade um eine Handlung, die das Existentwerden von Interessen verhindert[21].

---

[15] Ebd. 76–79.

[16] *Hoerster,* Haben Föten 386.

[17] Vgl. ebd. 386.

[18] *Hoerster,* Abtreibung 101.

[19] Vgl. *Hoerster,* Haben Föten 388.

[20] Hoerster unterscheidet zwischen der „Idealnorm", die das philosophisch ethische Kriterium angibt, und der „Praxisnorm", die das Ziel dieser Idealnorm in einer bestimmten sozialen Realität möglichst effizient durchsetzen soll. Auf der Ebene der „Idealnorm" kann auch einem Neugeborenen kein Überlebensinteresse zugeschrieben werden. Pragmatische Erwägungen sprechen nach H. jedoch dafür, jedem menschlichen Wesen nach der Geburt ein Lebensrecht zu garantieren. Vgl. *Hoerster,* Abtreibung 128–140.

[21] So auch *A. Leist,* Lebensganzes oder Lebenswunsch?, in: ARSP LXXVIII (1992) 94–103.

Unentscheidbarkeit

Dietmar von der Pfordten weist zu Recht darauf hin, daß unter dieser „Bedingung der tatsächlichen Realisierung ... im Hier und Jetzt eine gerechtfertigte Entscheidung gar nicht zu treffen wäre, weil sie von einer zukünftigen Bedingung abhinge“[22]. Im obigen Beispiel bleibt es bei B jahrelang unentscheidbar, ob eine diätetische Behandlung in seinem Interesse ist oder nicht. Käme B als Erwachsener zu der Überzeugung, daß es besser gewesen wäre, wenn er die Last der Diät nicht auf sich genommen hätte und eines frühen Todes gestorben wäre, so wäre eine eventuelle Diät gegen sein Interesse. Dies hätte für die Eltern die Konsequenz, daß sie B jahrelang Unrecht angetan hätten. Hoerster gibt zu, daß wir in keinem Fall ein absolut sicheres Wissen davon haben können, ob ein Interesse tatsächlich existieren wird und damit verletzt werden kann. Aber das Wissen, daß ein Interesse wahrscheinlich existieren wird, sei ausreichend für die Bewertung einer Handlung. „Auch wer einen Bach vergiftet, aus dem *sehr wahrscheinlich* nie jemand trinken wird, handelt verbotswürdig.“[23]

Die Eltern des neugeborenen B können nun davon ausgehen, daß es wahrscheinlich ist, daß B als Erwachsener ein Interesse daran haben wird, daß er als Kind eine Diät eingehalten hatte. Unter dieser Hypothese handeln sie gerechtfertigt. Aber diese hypothetische Rechtfertigung wird dann gegenstandslos, wenn die zugrundeliegende Hypothese, in unserem Fall über das Interesse des B, sich als falsch erweist. Wahrscheinlich verletzen die Eltern des B kein Interesse; ob sie es faktisch tun oder nicht, entscheidet sich eben erst, wenn das entsprechende Interesse des B existent geworden ist. Entsprechend scheint mir auch Hoersters Wertung der Bachvergiftung zu stark. Innerhalb seines Konzeptes ließe sich nur sagen: Wer einen Bach vergiftet, aus dem wahrscheinlich niemand trinkt, handelt wahrscheinlich verbotswürdig[24]. Will Hoerster die stärkere Formulierung aufrecht halten, so muß seine Bedingung der tatsächlichen Realisierung zu einer Bedingung der wahrscheinlichen Realisierung abgewandelt werden.

Erzeugen und Entstehen lassen

Folgendes Beispiel kann diese Problematik verdeutlichen: Am Fötus N wird ein Versuch durchgeführt, der dazu führen wird, daß er sich bis zum Alter von sechs Jahren nur begrenzte Zeit an der freien Luft aufhalten darf, ohne seine Gesundheit zu gefährden. Dieser Versuch wird in zwei Versionen (V1 und V2) vorgelegt, die sich nur dadurch unterscheiden, daß in V2 N abgetrieben wird. Nach Hoerster müßte man V1, bei dem N überlebt, als unethisch zurückweisen, da das Interesse des Kindes N auf eine ‚normale‘ und möglichst risikoarme Kindheit verletzt werde. V2 sei hingegen verantwortbar, da durch die Abtreibung das besagte Interesse des Kindes N nicht entstehen werde[25]. Den argumentativen Hintergrund dieses kontraintuitiven Ergebnisses zeigt Hoersters Feststellung: „Die Bedingung ..., daß der betreffende Wunsch auch unabhängig von dem zur Debatte stehenden Handeln später existent sein wird, ist ... für die Zusprechung eines Rechtes und einer diesem Recht korrespondierenden Pflicht unverzichtbar.“[26] Der Kern der Bedingung der tatsächlichen Realisierung ist also die Bedingung, daß ein Wunsch unabhängig von der zu bewertenden Handlung existent wird. Als Begründung für diese These fragt Hoerster: „Wem sollte die Pflicht, einen Wunsch, der nicht ohnehin existiert oder existieren wird, allererst zu erzeugen bzw. entstehen zu lassen, denn zugute kommen und insofern geschuldet sein?“[27]

Hoerster setzt also „Erzeugen“ und „Entstehen lassen“ bzw. „Nicht Erzeugen“ und

---

[22] *D. von der Pfordten*, Verdienen nur sich realisierende Interessen Schutz?, in: ARSP LXXVI (1990) 258. Ähnlich: *Leist*, Lebensganzes 96 f.

[23] *N. Hoerster*, Welchen Wesen steht ein Recht auf Leben zu? in: Goltdammer's Archiv für Strafrecht 1992, 252.

[24] Daß diese „wahrscheinliche Verbotswürdigkeit“ ausreicht, um eine Praxisnorm zu formulieren: „Das Vergiften jeden Baches ist verboten“, steht auf einem anderen Blatt.

[25] Vgl. *Hoerster*, Welchen Wesen 252.

[26] *Hoerster*, Haben Föten 106.

[27] Ebd. 106.

„Verhindern" eines Wunsches gleich. Dies ist allerdings nicht schlüssig. Denn ein erzeugter Wunsch ist ein Wunsch, der ohne mein Handeln nicht existieren würde, während ein entstehender Wunsch unabhängig von meinem Handeln entsteht. Natürlich kann man keine Pflicht annehmen, Wünsche zu erzeugen. Aber bei der Begründung der Hoersterschen Prämisse geht es gerade um die Frage, warum ich einen entstehenden Wunsch nicht berücksichtigen muß. Hoersters Argumentation ist zirkulär: (1) Ich muß den Wunsch nach X nicht berücksichtigen, da der Wunsch nach X nicht existieren wird. (2) Der Wunsch nach X wird aber nicht existieren, weil ich ihn nicht berücksichtigen muß. Hoersters Bedingung, daß ein Wunsch unabhängig von der zu bewertenden Handlung existent wird, führt also nicht nur zu kontraintuitiven Lösungen[28], wie das Beispiel der zwei Versuche zeigt, sie ist zudem unbegründet.

Wahrscheinlich auftretende Wünsche

Es legt sich nahe, die Forderung der tatsächlichen Realisierung aufzugeben und Wünsche, die wahrscheinlich entstehen werden, in das Entscheidungskalkül einzubeziehen[29]. Für den Fall von B hieße dies, daß seine Eltern ihm kein Unrecht antun, wenn sie aufgrund seines wahrscheinlich einmal existierenden Interesses ihn dazu bringen, eine Diät einzuhalten. Auch falls wider Erwarten B dieses Interesse nicht entwickelt, werden die entsprechenden Handlungen seiner Eltern nicht rückwirkend zu Unrecht.

Hoerster könnte gegen die Berücksichtigung wahrscheinlich auftretender Wünsche nun folgendes einwenden: In der Linie einer solchen Argumentation müßten auch empfängnisverhütende Maßnahmen als Handlungen bewertet werden, die wie der Schwangerschaftsabbruch das Entstehen eines künftigen Lebensinteresses verhindern[30]. Demnach hätte dann z. B. der Erwachsene R ein Interesse an all den Handlungen, die zu seiner Zeugung geführt haben, genauso wie er ein Interesse an der Unterlassung der Handlungen hat, die seinen Tod vor der Geburt (bzw. vor der Entwicklung seiner Personalität) herbeigeführt hätten. Dementsprechend wäre das Unterlassen der zur Zeugung führenden Handlungen genauso ein Unrecht wie ein Schwangerschaftsabbruch (bzw. eine Kindstötung). Man müßte also z. B. ein „Befruchtungsrecht" einer Eizelle und damit eine „Befruchtungspflicht" behaupten. Dieser Einwand basiert wieder auf der unbegründeten Gleichsetzung von „Erzeugen" und „Entstehen lassen". Nehmen wir an, R wird mit einem Erbschaden geboren, der durch eine relativ risikolose Operation behoben werden kann, aber ohne Operation zum Tode des R bald nach der Geburt führt. Welcher Unterschied besteht nun zwischen der Unterlassung der Zeugung und dem Unterlassen der Operation? Nach Hoersters Kalkül keiner, denn in beiden Fällen werden keine relevanten Wünsche entstehen. Im Fall der unterlassenen Zeugung wird R nicht entstehen und im Fall der unterlassenen Operation verstirbt R, ohne relevante Wünsche entwickelt zu haben. Es liegt nun aber ein Unterschied darin, einen Prozeß nicht in Gang zu setzen oder einen begonnenen Prozeß abzubrechen. Die unterlassene Zeugung von R würde den Prozeß, der wahrscheinlich zu bestimmten expliziten Wünschen und Interessen führt, nicht in Gang setzen. Die unterlassene Operation bricht ihn ab[31]. Ebenso verhindert die Empfängnisverhütung den Beginn dieses Prozesses, während der Schwangerschaftsabbruch ihn abbricht. Dieser Unterschied hat ein Fundament in den unterschiedlichen Eigenschaften von Ei-, bzw. Samenzelle und einer Zygote. Eine Ei- oder Samenzelle wird nicht Merkmale personalen Lebens entwickeln, während eine Zygote sich, wie gesagt, in einem kontinuierlichen

---

[28] Vgl. auch *Leist*, Lebensganzes 103.

[29] *Leists* Konzeption des „Übergreifenden Lebensinteresses" scheint mir zu stark. Er ist der Auffassung, daß ein Wunsch nach X an T2, ein Interesse an X an T1 begründen könnte. Demgegenüber soll hier Hoersters These so modifiziert werden, daß ein Interesse an X, das zu T2 existiert, bereits schon zu T1 berücksichtigt werden muß. Vgl. *A. Leist*, Eine Frage des Lebens, Frankfurt/M, New York 1990, 152ff.

[30] *Hoerster*, Welchen Wesen 252.

[31] Gewiß ist es eine Einschätzungsfrage, ab wann ein Prozeß als in Gang gesetzt gilt. Aber es ist etwas anderes, zu behaupten, zwischen beiden Vorgängen bestünde kein Unterschied, oder über den Beginn des Prozesses verschiedener Meinung zu sein.

Entwicklungsprozeß zu einem personalen Wesen befindet. An diesem Einwand zeigt sich, wie beschränkt Hoersters begriffliches Instrumentarium ist. Er ist nicht in der Lage, auf der Ebene der Idealnorm zwischen Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch und frühem Infantizid zu unterscheiden[32].

Hoersters Forderung, nur tatsächlich existente Wünsche für die Zuschreibung eines Interesses zuzulassen, hängt mit seinem Verständnis von subjektiver Moralbegründung zusammen. „Würde man nämlich anders verfahren und das Interesse eines Individuums unabhängig von seinen Wünschen zu bestimmen suchen, so wäre das offensichtlich nur im Rahmen einer objektivistischen Theorie des guten (wertvollen) Lebens möglich."[33] Anton Leist zeigt, daß „dieser Kontrast zwischen ‚subjektiv' und ‚objektiv' zu einfach" ist[34]. Wahrscheinlich sich einstellende Wünsche zu berücksichtigen, bedeute nicht aufgrund einer „objektiven Theorie des guten Lebens", völlig unabhängig von den Betroffenen ihnen irgendwelche Interessen oder Wünsche zu unterstellen. „Die Alternative zu Hoersters Interessendefinition ist deshalb nicht eine Konzeption objektiver Interessen, sondern der Ansatz des *überlegten* Lebens und der von ihm her zu ermittelnden Interessen."[35]

Natürlich haben wir kein objektives Wissen davon, was für einen anderen Menschen gut sein wird. Aber wir haben als durchschnittliche, informierte und wohlmeinende Menschen ein ungefähres Wissen davon, was aller Wahrscheinlichkeit nach für ein menschliches Leben anzustreben oder zu vermeiden ist. Und wie das Beispiel von B oder auch jede Kindererziehung zeigt, sind wir oft darauf angewiesen, unsere Entscheidungen aufgrund dieses Wissens zu fällen.

Lebensrecht

Was folgt nach dieser Kritik für das Lebensrecht eines menschlichen Embryos? Ein menschlicher Embryo ist ein Wesen, das sich in einem kontinuierlichen Entwicklungsprozeß zu einem personalen Wesen befindet[36]. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird er Wünsche entwickeln, für die das eigene Überleben eine Voraussetzung ist. Diese aller Wahrscheinlichkeit nach entstehenden Wünsche und Interessen sollten schon heute berücksichtigt werden. Nach Hoerster macht es „prinzipiell keinen Unterschied, ob jemand durch sein gegenwärtiges Umweltverhalten das *gegenwärtige* Trinkwasser vergiftet und dadurch *gegenwärtige* Überlebensinteressen verletzt oder ob jemand durch sein gegenwärtiges Umweltverhalten das Trinkwasser in einhundert Jahren vergiftet und dadurch die gegenwärtig noch nicht vorhandenen Überlebensinteressen künftiger Generationen verletzt."[37] Entsprechend sollte es keinen Unterschied machen, ob ein gegenwärtiges Überlebensinteresse oder ein Überlebensinteresse, das in einigen Jahren existieren würde, verletzt wird. Beide Handlungsweisen sind verbotswürdig. Der Einwand, daß dieses Interesse durch die Tötungshandlung nicht existent wird, ist nach dem oben Gesagten nicht mehr haltbar.

Auf der Ebene der Idealnorm ist also ein rationales Kriterium gewonnen, das dem menschlichen Embryo ein Lebensrecht zubilligt. Wie dieses Ziel in der gegenwärtigen sozialen Realität am besten durchgesetzt werden kann, ist eine Frage, die vielfältiger pragmatischer Erwägungen bedarf. Einiges scheint dafür zu sprechen, daß eine restriktive Strafverfolgung nicht nur nicht mehr durchsetzbar ist, sondern auch ineffizient wäre, das Gut des ungeborenen menschlichen Lebens ausreichend zu schützen.

---

[32] Vgl. *Hoerster*, Haben Föten 395.

[33] Ebd. 386.

[34] *Leist*, Lebensganzes 101.

[35] Ebd. 102. Im Unterschied zu der hier vertretenen These räumt *Leist* erst dem empfindungsfähigen Embryo ein Lebensrecht ein. Dies hängt auch mit seiner Auffassung vom übergreifenden Interesse zusammen. *Leist*, Eine Frage des Lebens, 158 f.

[36] So auch: *Hoerster*, Abtreibung 85.

[37] *Hoerster*, Welchen Wesen 250.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Bos, A. P., *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues* (Brill's Studies in Intellectual History 16). Leiden–New York–Kobnhavn–Köln: Brill 1989. XX/242 S.

Gegenstand dieser Untersuchung ist die spätestens seit Werner Jaeger (1923) diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen dem *Corpus Aristotelicum* und den sog. exoterischen Schriften oder Dialogen des Aristoteles. Bos geht aus von der Bemerkung Tertullians in *De anima*, Aristoteles spreche vom träumenden Kronos, auf die J. H. Waszink in zwei Artikeln (1947; 1950) aufmerksam gemacht hatte. Waszink hatte sie dem Aristotelischen *Protreptikus* zugeordnet und gezeigt, daß das Motiv des träumenden Kronos sich auch im Schlußmythos von Plutarch, *De facie in orbe lunae* findet. Gegen Waszink ist Bos der Ansicht, daß Tertullian sich auf den *Eudemus* des Aristoteles beziehe. Da der kurze Hinweis bei Tertullian nicht viel hergibt, stützt die weitere Untersuchung sich auf den Schlußmythos von *De facie*. Dessen philosophisch relevante Elemente sind nach Bos: erstens die Unterscheidung zwischen dem transzendenten Zeus und dem von ihm mit den Fesseln des Schlafes gebundenen Kronos, der als Mittler zwischen Zeus und den kosmischen Dämonen fungiert; zweitens die scharfe Unterscheidung zwischen Seele und Nous. In einem nächsten Schritt versucht Bos, Aristotelische Elemente im Mythos von *De facie* zu finden und die philosophische Aussage des Mythos, die jetzt Aristoteles zugeschrieben wird, zu rekonstruieren. Aristoteles entwickle hier eine „doppelte Theologie", die unterscheide zwischen einer rein betrachtenden, transzendenten Gottheit (Zeus) und einem unter diesem stehenden, kosmischen, die Welt ordnenden Gott (Kronos). Bos sieht eine Beziehung zwischen Kronos und der Aristotelischen Lehre vom fünften Element. Die in *De facie* greifbare „doppelte Theologie" sei eine Kritik des Aristoteles am späten Platon, vor allem an dessen Lehren vom Demiurgen und von der Weltseele. Aufgrund dieser Ergebnisse schlägt Bos eine neue Lösung vor für die umstrittene Frage, was Aristoteles unter den ἐξωτερικοί und ἐγκύκλιοι λόγοι versteht. Ausgehend vom Mythos des Platonischen *Phaedrus* (247 b 7: ἔξω) ist er der Auffassung, es handle sich hier um eine Unterscheidung hinsichtlich des Inhalts. Die beiden Ausdrücke bezögen sich auf die „fundamentalste Unterscheidung" der Aristotelischen Ontologie, wie sie in der „doppelten Theologie" zum Ausdruck komme, „namely the distinction between *intra*-cosmic reality and *extra*-cosmic reality" (145).

Bos zieht aus einem schmalen Textfundament weitreichende Folgerungen. Es sind im wesentlichen zwei Thesen, für die er argumentiert. (1.) Er wendet sich gegen Jaegers Entwicklungshypothese. Der *Eudemus* könne nicht, wie Jaeger meinte, einer platonischen Periode in der Entwicklung des Aristoteles zugerechnet werden. Vielmehr zeige er eine deutliche Kritik an Platon; Aristoteles vertrete eine von Platon unabhängige, eigene Position. Diese These halte ich für grundsätzlich plausibel. Was mir jedoch als fraglich erscheint, ist, ob allein die Interpretation des Mythos von *De facie* ausreicht, um sie zu sichern. (2). Die Aristotelischen Pragmatien und die exoterischen Schriften unterschieden sich nicht durch die Darstellungsart und den Leser- bzw. Hörerkreis, an den sie sich wenden; es handle sich vielmehr um eine inhaltliche Unterscheidung. Die Dialoge erfahren eine starke inhaltliche Aufwertung. „We also argued that virtually all the important doctrines found in the *Corpus Aristotelicum* were held in the lost works as well" (107). Es gehe um zwei verschiedene Ebenen des Diskurses. In den Pragmatien argumentiere Aristoteles auf der Grundlage der allgemein zugänglichen Erfahrung und der Vernunft. Dagegen griffen die Dialoge zurück auf die Tradition der göttlich inspirierten Theologen; sie drückten überrationale („supra-rational") Überzeugungen aus (109). Später spricht Bos von der ontologischen Unterscheidung zwischen „*intra*-cosmic reality" (Pragmatien) und „*extra*-cosmic reality" (Dialoge)

(145). Es ist zu fragen, ob beide Unterscheidungen sachlich tatsächlich dasselbe meinen. Interpretiert man Bos' zweite These im Sinne der ontologischen Unterscheidung, so erheben sich zumindest aus der Sicht des *Corpus Aristotelicum* schwerwiegende Einwände. Beispiele wie der Unbewegte Beweger in Met. Λ, die Frage nach der getrennten Ousia in Met. Z, die Ausführungen über den Nous in De an. Γ und in EN X 7 zeigen, daß die Pragmatien sich keineswegs auf die innerkosmische Realität beschränken. Eine weitere Schwierigkeit ist, ob der Ausdruck ‚ἐξωτερικοὶ λόγοι' sich in der von Bos vorgeschlagenen Weise deuten läßt. Gegen diese Interpretation spricht nicht zuletzt, wie die Antike seit Eudemus von Rhodos diesen Ausdruck verstanden hat, und es erscheint mir fraglich, ob man hier argumentieren kann, daß den antiken Autoren nicht mehr Informationen als uns zur Verfügung standen. (Zur neueren Diskussion, mit der Bos sich ausführlich auseinandersetzt, ist zu ergänzen: F. Dirlmeier, Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles, SHAW.PH 1962, 2.) Interpretiert man Bos' zweite These dagegen im Sinn der Unterscheidung zwischen rationaler und überrationaler Erkenntnis, so ist zu fragen, ob damit nicht eine Unterscheidung der christlichen Theologie an einen antiken Autor herangetragen wird. Hier rührt Bos an das schwierige Problem der Funktion des Mythos in der Philosophie des Platon und Aristoteles und die Frage nach der Inspiration der antiken Philosophie durch die Religion. Ist der Platonische Mythos vom Logos zu trennen, oder erhält er seinen Sinn erst durch seine Beziehung zum rationalen Diskurs? Ist der Mythos in den Aristotelischen Dialogen der Offenbarung im Christentum vergleichbar, oder handelt es sich lediglich um ein Darstellungsmittel? – Ein Buch, das durch seine schöpferischen, wenn auch gewagten Hypothesen zu Fragen anregt. F. Ricken S. J.

Brumbaugh, Robert S., *Platonic Studies of Greek Philosophy. Form, Arts, Gadgets, and Hemlock.* Albany, N.Y.: State University of New York Press 1989. 296 S.

Der Band ist eine Sammlung von Aufsätzen und einigen bisher noch nicht veröffentlichten Vorträgen des vor allem durch seine Platonstudien bekannten Emeritus der Yale University. Die früheste Arbeit ist von 1954. Da die Artikel ursprünglich z. T. an entlegenen Stellen publiziert wurden, ist es sehr zu begrüßen, daß sie jetzt in dieser Form zugänglich sind. Brumbaugh (B.) hat den Band in fünf Teile gegliedert. *Teil I* befaßt sich mit Platons Staat. B. vertritt die These, daß dieses Werk streng symmetrisch aufgebaut ist. Wir könnten es vergleichen mit dem dreieckigen, mit Figuren geschmückten Giebel eines Tempels. Die Symmetrieachse und zugleich der Höhepunkt des Dialogs sei das Sonnengleichnis. Jedes Motiv, das sich auf der linken Seite findet, finde sich abgewandelt an der entsprechenden Stelle auf der rechten Seite (Kap. 1). Die Utopie der Frauen- und Gütergemeinschaft in Rp. V sei eine Abstraktion, die zeige, wie die menschliche Gesellschaft aussehen würde, wenn die Menschen vollkommen und ausschließlich vernünftig wären (Kap. 2). Das Liniengleichnis sei eine Landkarte, die der dialektischen Untersuchung die Richtung weise (Kap. 3). Die Pädagogik von Rp. VII wird mit zeitgenössischen Theorien verglichen (Kap. 4). Die mathematischen Passagen in Rp. VIII und IX seien als Diagramme zu lesen, die dem Verständnis des Kontextes, in dem sie stehen, dienen sollen (Kap. 5). *Teil II* befaßt sich mit den späten Dialogen. Es sei nur auf eines dieser Kapitel hingewiesen. B. untersucht die philosophische Bedeutung der Querverweise in Platons Spätwerk. Er vertritt eine unitarische Position und arbeitet Entsprechungen zum *Phaidon* und zum *Staat* heraus (Kap. 6). Thema von *Teil III* ist das Verhältnis von Platon und Aristoteles. Wieder wird die Bedeutung des Liniengleichnisses für B.s Platoninterpretation deutlich. Platons Ontologie habe Aristoteles mit dem Problem konfrontiert, wie logische und zeitliche Kausalität miteinander zu verbinden seien. B. nennt zwei Korrekturen, die Aristoteles vorgenommen habe, um das Problem zu lösen. Er habe erstens eine horizontale (Form-Materie) und eine vertikale Achse (Wirkursache und Zielursache) der Kausalität angenommen, und er habe zweitens Platons System in dem Sinn spezifiziert, daß das letzte Ziel nicht mehr die allgemeine Idee des Guten sei, sondern die jeweils spezifische Vollendung eines jeden einzelnen Wesens (Kap. 10). Die Anordnung der Bücher der *Metaphysik* gehe auf Aristoteles selbst zurück. Sie zeige trotz aller gedanklichen Sprünge

und Lücken einen geschlossenen Aufbau, der z. B. in der Liste der Probleme deutlich werde. Einen Höhepunkt sieht B. in den Büchern *Jota* und *Kappa* (Kap. 11). *Teil IV* ist von einem längeren Griechenlandaufenthalt inspiriert. B. unterscheidet zwischen „wandernden" und „sitzenden" Gelehrten und rechnet sich selbst zu den wandernden. Es geht in diesem Teil um die Bedeutung der Archäologie für die Interpretation der antiken Philosophie. B. wendet sich gegen ein klassizistisches Verständnis der griechischen Kunst, und das hat wiederum Folgen für den philosophischen Begriff der Form. Auch zu Platons Zeiten hätten (kleine) Maschinen („gadgets") eine Rolle gespielt; dadurch verringere sich der Abstand zu unserer Zivilisation. Schon die alten Griechen, so wendet B. gegen eine romantisierende Sicht ein, hätten eine „mechanische Zeit" gekannt. Nach einer verbreiteten Auffassung ist erst die nacharistotelische Naturwissenschaft empirisch, die vor 323 dagegen rein spekulativ. Der empirische Charakter lasse sich jedoch bereits für die Mitte des 5. Jh. v. Chr. nachweisen. Die westliche Naturwissenschaft habe sich von Anfang an in einer engen Beziehung mit der Mechanik entwikkelt. Gegen marxistische und pragmatistische Kritiker wendet B. ein, daß Platon ein lebensmäßiges, positives Verhältnis zum Handwerk und zur handwerklichen Arbeit gehabt habe. *Teil V* enthält drei Arbeiten zum Kontext der Platonischen Philosophie: über vier Definitionen der Frau in der klassischen Philosophie; über die Bedeutung der literarischen Form für die philosophische Aussage; über den Prozeß des Sokrates, für den die Darstellung der Platonischen *Apologie* maßgebend sei.

B. fordert für die Interpretation antiker Philosophen Genauigkeit bei der Behandlung der Texte und des archäologischen Kontexts, spekulative Kreativität und einen Sinn dafür, was an ihrem Denken für uns heute relevant ist. Die Interpretationen dieses Buches werden diesen Forderungen voll gerecht. Zwei Punkte seien hervorgehoben. Erstens die Originalität der Interpretationshypothesen, mit denen B. an den Text herangeht. Zweitens der hermeneutische Grundsatz, der das ganze Buch bestimmt: die Einsicht, daß ein Platonischer Dialog eine Ganzheit ist und sich nur von dieser methodischen Voraussetzung her erschließt. B. unterstreicht die Einheit von literarischer Form und philosophischem Gehalt; von Gegenstand und Methode; von Handlung und Dialektik; die enge Verbindung des Charakters der Dialogpartner mit dem Thema und der Entwicklung des Dialogs. Man legt dieses Buch nicht aus der Hand, ohne anregende Perspektiven für ein vertieftes Platonverständnis gewonnen zu haben.

F. Ricken S. J.

Held, Klaus, *Treffpunkt Platon.* Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeeres. Stuttgart: Reclam 1990. 352 S.

Es gibt zahlreiche kunstgeschichtliche und archäologische Reiseführer für die Stätten des Mittelmeeres. Der Verf. legt hier einen, das sei gleich zu Anfang gesagt, gelungenen Reiseführer in die Gedankenwelt der Philosophen vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis zum 6. Jh. n. Chr. vor. Das Buch ist eingeteilt in zwei ungleich große Perioden: „Von Milet bis Pella. 6.–4. Jh. v. Chr.", und den zweiten Teil: „Von Pergamon bis Istanbul. 4. Jahrhundert v. Chr. bis 6. Jahrhundert n. Chr." Der erste Teil ist in 12, der zweite in 11 Kapitel untergliedert, wobei einzelne Orte für Philosophen oder -schulen stehen. So ist für den Verf. Milet der Ausgangspunkt der Naturwissenschaft und damit verbunden auch der Philosophie, die damals noch eine Einheit bilden. Hierher gehören Thales, Anaximander und Anaximenes. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts ist aus Milet auch Herodot, der Gründer der Geschichtswissenschaft, zu erwähnen. In die Hafenstädte Milet und Ephesus brachten die Kaufleute auch verschiedene Ideen mit, wie das Leben zu führen, die Gesamtwirklichkeit zu interpretieren sei. Deshalb war die Philosophie herausgefordert, nach einer allgemeinen Idee vom Staat, der politischen Ordnung, einer für alle geltende Gottesvorstellung oder nach einer für alle verbindlichen Form der Erziehung zu suchen, wollte man nicht in einen unverbindlichen Relativismus verfallen. Man mußte sich mit der Pluralität der Weltanschauungen aus anderen Bereichen des Mittelmeeres auseinandersetzen. Welches ist die Wahrheit, die aletheia = Unverborgenheit, in diesen Fragen? Es geht darum in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen und Anschauungen die Einheit zu finden. Im Kap. 2 „Ephesus" führt

der Verf. in die Gedankenwelt des Heraklit ein, der „als erster über den Logos nachdachte" (30) und sieht interessante Auswirkungen auf moderne Philosophen (Hegel, Nietzsche, Heidegger). Bemerkenswerterweise hat der Evangelist Johannes auf Patmos, einer kleinen Insel vor der Küste von Ephesus, seine Apokalypse verfaßt. Johannes ist der große Logos-Theologe, des Wortes, das Fleisch annahm. Im 3. Kap. „Velia/Paestum" werden wir in die Gegend südlich von Neapel geführt, wo in Velia (Elea) Parmenides wirkte, „der neben Heraklit als der überragende Kopf in der Frühzeit griechischen Denkens gilt" (44). Durch ihn und seinen Schüler Zenon ist Elea als die Stadt der „Eleaten" bekannt. Parmenides schreibt seine philosophischen Überlegungen in der Form des Lehrgedichtes nieder. Nach ihm ist dem Menschen „ein Sein zugänglich, das die beschränkten Gesichtskreise unseres Alltagslebens sprengt" (47). Der Mensch vermag mit seiner Erkenntnis das den Sinnen Gegenwärtige und das Ungegenwärtige, das wir im Alltagsleben säuberlich auseinanderhalten, zusammenzusehen. Eine solche Fähigkeit nennt Parmenides Geist, ein Begriff, der in der europäischen Kulturgeschichte und Philosophie bis heute von Bedeutung ist. Parmenides legt mit seinen Überlegungen über das Sein die Fundamente einer Metaphysik. Die Eleaten haben das erfunden, was man seit Aristoteles als philosophischen Beweis bezeichnet. In Agrigent auf Sizilien (Kap. 4) wurde in den ersten Jahrzehnten des 5. Jhs. v. Chr. Empedokles geboren. Von ihm sind zwei Lehrgedichte erhalten, eines über die Naturwissenschaften, das andere über das ethische Verhalten des Menschen. Das verbindende Stichwort ist „die Elemente". Was sind die letzten Bestandteile, Elemente, der Wirklichkeit und wann befindet man sich in seinem Element, d. h. wann ist man glücklich? Es kann nun nicht die Aufgabe dieser Besprechung sein, alle 23 Kapitel so wie die ersten vier kurz inhaltlich zu erwähnen. Jedoch sollen wenigstens die Titel angeführt und einige exemplarisch behandelt werden. Kap. 5 „Delphi" befaßt sich mit dem Thema „Die vielen griechischen Götter und der eine Gott"; Kap. 6 „Olympia", Der Gott Apoll und das Schöne, will einen Weg zu Platon eröffnen. Kap. 7 „Epidaurus" analysiert den Zusammenhang zwischen griechischer Philosophie und der Tragödie. Kap. 8 „Syrakus" schildert Platons Kampf mit den Sophisten, Kap. 9 „Marathon" den Streit zwischen Platon und Aristoteles um das beste Gemeinwesen. Kap. 11 „Athen" stellt den Wissenschaftsentwurf von Aristoteles dar und Kap. 12 „Pella" dessen nikomachische Ethik. Der zweite große Teil des Buches umfaßt den Zeitraum von acht Jahrhunderten (4. Jh. v. Chr. bis 6. Jh. n. Chr.). Der Themenkatalog umfaßt die griechische Bildung (Kap. 13 „Pergamon"), die hellenistische Wissenschaft und die Neuzeit (Kap. 14 „Ephesus"), Stoizismus und Römertum (Kap. 15 „Rom") und die Aktualität Epikurs (Kap. 16 „Pompeji"). Worin das Wesen des Staates besteht, beantwortet Cicero im 17. Kap. „Rom" und Augustinus aus christlicher Sicht im 21. Kap. „Hippo Regius (Annaba)". Die Grundzüge des Neuplatonismus werden im 18. Kap. „Alexandria" entwickelt. Die restlichen Kap. 19–23 stehen inhaltlich unter dem Themenkreis „christliche Philosophie". So beschreibt Kap. 19 „Tunis/Karthago" den Beginn des christlichen Denkens bei Tertullian, Kap. 20 „Mailand" entfaltet das Problem des Bösen bei Augustinus. Kap. 22 „Ravenna" beschreibt anhand der Schriften des Boethius die philosophische Existenz im Ausgang der westlichen Antike. Im Kap. 23 „Istanbul" schließlich werden Hauptlinien der griechischen Philosophie im christlichen Denken des Ostens gezogen, u. a. der Vergleich vom platonischen und aristotelischen Ansatz als geeignetes bzw. weniger geeignetes Begriffsinstrumentar für die Trinität (Einheit in drei Personen). Der Verf. kennt sich auch in der Theologie gut aus und in den Schnittstellen zwischen Philosophie und christlichem Glauben. Ein kleiner Sprachschnitzer ist dem Verf. allerdings unterlaufen: Auf den Seiten 260, 282, 321, 326 spricht er von dem „nachchristlichen Jahrhundert". Das ist sprachlich falsch, denn es setzt voraus, daß das Christentum schon vorüber ist. Man kann nur von dem ersten, dritten usw. Jahrhundert nach Christus sprechen. Sonst aber kann man das Buch ohne Einschränkungen empfehlen. Es ist in einer leicht verständlichen Sprache geschrieben, die Fachausdrücke aus dem Griechischen und Lateinischen werden mit sehr guten philologischen Kenntnissen für den Laien erklärt. Auch ein Nichtphilosoph kann diese gute Einführung in die philosophische Welt des Mittelmeeres verstehen, selbst wenn er ab und zu etwas Geduld aufbringen muß. Die Literaturhinweise am Schluß des Buches be-

schränken sich auf das Notwendigste und reizen vielleicht den einen oder anderen Leser, sich weiter mit der faszinierenden Welt der Philosophen und den Grundlagen unserer abendländischen Kultur zu beschäftigen. R. Koltermann S. J.

Hobbes, Thomas, *Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht.* Hrsg. u. kommentiert von *Bernard Willms.* Weinheim: VCH, Acta humaniora 1992. 201 S.

Um 1670 – Genaueres läßt sich nach Willms (W.) nicht feststellen – verfaßte Hobbes (1588–1679) diesen „Dialog" über das englische Recht seiner Zeit. W. zeichnet in der „Vorbemerkung" die Publikationsgeschichte auf, von der 1681 zum erstenmal erfolgten Veröffentlichung als „A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England", hin zu den gleichfalls in englisch erfolgten Ausgaben, die im italienischen (1960) und französischen (1966) Sprachbereich erschienen. Die Ausgabe von 1960 schätzt W. besonders aufgrund ihrer Anmerkungen. Übersetzungen ins Italienische (1948 und 1959) und ins Französische (1990) erfolgten. W. selbst ist nun die erste deutsche publizierte Übersetzung zu verdanken, bei deren Anfertigung er sich auf die Edition J. Crospeys (1971) stützte. W. sind jedoch, im Gegensatz zu Crospey, sowohl die angelsächsischen wie auch die kontinentalen Arbeiten zu diesem Dialog bekannt. Seine Übersetzung, so W., sei bemüht, sich vom politisch-philosophischen Gesamtwerk Hobbes' bestimmen zu lassen (3). Der innere Aufbau der insgesamt neun Dialogteile verläuft von der Besprechung des in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts geltenden Rechts hin zu einer Erörterung des politisch-geistesgeschichtlichen Charakters der Zeit, zu deren Grundpositionen die kritischen Fragestellungen des Philosophen vordringen, der mit seiner eigenen Philosophie dabei nicht hinter dem Berge hält. Damit ist der „Dialog" eine Präsentation des geltenden Rechts des 17. Jhs., Zeitanalyse und Diskussion der Grundfragen von Leben und Sicherheit in einem. Es setzen die Einzeldialoge bei der Frage des Rechtsstudiums an und gehen dann „Vom Gesetz der Vernunft" (I.) über zur „Souveränität„ (II.) und zu den „Gerichtshöfen" (III.), um sich anschließend den Themen „Kapitalverbrechen", „Ketzerei", „Praemunire" (gemeint sind Flucht vor dem Prozeß und Strafvereitelung) und den „Strafen" wie auch der „Begnadigung" (IV.–VIII.) zu widmen, bevor der Dialog mit einer Erörterung des „Eigentumsrechts" (IX.) seinen Schluß findet. Vor dem Hintergrund der sozialen Unruhen und der den Frieden zerstörenden Parteistreitigkeiten spielt sich das Gespräch ab. Die Gesprächspartner sind lediglich Sprachrohre von Ansichten und gewinnen darüber hinaus keine Konturen. Der Jurist zählt eher Beispiele aus dem Fallrecht auf und führt gerne die Geschichte an. Der Philosoph dringt auf Definitionen (z. B. 42 f., 47, 111) und geht statt von der Geschichte von der Vernunft aus (z. B. 121: Debatte über die etymologische Herkunft des Begriffs der Felonie). Der gegenüber dem Philosophen oft unsicher und hilflos wirkende Jurist hebt die den Charten, Gesetzen und Verordnungen innewohnende „Vernunft" hervor. Er sieht sich aber auch gezwungen, um der Meinungsvielfalt Herr werden zu können, gegenüber der natürlichen, allgemeinen Vernunft, auf die sich jeder berufen könne, eine „juristische", eine „künstliche" Vernunft anzunehmen, zu welcher nur wenige, meist Juristen, Zugang hätten. Der Philosoph hingegen vermag angesichts der vielen im Laufe der Geschichte und in der Gesellschaft vorgebrachten Meinungen über Recht und Gerechtigkeit nur in der „Auctoritas" die Macht zu erblicken, zu ordnen und Ordnung durchzusetzen. Der Begriff der „künstlichen" Vernunft sei unklar. Gerechtigkeit entstehe erst mit der souveränen Gesetzgebung (48), vom Souverän erlassene Gesetze seien vernünftig und nie ungerecht, allenfalls unbillig (66, 95). Ob und wie der Unbilligkeit abzuhelfen sei, wird jedoch nicht erörtert. Der Souverän stehe, so der Philosoph, unter keinem Gerichtshof – dieser wäre ja ansonsten der Souverän! –, denn „der souveräne Herrscher ist keinem menschlichen Gesetze untertan" (187). Er sei allein Gottes Gesetz verantwortlich. Wer ist der Souverän? Wie im „Leviathan" geht Hobbes eher von einem einzelnen Menschen und nicht von einem Gremium aus: „man sagt, der Souverän habe einen Doppelcharakter: d. h. einen natürlichen Charakter als Mensch und einen politischen als König" (188). Als König, nicht nur als Mensch, kann er aber auch sündigen, denn bei-

spielsweise kann „der König ... nicht ohne Sünde begnadigen ..., wenn er nicht eine Wiedergutmachung des verursachten Schadens veranlaßt, soweit dies der Täter leisten kann" (181). Die Souveränität ist aber eine durch und durch menschliche Einrichtung, da der Souverän „nicht gehalten ist, den menschlichen Rachedurst zu stillen, denn alle Rache ist Gottes" (181). Und wenn Hobbes sofort hinzusetzt: „und nächst Gottes des Königs", so drückt sich seine Besorgnis aus, die Institution schon fast wieder zu sehr abgewertet zu haben. Eine Absage erteilt der Philosoph allen jenen Institutionen und Gruppen, welche das Wirken des Souveräns für Sicherheit und Einheit beeinträchtigen könnten: den Juristen als Stand, den kirchlichen Gerichtshöfen und dem Parlament. Zeigt sich so das Gesetz als das Instrument, durch welches das Recht als stabilisierende, sicherheitsgebende Ordnung erst in das Leben tritt, so sieht sich der Philosoph gerade aus dem Gesichtspunkt der souveränen Gewalt heraus an anderer Stelle veranlaßt zu betonen, daß das erlassene oder das fehlende Gesetz keineswegs den Souverän in seiner Wirkungsweise hindern könne. Bestimmte Handlungen seien Verbrechen, etwa der Hochverrat, selbst wenn es kein diesbezügliches Gesetz, noch keines oder keines mehr, gebe: „Das Fälschen der bedeutendsten Siegel des Königreiches, durch die der König sein Volk regiert, führt zur Zerrüttung der Regierung und folglich zum Untergang des Volkes und war daher schon vor der Verabschiedung dieses Gesetzes Hochverrat" (112). Die souveräne Gewalt muß frei handeln können, Einengungen sind von ihr fernzuhalten. Keine ist vernünftig zu rechtfertigen. Vernünftig ist allein die ungeteilte unbeschränkte Souveränität (159). Das Strafrecht des „Common law" behält dem Philosophen zufolge also nur insoweit Geltung, als es sich einem Akt des Souveräns verdankt, nicht aber allein deswegen, weil es der Heiligen Schrift oder unvordenklicher Tradition entspricht (167 f.). Da „auctoritas, non veritas facit legem" gilt, liegt der Verdacht in der Luft, hier werde der Willkürlichkeit eines unkontrollierten und unkontrollierbaren Souveräns das Wort geredet, der seinen Zugriff sowohl auf das Privateigentum als auch auf das Leben ausdehnen dürfe. Er darf tatsächlich alles, doch ist sein „Können" nicht immer vernünftig. Der Souverän ist um seiner selbst willen, gesteht der Philosoph ein, zur Rücksicht auf die Untertanen verpflichtet: „... der König hängt ja an seiner eigenen Macht, und was wird aus dieser, wenn seine Untertanen, durch deren Anzahl und Kraft er sich seiner Macht und jeder seiner Untertanen sich seines Vermögens erfreuen kann, vernichtet oder geschwächt werden?" (75 f.), und an anderer Stelle: „Die Sicherheit der Menschen in einem Königreich besteht aber in der Sicherheit des Königs und darin, daß er die Macht hat, die notwendig ist, um sein Volk sowohl gegen ausländische Feinde als auch gegen aufrührerische Untertanen zu verteidigen" (112). – Was das Gespräch betrifft, so wachsen sich die Redebeiträge des Philosophen immer mehr in die Länge aus, die des Juristen verkürzen sich.

Hobbes, man verzeihe mir die Betonung, identifiziert sich eher mit dem Philosophen. Der Dialog ist von Hobbes weder vollendet noch ist das überlieferte Material von ihm durchgesehen und überarbeitet worden. Er ist verglichen mit dem „Leviathan" kein gleichwertiges Meisterwerk, weder was die Gedanken noch was den Stil betrifft, aber es ist von Hobbes. Der Dialog rundet unsere Kenntnis von ihm und seinem Blick auf das Recht seiner Zeit in gründlicherer Weise als bisher möglich ab. Dafür sei Übersetzer und Verlag gedankt. N. Brieskorn S. J.

Habichler, Alfred, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant.* Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 2). Mainz: Grünewald 1991. 301 S.

Vorliegende Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen hat als Thema das Reich Gottes in der Philosophie Kants – eher „eine Rarität in der Kantliteratur" (11). Dieser Umstand findet seine Erklärung schon darin, daß die Texte Kants, die ausdrücklich das Thema behandeln, äußerst spärlich sind. Nichtsdestoweniger liefert der Vf. einen stattlichen Band von 300 eng geschriebenen Seiten. Die bei dieser Untersuchung angewandte Methode ist eine „kontextuelle", d. h. eine ganzheitliche, weil das Reich-Gottes-Motiv bei Kant sich nur dem erschließt, der den ganzen Kant betrachtet (12 f.).

Das *1. Kapitel* ist der Klärung wesentlicher Aspekte und Voraussetzungen des Themas gewidmet. Erstens, was es heißt, daß das Reich Gottes ein „Thema des Denkens" bei Kant ist; zweitens, wo die Reich-Gottes-Idee in den kantischen Texten vorkommt, und drittens, welches der Stand der Kantforschung ist. Zum zweiten Punkt wird festgestellt, daß nur zwei Passagen den Reich-Gottes-Begriff explizit anführen: einer in der Kritik der praktischen Vernunft, wo Kant die Lehre des Christentums vom höchsten Gut untersucht (A 230 ff. = V 127 ff.), der andere ist das dritte Stück der Religionsschrift, das „den Sieg des guten Prinzips über das böse" als „die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" darstellt. Wenn man sich aber auf die Sache einläßt und die Elemente sucht, die zur Konzeption des höchsten Gutes bzw. zur Überwindung des radikalen Bösen in seiner gemeinschaftlichen Dimension gehören, so bekommt man eine viel breitere materiale Grundlage zu Gesicht. Das aus der bisherigen eher marginalen Behandlung befreite Thema mag somit einen innovatorischen „Impuls in die Geschichte der Kantauslegung einfließen" lassen (13 f.). – Das *2. Kapitel* geht durch sämtliche Texte hindurch, die für den Reich-Gottes-Begriff von Bedeutung sind. Es werden zwei Entwicklungslinien ermittelt. Die eine zeichnet sich in den vorkritischen Schriften ab, in der Kritik der reinen Vernunft, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und gelangt in der Kritik der praktischen Vernunft zu einer vorläufigen Endgestalt. Die andere findet H. in den kleineren Schriften geschichts- und rechtsphilosophischen Inhalts sowie in der Teleologie der Kritik der Urteilskraft. Diese zweite Linie steuert dem Reich-Gottes-Gedanken eine zusätzliche Komponente bei. Beide Stränge werden schließlich in der Religionsschrift wieder aufgenommen, wo sie zu einer Neufassung des Reich-Gottes-Begriffes führen. Hinsichtlich der vorkritischen Schriften spricht H. von Elementen, die später als Bausteine in die Reich-Gottes-Idee eintreten werden: Vernunft und sittliches Handeln, sukzessive Vollendung der Schöpfung, mundus intelligibilis als Gemeinschaft der Geister. Für die erste Kritik ist der Begriff von einer „moralischen Welt" kennzeichnend: In dieser „allen sittlichen Gesetzes gemäßen" Welt (A 808) sieht H. eine Präfiguration des später behandelten Reiches Gottes (109). Der Beitrag der „Grundlegung" liegt im Begriff des „Reiches der Zwecke", den Kant als eine Variante der dritten Formel des kategorischen Imperativs einführt. In der Kritik der praktischen Vernunft findet zum ersten Mal in einer publizierten Schrift der Begriff „Reich Gottes" ausdrücklich Erwähnung, und zwar dort, wo die Lehre des Christentums vom höchsten Gut besprochen wird, das Kant umstandslos auch Reich Gottes nennt, wobei schon die Bezeichnung die gemeinschaftliche Dimension des höchsten Gutes signalisiert. Die Kantische Geschichtsphilosophie arbeitet mit einem anderen Begriff vom höchsten Gut, nämlich dem höchsten politischen Gut als letztem immanenten Ziel der Geschichte: der Zustand eines ewigen Friedens (159). Die Kritik der Urteilskraft mit ihrer Behandlung der Zweckmäßigkeit sieht der Vf. als eine Art kritische Legitimation für die in den Aufsätzen artikulierte geschichtsphilosophische Position (143). Von besonderer Bedeutung ist hier die Klärung des Begriffes vom letzten Zweck (174 ff.): Die Natur ist nach Kant nicht verständlich, wenn sie keinen letzten Zweck hat, wobei aber ein solcher letzter Zweck nur ein die Natur transzendierender Endzweck sein kann: der Mensch als moralisches Wesen (179). – Das *3. Kapitel* ist der systematischen Entfaltung der Reich-Gottes-Idee in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gewidmet, in der die verschiedenen Stränge der früheren Zeit zu einer Synthesis gelangen: Der mundus intelligibilis des ersten Stranges mit seinem Glückseligkeitsmotiv, das im Postulat eines ursprünglichen höchsten Gutes in der KpV gipfelt, wird zu einer höheren Synthesis mit der Vorstellung eines Reiches Gottes als Ziel des sittlichen Vervollkommnungsprozesses der Menschheit geführt. Dies geschieht im dritten Stück der Religionsschrift, wo Kant die Überwindung des radikalen Bösen in ihrer gemeinschaftlich-historischen Dimension nachzeichnet, wobei – und dies ist für den Vf. wichtig – der Glückseligkeitsgedanke gemäß der Tendenz des zweiten Stranges ausscheidet (192 f.). – Dem *letzten Kapitel* weist H. die Aufgabe zu, den Reich-Gottes-Gedanken inhaltlich auszufüllen, um dessen konstitutive Realität ans Licht zu bringen. Er wehrt sich entschieden gegen die gängige Kritik am „funktionalen Gottesbild" Kants (231) – Gott als Bedingung zum Enderfolg des Menschen – und entwickelt als Korrektur die soteriologische Bedeutung des Gottes des Kantischen Gottes-

reiches. In diesem Kontext werden Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Liebe als wesentliche Merkmale des Gottesreiches dargelegt. Als Resultat sieht der Vf. in Kant den Vertreter einer *Theo*soterik (249). Aus dieser Sicht setzt er sich dann mit der Interpretation auseinander, derzufolge das Reich Gottes der Religionsschrift eine säkularisierte und immanente Version des Gottesreiches nach der biblischen Botschaft darstelle.

Die vorliegende Dissertation zeichnet sich sowohl durch eine beachtenswerte Kenntnis der einschlägigen Texte Kants als auch durch informative Literaturberichte bzw. Stellungnahmen zu zahlreichen Kant-Interpreten aus. Auf diese Weise wird der Leser nicht nur mit dem Reich-Gottes-Gedanken vertraut gemacht, sondern mit der Religionsphilosophie Kants überhaupt. Diese umfangreiche Information geht Hand in Hand mit dem Versuch, durch eine systematisch-kontextuelle Interpretation die Position Kants objektiv wiederzugeben (54 ff.), zugleich aber den Sinn des Reich-Gottes-Gedankens sowie der Religionsphilosophie Kants in seiner Tiefe und Kohärenz zu erfassen. Der Leser muß deshalb bereit sein, die Mühe des Denkens auf sich zu nehmen. Diese durchaus anzuerkennenden Merkmale der Dissertation von H. leiden aber m. E. unter einer doppelten Eigenart des Buches im ganzen. – Erstens, die Tendenz zu einer Überintepretation dahingehend, daß Texten und Lehrstücken Kants ein tieferer (und nicht selten anderer!), umfassenderer und im allgemeinen positiverer Sinn gegeben wird, als eine Lektüre dieser Stellen im Lichte anderer relevanten Passagen im Opus Kants zu entdecken vermag. Das Programm „Kant kreativ weiterzudenken" führt allzu oft zu einer „Fortführung", die auf das Konto seines Epigonen geht, aber nicht auf Kant selbst (13). Zu dieser Tendenz gehört auch die Neigung, eine Lehre so triumphalistisch darzulegen, daß ihre Grenzen, ja auch ihre Unzulänglichkeiten übersehen oder verschwiegen werden. Als Beispiel sei hier nur auf Kants „sehr klare Begriffsbestimmung" vom „Denken" im Bereich des spekulativen Vernunftgebrauchs hingewiesen (16): Denken ist für Kant eine *allgemeine* Erkenntnis durch Begriffe, wofür der Vf. merkwürdigerweise auf eine Stelle der nicht veröffentlichten „Fortschritte der Metaphysik" verweist, während die Analytik der KrV eine Reihe von Variationen zu dieser These bietet. Daß dieser „Schlüsselbegriff der theoretischen Philosophie Kants" (16 f.) sowohl das vorangehende „intelligere in sensibili" als die Quelle des Allgemeinbegriffs als auch das nachfolgende Urteil als wesentlich verschiedenes Moment in der Struktur unserer Erkenntnis ignoriert, wird vom Vf. anscheinend nicht einmal geahnt. Nun aber sind es genau diese grundlegenden Unzulänglichkeiten, die die gravierenden und letztlich ungelösten Probleme der Erkenntnis- und Seinslehre Kants nach sich ziehen. – Die andere schwerwiegende Eigenart ist, daß die Dissertation immer wieder auf von weitem hergeholte Erklärungen bzw. Begründungen einzelner Lehren oder Momente im Denken Kants rekurriert. Damit wird oft dem Denken Kants ein übertriebener Anstrich von Tiefe verliehen; mehr noch werden Verbindungen „entdeckt", die nicht nur der normale Leser, sondern, so meine ich, auch der Kant-Spezialist nicht imstande ist zu sehen. Dies ist ohne Zweifel der auffallendste Wesenszug der Arbeit von H. Ich muß gestehen, daß ich mich außerordentlich angestrengt habe, diese Verbindungen zu verfolgen, aber immer wieder bin ich in Nebelbänke geraten, die mich hinderten, die freudigen Entdeckungen des Vf. über weit- und tiefergehende Stränge in der Religionsphilosophie Kants nachzuvollziehen. Nur ein kleines Beispiel dieser erzwungenen Erklärungen. Der Vf. fragt sich, warum Kant in der Religionsschrift von der Überwindung eines radikalen Bösen handelt. Dafür erwähnt er einen „zunehmenden Pessimismus Kants", mehr noch „eine vertiefte anthropologische Reflexion" (197). Seltsamerweise nennt er vor diesen Spekulationen und Vermutungen den naheliegenden Grund nicht, daß nämlich eine Interpretation des Christentums innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wie Kant sie offensichtlich vorhat, unmöglich am Dogma der Erbsünde vorbeigehen konnte, das ja die Voraussetzung des Erlösungswerkes Christi und damit des Christentums überhaupt ist. Ähnliches gilt für die verwickelte Erklärung, warum im 3. Stück die Frage nach der Überwindung des Bösen wieder aufgenommen wird (214 ff.), die in einer byzantinischen Überinterpretation des Unterschieds zwischen Kampf und Sieg gipfelt (221 u. ö.). Der einfache Grund ist,

daß Kant in seiner Auslegung des Christentums die Lehre von der Kirche, also von einer Gemeinschaft, nicht ignorieren konnte.

Noch etwas anderes muß dem Buch entgegengehalten werden. Obwohl der Vf. bemüht ist, seine Interpretationen durch Verweise auf den Text Kants zu belegen und obwohl der durchschnittliche Leser aus dem Ganzen den Eindruck von Plausibilität gewinnt, ist nicht selten die Wiedergabe bzw. die Auslegung einzelner Lehrstücke Kants m. E. irreführend, wenn nicht geradezu falsch. In der Inauguraldissertation, § 20, liefert Kant eine neue Version (nach der in der „Nova dilucidatio", 3. Teil, 3. Usus des principium coexistentiae) des Gottesbeweises aus der Wirkgemeinschaft der *Welt*dinge. In seiner Suche nach Antizipationen des Reiches Gottes sieht der Vf. (91) hier das Motiv eines „Reiches der Geister", also *im*materieller Substanzen, die eine Gemeinschaft bilden. Trotz der Plausibilität, die für den Leser diese „Entdeckung" haben mag, hat sie im Text kein Fundament. – Viel bedenklicher ist die Interpretation eines anderen Lehrstückes, das für das moralisch-religiöse Denken Kants fundamental ist. Gemeint ist das Postulat Gottes. H. kommt mehrmals darauf zu sprechen, aber ohne dem Leser eine klare Auskunft über das zu geben, was den vier Fassungen des Postulats gemeinsam ist, und noch weniger über die Spannungen zwischen den einzelnen Fassungen und über die dahintersteckenden und treibenden Kräfte: den Formalismus und den Autonomie-Gedanken in der Kantischen Moral. S. 40 wird die Stelle der zweiten Kritik zitiert (A 205 = V 114) über die „Falschheit" des moralischen Gesetzes im Falle, daß das höchste Gut prinzipiell nicht verwirklicht werden kann, ohne einen auch nur leisen Hinweis darauf, daß diese Lehre, um die die erste Fassung des Postulats in der Kritik der reinen Vernunft kreist (vgl. A 881, 812 f.), mit der These der Autonomie unvereinbar ist. Der Vf. beschränkt sich auf die Wiedergabe der Fassung in der KpV und hebt dabei den „synthetischen Charakter der Komposition des höchsten Gutes" hervor (37), und zwar so, daß die darauffolgenden Ausführungen den Eindruck erwekken, das Postulat der Unsterblichkeit sei ein erster Schritt zur Lösung des Problems vom höchsten Gut (38: „Zunächst", „Das zweite Problem"). In der Tat aber ist das Postulat der Unsterblichkeit der Seele mit seinem unendlichen moralischen progressus als terminus medius völlig unabhängig vom Problem der Verwirklichung des höchsten Gutes und damit unabhängig vom Gottespostulat als solchem, dessen terminus medius genau das höchste Gut (näherhin die der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit) ist. Der wesentliche Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Fassung des Gottespostulats (das Gebot, das höchste Gut zu befördern, in der zweiten) wird nicht gesehen. Statt dessen breitet sich H. über eine Reihe sekundärer Aussagen Kants aus, die er dann selber weiter „konstruiert" bzw. überinterpretiert (138 f.). Was die Kritik der Urteilskraft anbelangt, verweist H. auf „die ähnlich gehaltenen Darlegungen der Frage in der Ethiktheologie" (37). Nun aber ist die dortige Version des moralischen Gottesbeweises dadurch gekennzeichnet, daß sie ohne Rekurs auf den Begriff des höchsten Gutes entwickelt wird und deshalb eine ganze andere Argumentationsstruktur aufweist. Will man auf eine Fassung hinweisen, die eine ähnliche „Grundstruktur" wie in der KpV hat, so muß man den § 87 „Von dem moralischen Beweis des Daseins Gottes" anführen. Die letzte Fassung in der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, die die Version der KU wiederaufnimmt, fällt bei H. unter den Tisch. Statt ihrer greift er mehrmals auf Kants Interpretation von der stellvertretenden Genugtuung Christi zurück (ein Dorn in den Augen der auf Autonomie und Selbsterlösung pochenden Aufklärung). Meinerseits würde ich ein Doppeltes entgegenhalten. Erstens kann von einer „Verabschiedung der alten Lehre vom höchsten Gut" (187) in der Religionsschrift keine Rede sein, wenn man bedenkt, daß ein Autor in der Vorrede das hervorzuheben pflegt, was ihm in seinem Werk besonders wichtig erscheint. Zweitens, die mehrmals von Kant besprochene Lehre von einer Rechtfertigung durch das Opfer Christi ist eine andere Sache, die Kant wegen seiner Vorlage (die Dogmen des christlichen Glaubens) nicht übergehen konnte und die er, wie alle anderen Dogmen, versucht auf das Maß der „bloßen" Vernunft zu reduzieren, ohne dabei an eine Alternative zur Lehre vom höchsten Gut zu denken. Die mehrmals eingeschobene Diskussion über dieses Dogma bringt nur Konfusion ins Gottespostulat bei Kant (vgl. z. B. 48 f.).

Ich stimme mit dem Vf. überein, daß sich aus seiner „Lektüre kantischer Texte gegen

den Strich" (283) eine „völlig neue Lesart der Religionsphilosophie selbst" ergeben hat (285), bezweifle aber, daß er dadurch bewiesen hat, daß das Kantische Reich-Gottes-Denken über seine wechselreichen Ausführungen hinaus schließlich „zu einer kohärenten Gestalt" (284) gelangt sei. Mehr noch, ich bezweifle, daß die These von einer Reduktion des Christentums bei Kant auf eine bloße „Religion des guten Lebenswandels" durch die vorliegende Arbeit ernsthaft in Frage gestellt wird. Zu guter Letzt muß der Herausgeber der auf S. 90 zitierten Reflexion Adickes und nicht Menzer heißen.

G. B. Sala S. J.

Kopper, Margit, *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der KrV und ihre Bedeutung für die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel* (Epistemata; Philosophie 95). Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. 291 S.

Wie der Titel der vorliegenden Mainzer Dissertation anzeigt, versucht die Vf. in ihr, zwei komplexe Themenbereiche zueinander in Beziehung zu setzen, die auf den ersten Blick in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu stehen scheinen. Die Systemfrage in der transzendentalen (= tr.) Methodenlehre der KrV zu erörtern, wäre schon für sich allein betrachtet ein wichtiges und lohnendes, weil von der Forschung bisher vernachlässigtes Thema gewesen. Darüber hinaus noch nach ihrer Bedeutung für eine andere, und ausgerechnet für Hegels Philosophie zu fragen, muß die Neugier des Lesers wekken. – Die Untersuchung beginnt mit einem einleitenden Überblick über die systematische Gesamtanlage sowie die tr. Elementarlehre in Kants KrV (Kap. 1 bis 3). Daran schließt sich im 4. Kap. eine ausführliche Rekonstruktion der Fragestellungen Kants in der tr. Methodenlehre an. Das Hauptaugenmerk der Vf. gilt dabei den Ausführungen Kants zum Kanon der reinen Vernunft (KrV B 823 ff.) sowie dem im Hauptstück über die Architektonik der reinen Vernunft gegebenen Gesamtaufriß des Systems der Philosophie (103–143, KrV B 863–879). Mit dem Hegel-Teil der Untersuchung beginnt dann ein neuer Ansatz des Gedankens. Die im 4. Kap. gewonnenen Ergebnisse sollen im Hinblick auf „Hegels Umwandlung der Methode in der *PhG*" (Kap. 5) ausgewertet werden. Die Realisierung dieses Vorhabens scheint die Vf. jedoch zu dem Bedürfnis geführt zu haben, die allzu vorschnell erfolgte Inbeziehungsetzung Kants mit Hegel in Kap. 6 durch einige historische Erwägungen zu „Kants Tr.-philosophie und d[en] Anfänge[n] der idealistischen Systeme Fichtes und Hegels", die wiederum den Gegenstand einer eigenen umfassenden Studie abgegeben hätten, nachträglich zu vermitteln.

Nach einleitenden Überlegungen zu Kants Bestimmung der Aufgaben einer Tr.-philosophie als Idee einer Wissenschaft aus reiner Vernunft beginnt die Rekonstruktion in Kap. 2 mit einem Referat der Auffassung Kants vom Wesen empirischer Erfahrungserkenntnis. Die tr. Analyse der Erfahrung ist nur möglich und durchführbar, wenn ihr Gegenstand, das Faktum des Wissens vorausgesetzt werden kann. In Beziehung auf diese Voraussetzung ist die tr. Methode als analytisch zu bezeichnen. Sie bezieht sich auf gegebene Erkenntnisse und versucht im Rückgang auf die Prinzipien der Bedingung ihrer Möglichkeit ihren Geltungsanspruch zu rechtfertigen. Das Resultat der gesamten Gedankenentwicklung der KrV von der tr. Ästhetik bis hin zur Disziplin der reinen Vernunft führt dabei nur bis zu dem negativen Ergebnis der erkennenden Abstinenz der reinen Vernunft in Ansehung des Unbedingten und der Selbstbeschränkung auf ihren regulativen Gebrauch. Ein das ursprüngliche Streben der reinen Vernunft selbst befriedigendes Wissen vom Unbedingten in einem synthetischen Urteil a priori ist unter den Bedingungen der Selbstdisziplin der theoretischen Vernunft und der für sie konstitutiven analytischen Methode nicht möglich. Gleichwohl ruht die analytische Methode ihrem Inhalt nach auf dem Zuvorkommen der Erfahrung und damit auf einem synthetischen Urteilen a priori. Letzteres „ist dem Begreifen vorausgesetzt" (201) und bildet daher das methodische Prius gegenüber seiner tr. Analyse (92). – Was die Vf. in Kants KrV zu sehen meint, ist die großangelegte Bewegung eines immanenten Wandels im Verständnis der tr. Methode im Sinne einer Selbstüberbietung der tr. Reflexion in Richtung auf eine Aufhebung des mit ihrem Ausgang gesetzten Dualismus. Während die dem Kanon-Hauptstück vorangehenden Teile der KrV „bloße Negativlehren" (103) zu ihrem Resultat haben, soll im Kanon selbst ein Verständnis der

reinen Vernunft eröffnet sein, das indirekt gerade jene positive Bedeutung des Begriffs des Unbedingten gewährt, die die vorhergehenden Erwägungen Kants versagen. Die für das Verständnis der tr. Methodenlehre entscheidende Erkenntnis sei die, daß Kant hier „mit den Mitteln der Tr.-philosophie versucht hat, eine Einsicht in das, was durch diese Begriffe gar nicht faßbar ist, dennoch zu ermöglichen" (77 f.). In der Betrachtung der Sinnenwelt vom Standpunkt der Idee der moralischen Welt aus soll eine Einsicht in ihr intelligibles Wesen möglich werden, derzufolge „das Dasein der Individuen ... nicht eigentlich mehr als Bestehendes genommen werden [kann], sondern das durch das Leben der Individuen sich in der Zeit jeweils neu erzeugende Weltbewußtsein ist nur die Erscheinung dessen, was selbst nicht in der Zeit ist und durch die Begriffe der Tr.-philosophie nicht bestimmt werden kann. Diese an der Grenze zum Mystizismus liegende Seinsdeutung ist es, die Kant am Ende der *KrV* einsichtig zu machen versucht." (123) In ihr erblickt die Vf. eine „reine, voraussetzungslose Vernunftlehre" (256), die sich in paradoxer Verwendung eines Hegelschen Ausdrucks als die Kantische Theorie der „Reflexion des Wissens in sich" beschreiben ließe. Entscheidend für die Beantwortung der Systemfrage in Kants KrV muß folglich die Bestimmung des Verhältnisses von tr. Elementarlehre und Disziplin der reinen Vernunft einerseits zu der im Kanon andererseits eröffneten „mystischen Seinsdeutung" sein. Letztere sei insofern als Kandidatin für die geforderte Einheit des Systems der Tr.-philosophie geeignet, als in ihr ein Zustand der reinen Vernunft bezeichnet werde, in dem sowohl die Differenz zwischen analytischer und synthetischer Methode als auch zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch noch gar nicht als solche gesetzt sein soll. Hier soll jenes ursprüngliche Sichurteilen, jene „positive und reale Erkenntnis aus reiner Vernunft" erreicht sein, „aus der sowohl der theoretische als auch der praktische Vernunftgebrauch zu erklären" seien (105). Hier vergewissere sich die Vernunft jenes Unbegreiflichen, dessen sie weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht habhaft zu werden vermöge. Begrifflichen Ausdruck habe Kant dieser Selbstvergewisserung der reinen Vernunft „in der Idee der moralischen Welt als der systematischen Einheit der Erfahrung unter moralischen Gesetzen" gegeben (126). Dieser Zustand der Vollendung, in welchem „nichts mehr ... aus der Möglichkeit des Begriffs herausfällt" (102), sei gleichsam die im Ausgang der KrV bei der Analyse der Erfahrung verborgene Wahrheit des gesamten Systems der Tr.-philosophie Kants. Der Gegensatz zwischen Propädeutik und ausgeführtem System, der Kants Ausführungen in der tr. Methodenlehre kennzeichnet, sei hier überwunden zugunsten des erwähnten, völlig neuen Seinsverständnisses (115–124, 136).

Das übergreifende Thema, das die Vf. im Kant-Teil ihrer Arbeit beschäftigt, faßt sich in die durchaus traditionelle Frage zusammen, wie Kant das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt habe. Es geht mit anderen Worten um Kants Antwort auf die Frage nach der Idee der systematischen Einheit der Philosophie als Wissenschaft. Die Antwort, die die Vf. als die Kantische ausgibt, läßt sich im weiteren Sinne der Tradition metaphysischer Kant-Deutung zuordnen. Auffallend an ihrer Lösung des Problems ist jedoch das Bestreben, die Einheit des Systems gewissermaßen jenseits bzw. über den Sphären des Theoretischen und des Praktischen in einem merkwürdig unbestimmten Raum der ganz bei sich seienden reinen Vernunft zu verorten (104–107). Diese Tendenz ist deswegen problematisch zu nennen, weil sie den eindeutigen Aussagen Kants (und zwar nicht allein in der tr. Methodenlehre der KrV) zum Primat der praktischen Vernunft zuwiderläuft. Das von Kant angestrebte Selbstverhältnis der reinen Vernunft in der Idee des Endzweckes ist nur möglich und sinnvoll unter dem uneingeschränkte Primat der praktischen Vernunft über die theoretische und nicht in einer gleichsam neutralen Sphäre der „reinen Vernunft" jenseits aller Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Gebrauch. Es kommt nur zustande unter der Ägide, daß das Verhalten des theoretischen Erkennens dem Endzweck der Moralität sich unterordnet, und nicht gegen ihn sich indifferent verhält. Deshalb kann die dem System der Philosophie als Wissenschaft gemäße Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft bei Kant nicht so gedacht werden, daß sie in einen transzendenten Ort verlegt wird, von dem weder in theoretischer noch in praktischer Absicht zu sagen wäre, was er ist und wo er sich befinde. Die unmittelbare Konse-

quenz dieser Deutung ist dann die Schwierigkeit, wie von jenem transzendenten Ort des Selbstvollzuges reiner Vernunft aus ein Übergang sowohl in den theoretischen wie in den praktischen Vernunftgebrauch soll als möglich gedacht werden können. Dieses Problem macht sich in den Ausführungen der Vf. dadurch geltend, daß sie Kant „diese Umsetzung in den praktischen Vernunftgebrauch" als „die eigentliche Schwierigkeit" (135) zuschreiben muß, – eine Schwierigkeit freilich, die in Kants eigenen Aussagen in dieser Form nicht vorhanden ist. Von einem theoretischen Interesse in der Bestimmung der Idee der moralischen Welt, das eine Bestimmung irgendeines konkreten „Gegenstandes" zum Ziel hätte (so die Vf. 110, 124, 133), kann im Kanon-Hauptstück überhaupt keine Rede sein. Hier versucht Kant keineswegs, „unter Zuhilfenahme der Abstraktion auch noch [!] eine theoretische Bestimmung des Unbedingten zu leisten" (120). Ebensowenig soll hier „das, was im praktischen Vernunftgebrauch sich realisiert, zum Gegenstande der Reflexion erhoben und dadurch [!] gewissermaßen zur Existenz gebracht werden" (120f.). Im Denken der moralischen Welt als Idee liegt gerade kein theoretisches Interesse mehr vor, sondern dasselbe entspringt der praktischen Zwecksetzung selbst, und verdankt sich insofern dem Streben der reinen Vernunft nach „moralischer Einheit" (KrV B 835). Berücksichtigt man diese Auffassung Kants vom Primat der praktischen Vernunft für seine Auslegung der Systemfrage, dann muß zugleich unterschieden werden zwischen Kants Exposition der Problemstellung als solcher und der Frage, ob seine Ausführungen den von ihm selbst erhobenen Forderungen genügen oder nicht. Das Erste betreffend ist zunächst zu sagen, daß sich die Exposition des Problems der Einheit des philosophischen Systems nicht allein durch den Hinweis auf Kants Ausführungen in der tr. Methodenlehre der KrV zureichend beantworten läßt. Um hier eine der ganzen Breite des Problems angemessene Perspektive zu gewinnen, hätte die Vf. die Äußerungen Kants in der KpV ebenso berücksichtigen müssen, wie die in der KU und im Opus posthumum. Hier nämlich hätte sie feststellen können, daß diese Exposition durchaus nicht so eindeutig und unproblematisch ausgefallen ist, wie ihre Ausführungen zum Kanon-Hauptstück der KrV glauben machen möchten. Den eigentlich neuralgischen Punkt in Kants Verhältnisbestimmung von theoretischer und praktischer Vernunft in der KrV, der zugleich den zweiten Gesichtspunkt berührt, hat die Vf. nur beiläufig (131) erwähnt, anstatt in ihm das Motiv zu erkennen, das Kant zu ihrer Neufassung in den späteren Werken veranlaßte. Dieser Punkt betrifft die Problematik der Vermittlung des aus der theoretischen Philosophie sich ergebenden Gottesgedankens mit der Grundlegung einer autonomen Ethik. Nach der Preisgabe der theoretischen Gotteserkenntnis in der tr. Dialektik und der Disziplin der reinen Vernunft bot ja die praktische Neubegründung des Gottesgedankens zunächst eine plausible Alternative und die Aussicht auf eine erfolgreiche Rückgewinnung der Inhalte der philosophischen Theologie. Die Realisierung dieser praktischen Neubegründung führte jedoch bald zu Konsequenzen, welche ihr selbst zuwiderliefen, indem sie die angestrebte Autonomie der Ethik unterminiert. Kant hat in der tr. Methodenlehre mit einer später nie mehr erreichten Offenheit die Verbindlichkeit des Sittengesetzes an das ursprüngliche höchste Gut selbst rückgebunden (KrV B 839), so daß die Sittlichkeit auf der Richtigkeit jener Voraussetzung Gottes ruht, die selbst das Resultat der in sich selbst gegründeten Sittlichkeit sein sollte.

Aufgrund dieser Andeutung zu der eigentlichen Problematik, die Kant in der tr. Methodenlehre beschäftigte, muß freilich der Versuch der Vf., von Kant aus einen direkten Übergang zu Hegels Methodenverständnis zu bewerkstelligen, scheitern. Ist die bei Kant vermutete Auffassung der tr. Methode im o. g. Sinne gar nicht anzutreffen, dann gibt es auch nicht jenen Maßstab, an dem Hegels Methodenverständnis von Kant her angemessen beurteilt werden könnte. Hegels Programm der PhG in den Begriffen der an Kant abgelesenen Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Urteil angemessen explizieren zu wollen, dürfte wenig aussichtsreich sein. Das Grundproblem solcher Deutungen besteht immer darin, die Kategorien ihrer Beschreibung unter der Hand in die sachlichen Kriterien der Beurteilung zu verwandeln. Die Ausführungen der Vf. in den Kap. 5 bis 7 können als ein Musterbeispiel dieser Deutungsart gelten. Die Kantische Vorstellungswelt ist ihr so selbstverständlich geworden, daß sie für die Intentionen eines anderen Ansatzes kein unvoreingenommenes Verständnis zu ent-

wickeln vermag. Zu unmittelbar bleiben die Fragerichtungen und Problemanalysen der Kantischen Exposition verhaftet. Es ist daher schon am Beginn der Interpretation abzusehen, daß Hegel in den Augen der Vf. keinen positiven Beitrag zur „Systemfrage" bei Kant zu leisten fähig sein wird. Dies zeigt sich exemplarisch daran, wie die Vf. die Aufgabe und Eigentümlichkeit der philosophischen Methode bei Hegel angibt: „Die Aufgabe der Spekulation muß darin bestehen, die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile, die Kant eingeführt hatte, dadurch wieder aufzuheben, daß das synthetische Urteilen nicht ein der Möglichkeit des analytischen Urteils vorausges[e]tztes bleibt, sondern daß es aus dem Wissen der Spekulation heraus als die Realisation des analytischen Begriffs[!] verstanden sei." (163) Bereits aufgrund der Ausführungen Hegels in der Vorrede zur PhG sei festzustellen, daß „in der alten Form des Begreifens ein ganz andersartiger Inhalt zur Darstellung gelangen soll, welcher sich aus dem direkten Eingreifen[!] des spekulativen Wissens in das vorstellende und räsonierende Denken nur so ergeben kann, daß es sich wiederum in der alten Form des Satzes auf die Weise einer bloßen Meinung von sich auslegt" (171). Da Hegel an einer Aufhebung des Wissens in die Selbstreflexion eines mystischen Seinsverständnisses, für welches die aporetische Idee einer moralischen Welt den Gipfel des Begreifens ausmacht, aus verständlichen Gründen wenig Interesse zeigt, ist klar, daß Hegel in den Augen der Vf. auf einem gänzlich inferioren, weil vorkritischen Zustand methodischer Selbstbesinnung zurückgeblieben ist: „So kommt es, daß die Hegelsche Reflexion aus methodischen Gründen eine Position des Denkens, die in der *KrV* längst überholt ist[!], hypostasieren muß[!], um aus und in ihrer Aufhebung heraus jenen reflexiven Akt des Denkens zu ermöglichen, der als synthetisches Urteil die unbestimmbare Existenz des reinen Begriffs meint." (202f.)

Es wäre zu wünschen, daß die auf Kant sich berufenden Hegel-Interpreten noch viel mehr auf die kritische Methode Kants sich besinnen, um nicht zu solch dogmatischen Versicherungen ihre Zuflucht nehmen zu müssen, wenn es darum geht, das Bewußtsein um die eigenen systematischen Vorentscheidungen wach zu halten. Solche Beurteilungen Hegels sind nicht nur überflüssig, sie sind recht eigentlich trivial, ein analytisches Urteil, denn sie bringen zu den im Subjektbegriff bereits enthaltenen Vorurteilen keine neuen Einsichten hinzu. Ein Indiz für den dogmatischen Gebrauch Kantischer Theoreme mag die im Tone fester Überzeugung vorgetragene Behauptung sein: „Kant hat gezeigt, ..." (90f. vgl. 34f., 153). Daß es genau diese vermeintlichen Selbstverständlichkeiten sind, die aufzugeben sind, will man sich produktiv mit Hegel auseinandersetzen, scheint die Vf. übersehen zu haben (vgl. Heidelberger Enz. § 35). – Die weiteren Vorwürfe gegen Hegel sind nicht sonderlich originell, sie beruhen alle auf derselben befremdlichen Annahme, Hegel wolle aus der Voraussetzung eines analytischen Urteils (das „sinnliche Bewußtsein", 146ff.) Inhalte herausklauben, die dasselbe in ein – man weiß nicht wie – synthetisches Urteil (das „absolute Wissen", 227ff.) verwandeln sollen. Stets blickt die Vf. gebannt auf die spekulative Entwicklung der Bewußtseinsformen in der PhG und wartet vergebens auf die erhoffte Veränderung der Methode, die in ihren Augen allein fähig wäre, die angeblich rein theoretische und deshalb auf Abstraktion beruhende Erkenntnishaltung in ein erfülltes Wissen zu verwandeln (232, 236f., 249–251, 255). Am Ende des Ganges durch die PhG offenbare sich schließlich Hegels „Unlauterkeit" (152) in der Bestimmung der philosophischen Methode darin, daß die Erkenntnis, die Hegel hier als Wissenschaft ausgebe, „ohne adäquaten Inhalt bleiben [muß]; sie ist Wissenschaft ohne Wissen, denn", so die merkwürdige Begründung, „die Inhalte, die das begreifende Wissen sich selbst gibt, sind durch die Form der Gegenständlichkeit vermittelt, in der das Wissen in der Ungleichheit zu sich selbst besteht" (236).

Fassen wir zusammen: Das Interesse an einer Auffassung der inneren Einheit der KrV in ihrer systematischen Gesamtanlage ist uneingeschränkt zu begrüßen. Es hält die Diskussion um die Frage nach der systematischen Einheit der Philosophie Kants in Gang und eröffnet neue Perspektiven auf den von Kant intendierten Gesamtzusammenhang seines Systems der Philosophie. Sieht man einmal von den unverhältnismäßig vielen Druckfehlern und der wenig ansprechenden äußeren Textgestaltung ab, so bestehen die Mängel der vorliegenden Untersuchung vornehmlich darin, 1. Annahmen

bzgl. eines bestimmten metaphysischen Seinsverständnisses in Kant hineingetragen zu haben, die durch den Text der KrV kaum gedeckt sind, 2. den Wandel in Kants Systemkonzeptionen in seinen späteren Schriften, namentlich im Blick auf die Verhältnisbestimmung des Gegenstandes von Moralität und Religion für die Exposition des Themas nicht ausreichend berücksichtigt zu haben, 3. der Meinung zu sein, von Kant aus einen unmittelbaren Übergang zur Problematik des Methodenverständnisses bei Hegel finden zu können (143); 4. ist uneinsichtig, warum gerade Hegels „Phänomenologie des Geistes" das Paradigma für die bei Kant vermutete, „reine, voraussetzungslose Vernunftlehre" (256) und daher für einen Methodenvergleich abgeben soll und nicht etwa die „Wissenschaft der Logik"? Propädeutik und ausgeführtes System verhalten sich bei Hegel eben anders zueinander als bei Kant. Dies mag die Vf. selbst empfunden haben, als sie kurz vor dem Ende ihrer Untersuchung einige beiläufige Bemerkungen zu Hegels Logik eingeschoben hat. Dieser Ausblick zum Problem des logischen Anfangs bei Hegel und Fichte war jedoch völlig unnötig, denn das Ergebnis des Scheiterns eines spekulativen Ansatzes ergab sich schon viel früher. Das Grundproblem jedes Vergleichs zwischen Kant und Hegel, sc. eine solche Verortung der Themen, die eine *konstruktive* Verständigung ermöglichte, hat die Vf. jedenfalls nicht gelöst. Weder der Kant- noch der Hegel-Teil der Untersuchung erfüllt die durch den Titel geweckten Erwartungen. Aufs Ganze gesehen ein verwirrendes Buch – weniger wäre mehr gewesen. B. Burkhardt

Rousseau, die Revolution und der junge Hegel. Hrsg. *Hans Friedrich Fulda* und *Rolf-Peter Horstmann* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 19). Stuttgart: Klett-Cotta 1991. 333 S.

Während die Einflüsse von Platon, Aristoteles, Spinoza oder Kant auf Hegel (H.) durchaus erforscht wurden, wenngleich es hier auch immer wieder wohl neue Facetten dazuzufügen gibt, blieb eine eingehendere Untersuchung der Einwirkung Rousseaus (R.) auf H. noch aus. Vorliegender Band liefert Material, um diese Lücke zu schließen. Die vierzehn Beiträge stehen unter den Schwerpunktthemen „Sentiment und Aufklärung", „Private und öffentliche Religion" sowie „Naturzustand, Staat und Gesellschaft". Auf alle Beiträge, deren nichtdeutsche Titel ich übersetze, kann ich nicht gleichmäßig eingehen, den ersten will ich jedoch eingehender vorstellen, da er wie eine Stimmgabel den Ton vorgibt: *A. Philonenko* (Ph.) (23–40) gelingt es in „Rousseau und Hegel. Recht und Geschichte" temperamentvoll immer wieder, mit wenigen Strichen H.s Beschäftigung mit R. plastisch werden zu lassen. Schießt das Temperament manchmal nicht über das Ziel? (37: „Les Allemands sont bêtes")? Ph. weist darauf hin, daß H. immer nur einige Punkte im Werk R.s interessierten (26) und er sich nie mit dem Gesamtwerk R.s auseinandersetzte. Frage man nach einem Kerntext H.s, in dem er mit dem Genfer die Diskussion suchte, so müsse man wohl das Kapitel „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels" aus der „Phänomenologie des Geistes" erwähnen (28). Ph.s Interpretation – ihre Stimmigkeit wird Fulda in seinem Beitrag bestreiten (46, Anm. 6) – mündet in die Urteile: H. geißele die „falsche Verherrlichung der Individualität" bei R. (34), dem es folglich auch nicht wahrhaft um die politische Gemeinschaft gegangen sein könne. Die Abhängigkeit Kants von R. beruhe darauf, daß Kant sich eben nie von diesem Individualismus habe lösen können, während H. sich schon im Grundansatz davon unterschied: entgegen R. werde für H. der Mensch nicht frei geboren, sondern müsse sich erst zur Freiheit durcharbeiten und durch die verschiedenen Gestalten von Arbeit und Knechtschaft hindurchgehen. Einen frei geborenen Menschen anzunehmen, an dem die Geschichte nur Unheil anrichten könne, sei, so H., eine Perversion. R. stemme sich, für H., gegen den Weltlauf, er erbaue ein Gedankengebäude, ohne es auf sicherem Grund errichten zu können. Er sei von seiner eigenen Größe berauscht gewesen (29), habe sich selbst gefunden, doch die Wahrheit verfehlt, er habe das Herz gefüllt, aber es versäumt, die Vernunft mit der Vernunft zu erhellen, er verbleibe im Gefühl und stelle sich nicht unter das Gesetz der Praktischen Vernunft. Eine Ethik fehle bei R., das Gefühl des isolierten, einsamen Menschen diene als Wegweiser. H. hätte seine an der Figur des Sokrates geübte Kritik ohne Mühe auf

R. anwenden können. Beide, Sokrates wie R., hätten nicht vernünftig werden wollen und der andere Mensch werde nur als Spiegel seiner selbst geliebt (31). Kurzum: Nicht der Weg des Geistes sei im Werke R.s erfaßt, sondern der individuelle Lebensweg eines sentimentalen Herzens geschildert. Die Lektüre R.s sei für den, der das Allgemeine, die Vernunft und den Geist suche, ein Grauen, ebenso für den, der das Gesetz des Werdens entdeckt habe und eben nicht bloß rundum Verlust feststellen konnte. Soweit sei auf Ph.s pointierte Herausarbeitung von H.s Kritik an R. eingegangen. Wie wenn er sie sich zu eigen gemacht hätte und nun zur Entlastung des so abgekanzelten R. verpflichtet wäre, sucht Ph. immerhin einige Verdienste R.s aufzuzählen: er habe das mathematische Denken in die Sozialwissenschaften getragen (36) und dem eigenen Reich des Kindes (38) wie des Familienlebens Beachtung im politischen Denken verschafft. Ph. vergleicht aber auch den älter gewordenen H. mit R. Im § 258 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (1819/1820) sei der reife H. noch einmal mit R. ins Gespräch getreten (37). Belobigend anerkannte H., daß R. den Staat von Grund auf habe durchdenken wollen. Der Versuch sei jedoch H. zufolge mißglückt. R. habe die vielen Einzelwillen getreu seinem Ansatz nur zur Assoziation der Vielen komponieren können, während H.s Theorie die einzelnen in eine Totalität einzufügen wußte (38). Ph. selbst kommt zu dem Schluß, daß sich dem staatsphilosophischen Denken nur *eine* Alternative auftue, nämlich entweder H. oder R. zu folgen, die politische Gesellschaft entweder dem Weg der Geschichte anzuvertrauen oder sie auf das Recht zu stützen. R. sei es um letzteres gegangen, dies sei die Botschaft des „Contrat Social" und der „Institutions". *H. Fr. Fuldas* (F.) „Rousseauische Probleme in Hegels Entwicklung" (41–73) wertet den Bericht Leutweins, eines Studienfreundes H.s, aus und zeigt, wie stark H. sich mit dem „Contrat Social" bereits in der Tübinger Zeit auseinandersetzte, wie ihn schon damals das Problem der „religion civile" beschäftigte und wie er das ständige und beständige Werden der Verbindung von Kräften wie der „Natur", der „Freiheit", der „Kultur" und der „Religion" zu erkennen suchte. F.s Beitrag ist ein souveräner und zugleich subtiler Durchgang durch die Bauabschnitte beider Werke. Auch hier fehlt der Hinweis auf Kant nicht: denn es ist zu „berücksichtigen, daß die Optik, in der H. R. aufnahm, wahrscheinlich schon in Tübingen viel mit Kants Urteil über R. gemein hatte" (44). Methodische und inhaltliche Berührungsflächen zwischen R. und H. tastet F. sorgfältig ab, oft mit Hilfe von Abstechern in Kants Werk. H. sei R. etwa im retrospektiven Vorgehen gefolgt (52), aber nicht im Freiheitsengagement (53 f.). Während Kant die geschichtliche Dimension ausgeklammert habe, gab R. zu deren Berücksichtigung einen „gewaltigen Anstoß". F. unterscheidet sich auch hier wohl von Ph.s Sicht und rückt sie zurecht. R. habe für H. auch anerkennenswert zwischen dem „bloß Gemeinschaftlichen" und dem „wahrhaft Allgemeinen" unterschieden (66), doch sei er nicht zur Erkenntnis der „Idee des modernen Staates" vorgedrungen (71). H. sei seinem Projekt der Substantiierung der „volonté générale" beharrlich nachgegangen, habe den Staat als Ganzen und zugleich konkret in möglicher Vielgestaltigkeit gedacht. Die Verurteilung der modernen Entwicklungen durch R. lehnte H. ab. Andererseits blieb H. auf Fragen R.s, die uns heute höchst berechtigt erscheinen, die Antwort schuldig (73), etwa, ob die „moderne Zivilisation dem ... Menschen nicht auch die Chance gesunder Existenz zu rauben droh(e)" (73). Spinoza habe, so F., übrigens für H. zunehmend an Bedeutung gewonnen und den Einfluß R.s überflügelt (69, 73). Wo und wie H. R. die Ehre erwies, läßt sich auch der Aufsatz „Der alte Hegel und die Kritik der abstrakten Ideen Rousseaus" von *J. D'Hondt* angelegen sein (74–93), der eine geistreiche Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Abstraktion" vorführt. Auf der Ebene der Angriffe gegen sich und auf der Ebene der Rezeption seiner Ideen sah R. sich abstrakt, also ungerecht, behandelt. Während R. sich im „6. Brief vom Berge" gegen unpräzisierte, „abstrakte" Vorwürfe wehrte, wird H. in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" sagen, daß die Franzosen auf die Wirklichkeit die Ideen R.s in ihrer Abstraktion angewendet hätten. Eine weitere Untersuchung *D'Hondts* gilt dem Verhältnis von H. und Benjamin Constant. Öffnete sich H. dem abschätzigen Urteil Constants über R., das seit 1805 im Umlaufe war und in den „Principes de philosophie" 1815 vorgetragen wurde? Richtete er seine Bewertung R.s fortan an jenem Urteil aus (82)? R. ein Opfer abstrakter Angriffe und Täter mittels „abstrakter Theorien"?

Diese sind nur einige der vielen Fragen, die D'Hondt zur Werkgeschichte stellt. *R. Legros* zeigt in „Von der Religion des Herzens zur Volksreligion" (94–110), wie R. sich von Hobbes' egoistischem Menschenbild abzusetzen verstand (95), indem er nicht danach fragte, wie von der Uneinigkeit und dem Kampfeszustand zur Einheit zu gelangen war, sondern, wie und warum die ursprüngliche Einheit verlorenging. H. sei nicht, als er sich vom Rousseauismus abkehrte, zu Hobbes zurückgekehrt, sondern habe beide Standpunkte im „Tübinger Fragment" überbieten wollen und sei dabei in einer nicht versöhnten und nicht aufgelösten Zweiheit der Religionsauffassung steckengeblieben, nämlich der einer subjektiven Religion, aus dem Gemüt steigend und darin allen Menschen eröffnet, und der einer Volksreligion partikularer Einfärbung (108). *V. A. McCarthy* macht in „Spuren von Rousseaus ‚Jesus' in der Gedankenwelt des jungen Hegels" (113–132) auf den bislang zu wenig beachteten Einfluß der rousseauischen „Jesusgestalten" auf H. aufmerksam. *St. Semplici* untersucht in „‚Das Leben Jesu' und das Problem des Bösen: Kant oder Rousseau?" (133–140), wie H. in den „theologischen Jugendschriften" sich in dieser Frage vor die Wahl gestellt fand, entweder Kants „Religion innerhalb ..." oder R.s „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars" zu folgen (139). Indem H. in Jesus nicht bloß ein Beispiel für das Ideal einer Gott wohlgefälligen Menschheit sah, ihn vielmehr als „Vorbild der Befreiung aus der Herrschaft des Vorurteils" (139) und damit der Befreiung zur Vernunft aus schlechter Positivität anerkannte, siedelte er den Konflikt zwischen Gut und Böse in dem Kampf zwischen vernunftbestimmter Innerlichkeit und autoritär beherrschter Äußerlichkeit an. Der Theorie des radikalen Bösen und des verderbten Herzens, wie Kant sie gegen die „gutmüthige Voraussetzung" R.s (daß der Mensch von Natur aus eine gute Seele habe) vertrat, verschloß sich H. (137.). So folgte hierbei H. eher R. als Kant (139f.). *H. Busche* exegetisiert in „Öffentliche Verbindlichkeit ohne normative Positivität" (141–159) das Kapitel der „religion civile" des Contrat Social (IV.8) und Hs. Stellungnahmen dazu. H. habe sich in dieser Frage für den R. des „Emile" und gegen den R. des „Contrat Social" entschieden (157). *Th. Petersen* setzt diese Untersuchungen fort. Sein Beitrag „Religion civile, Volksreligion und Protestantismus" (160–175) arbeitet heraus, wie verschiedene Autoren des 18. Jahrhunderts Religion und Moralität miteinander in Bezug setzten, und wie R. als auch H. sich diesen Positionen gegenüber verhielten. Die Kritik, welche dem „Christentum" zuteil wurde, richtete sich bei H. zunehmend auf den Katholizismus. Dem Protestantismus wurde Schonung zuteil. Für den Gesamtbereich der Einflüsse darf auch *R. Barnys* (B.) „Illustration" (176–202) sehr erhellend genannt werden. B. behauptet gegen Philonenko (23f.), daß R. zu Beginn der Französischen Revolution nicht bloß als Verfasser des „Emile" oder der zwei Diskurse, sondern auch als Autor des „Contrat social" gut bekannt gewesen sei (176). Da B. seine Behauptung gut belegt, sollte man fortan von der noch von Ph. vertretenen Meinung Abschied nehmen. B. tritt zur Verteidigung R.s an – hat auch er Constants Angriffe gegen R. stillschweigend zum Ausgangspunkt gewählt? – indem er den treuesten Schüler R.s, nämlich Robespierre, in Schutz nimmt. Sehr wohl habe Robespierre von R. gelernt, daß Nationalreligionen notwendig, Priester jedoch schädlich und der Fanatismus verabscheuenswert seien. „Religion" stehe bei Robespierre gegen „Aberglauben" (superstitio) (181). Die Religion stütze die Moral und die Unmoralischen seien die Reichen, die man zugleich als a-religiös bezeichnen müsse. Gott findet sich auf der Seite der Armen als Rächer der Unterdrückten (187). Wie R. lehne auch Robespierre die Ideen der Enzyklopädisten energisch ab (194, 197). Es müsse Gott geben, weil die Revolution nötig sei. Auch Napoleon, ein zweiter Anhänger R.s, habe begriffen, daß das „Christentum" im Dienste der Politik hervorragend instrumentalisierbar sei. *D. Souche-Dagues* entfaltet in „Die Aporien, welche den Begriff der Natur in der Theorie Rousseaus über das Politische betreffen, und die Überwindung dieser Aporien durch Hegel" (205–220) R.s Ansatz, der zeigen wolle, wie die Menschengeschichte verlief und wie sie weitergehen wird, allerdings auch die normative Frage stelle, wie sie denn zu gestalten sei. H.s Projekt lasse sich hingegen in die Worte fassen: ich will ergründen, daß das, was zutiefst ist, auch das Vernünftige ist (220). Am Beispiel der Ablehnung der Sklaverei sowohl durch R. wie H. werden großartig die Unterschiede in den Ansätzen verdeutlicht (212). *B. Bourgeois* greift in „Der junge Hegel und das Rousseauische Ver-

hältnis von Moral und Politik" (221–241) manches bisher auf dem Kongreß Geäußerte souverän auf und verdichtet es. Religion im Sinne R.s wird auf ihre Leistungskraft hin untersucht, sowohl die praktische Autonomie der Person und die aktive Integration des Bürgers in den Staat zu leisten, so daß der Mensch bei sich ist (227). Dabei vergleicht Bourgeois das „Tübinger Fragment" (H. Nohl: Hegels Theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, 19) mit dem mehrfach im Laufe des Kongresses untersuchten Abschnitt über die „religion civile". Während sie für Bourgeois von der Staatsspitze verordnetes Produkt ist, abstrakt und eher lebensleer, ist H.s „Volksreligion" ein „schönes natürliches Erzeugnis" (237). *G. Dusos* Thema „Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel" (242–278) beurteilt H.s Berner Jahre. Duso liefert auf S. 247, Anm. 10 wertvolle Auskunft über die grundsätzliche Verortung R.s und H.s. Interessant ist, worauf auch Fulda hinwies, daß H. seinen Freiheitsbegriff im Umfeld und in Auseinandersetzung mit der Volksreligion und nicht mit dem Staatsdenken entwarf (245 f.). *J. Frc. Kervegan* examiniert in „Der Staatsbürger (citoyen) gegen den Bürger [bourgeois]" (279–301) die Zentralbegriffe: cives, bourgeois, citoyen, sujet, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Der Citoyen ist „co-législateur" für R. und Kant, sein „ich" ist immer ein „Wir" (282, 291). *D. Losurdo* unterstreicht mit seinem Schlußbeitrag „Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen" (302–330) die Ähnlichkeit bei R. und H.: Beide kritisieren die lediglich formal bleibende Gleichheit (311 f.), beide treten in Distanz zur liberalen Tradition (317; s. § 62A der „Grundlinien") und beide erkennen die Notwendigkeit konkreter Verantwortung. Zahlreiche unterschiedliche Bewertungen trennen allerdings auch beide. Beispielsweise die Bewertung des Luxus (313), für R. völlig abzulehnen, für H. ein nicht ausrottbares Element im Gang der Entwicklung. Auch erteile H. dem moralistischen Ansatz R.s eine Absage (312). Bei Losardo begegnet also wieder B. Constant, dessen Kritik an R. spätere Constant-Adepten auch H. zuteil werden ließen (325 f.). – Ein inhaltsreicher, auskunftsstarker Beitrag zur Erklärung des Verhältnisses zweier Staatsphilosophen ist gelungen. Zugleich ist eine Wegstrecke deutsch-französischer Geistesgeschichte aufgehellt, ja diese findet in der deutsch-französischen Zusammensetzung des Kolloquiums selbst ihren Ausdruck und ihre Fortsetzung. Nicht nur der junge H., sondern auch der „alte" H. (s. schon im Beitrag Philonenkos S. 37 f. und besonders den Aufsatz von D'Hondt) ist zu R. in Beziehung gesetzt – zwar nicht im Einklang mit dem Titel, doch nicht zum Nachteil des in allen Beiträgen immerfort wachgehaltenen Interesses. Überschneidungen, Wiederholungen sind bei solchen Kolloquiumsbeiträgen unvermeidlich. Daß weder R. noch H. dabei voll erkundet und gewürdigt werden können, liegt in der Natur der Fragerichtung, und daß das Verhältnis beider Philosophen sich nur behandeln ließ, indem Kant und Constant herangezogen wurden, ist ebenso zu vermerken, wie daß H.s philosophische Beschäftigung theologischen und kirchlichem Interesse entwächst. Gilt dies vielleicht sogar für R.? Wer R.s Frage danach, wie die Zerrissenheit des Menschen aufgehoben werden könne, an sich richten läßt, wird das Gespräch der Wissenschaftler „modern" und höchst aktuell finden. Aus der Fülle diskutabler Thesen sei nur eine stellvertretend genannt: Gibt es für R. wie H. wirklich keine Begrenzung der Souveränität? (220) Erhält sie nicht von innen her ihr Maß? Und eine grundsätzlichere Bemerkung: Weniger als andere Philosophen läßt sich R. wohl allein aus den Texten „und nach den Regeln der Vernunft" verstehen, sein Lebensschicksal ist dazuzunehmen. B. Bourgeois deutet dieses Unvermögen in einem Zitat H.s wenigstens kurz an (222). Dann würde R.s Selbstverständnis als „guerrisseur souffrant" (J. Starobinski) deutlich, als „Heiler der Menschen, an sich, an den anderen und zugleich für sie leidend". Gibt es bei H. eine ähnliche, gar nicht auf- und abtrennbare Verbindung von Werk und Person? Oder geht es H. wirklich nur darum, daß man besser als zuvor begreife, was ist? (54) N. Brieskorn S. J.

Schaefer, Alfred, *Der Nihilismus in Hegels Logik.* Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik. Berlin: Spitz 1992. 168 S.

Der Autor, der erst kürzlich mit einer Arbeit zu Hegels Rechtsphilosophie hervorgetreten ist („Die Macht der Tendenz in Hegels Rechtsphilosophie", Berlin 1990) legt mit

diesem Buch seine Deutung der „Wissenschaft der Logik" vor, die gleichfalls der Tradition materialistischer Hegel-Deutung verpflichtet ist. Die Aufgabe seines Werkes bestimmt er folgendermaßen: „Der Kommentar kann nur kritische Sonden in den Mammutleib der Wissenschaft der Logik senken, Fragmente isolieren und ihren geistigen Zusammenhang herstellen. Fragmentarisch kann er einen Blick auf das Ganze dieses Werkes ermöglichen, ohne sich deren System zu verschreiben." (8) Es gehe ihm lediglich um den „Versuch, heroisch selbst im Versagen, das ‚reine Denken' vor dem Hintergrund des Nichts klärend nachzuzeichnen" (8) in der Absicht, dadurch „einem problematischen Text Sinn abzugewinnen" (154).

Die Stärke des Werkes liegt eindeutig in seiner sprachlichen Form: in einem brillanten, aphoristischen, an Assoziationen reichen Stil versucht der Verf. dem Gang der „Wissenschaft der Logik" (= WL) zu folgen. Kommentierende Hinweise erstrecken sich insbesondere auf instruktive Parallelen zu Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Marx und Nietzsche. Die Gliederung des „Kommentars" orientiert sich lose an einigen Kapitelüberschriften der WL. In den ersten drei Kapiteln entwickelt der Verf. die interpretationsleitenden Axiome, die er seiner Hegel-Deutung zugrundelegt. Namentlich das II. Kap. zeigt schon im Titel, worauf die Interpretation der WL hinauslaufen soll: auf den Nachweis der „Wahrheit ohne Wirklichkeit" (13, vgl. 131, 152). Gemäß dieser Devise erfahren dann hauptsächlich die Bestimmungen der Wesenslogik (Kap. IV bis VI) ihre materialistische Um- bzw. Ausdeutung. Kurze Bemerkungen zu den Abschnitten „der Begriff" und „die Idee" (Kap. VII u. VIII) beschließen den „kritisch" sein sollenden „Kommentar". Überblickt man den Gang der Ausführungen, so baut er sich vornehmlich aus erläuternden Paraphrasen und rhapsodischen Glossen zu mehr oder weniger beliebig ausgewählten logischen Bestimmungen auf, welche gelegentlich von polemischen Invektiven und Einwürfen unterbrochen sind, in denen der aufgestaute Ärger des Verf. über den vorgeblichen „Nihilismus" der Hegelschen Logik sich entlädt. Von einer Auffassung und systematischen Darstellung des inneren argumentativen bzw. methodischen Zusammenhangs der Logik, welche wohl zu den vordringlichsten Aufgaben eines „Kommentars" gehören, ist in den Ausführungen des Verf. so gut wie nichts zu finden. Die systematische Einheit seiner Bemerkungen ergibt sich vielmehr aus dem vorgefaßten kritischen Interesse und der auf es bezogenen dicta-probantia-Methode. Dementsprechend besteht das zentrale Problem der Interpretation in ihrer durchgängigen Abhängigkeit von dogmatischen Vorentscheidungen. Das Verhältnis von Kommentar und Kritik (das der Untertitel formuliert) wird nirgends eigens problematisiert und bleibt völlig ungeklärt. So tritt die harsche Kritik oftmals in Spannung zu dem Erfordernis, den Text der Logik gemäß der Maxime der „Erkenntnis um der Erkenntnis willen" (11) zu verstehen und auszulegen. Folge davon ist eine nicht überwundene Äußerlichkeit der Kritik. Es sind stets fremde und von außen herangetragene Überzeugungen und Forderungen, an denen Hegels Argumentation gemessen und beurteilt wird. Daß eine solche Kritik ihrem Gegenstand angemessen sei, darüber sind dem Verf. offenbar nirgends die leisesten Zweifel aufgestiegen. So von Vorurteilen präokkupiert, die notwendig zur Blindheit dafür führen müssen, worin Hegel selbst Sinn und Aufgabe, Funktion und Gegenstand seiner WL erblickte, geht der Verf. daran, die ihm gelegen kommenden Bestimmungen – insbes. die jeder materialistischen Deutung teuer und lieb gewordenen des Widerspruchs, der Wirklichkeit und des allgemeinen Begriffs – aus ihrem ursprünglichen Kontext zu isolieren und sie damit von ihrer systematischen Bedeutung und Wahrheit abzutrennen. – Die Beglaubigung des vom Verf. als Gegeninstanzen Vorgebrachten erschöpft sich durchgängig in der Weise apodiktischer Versicherungen und Meinungen, deren vordergründige „Evidenz" (48) ihre logisch-systematische *Begründung* ersetzen soll. So erfährt der Leser, man könne die „Anordnung" der Gegenstände des Erkennens „nur aus dem Seienden selbst erfahren", denn sie sei „nicht deduzierbar" (28). Sodann: „Es gibt keine Totalität des Erkennens der Wirklichkeit ..." (151); weiterhin sei das Selbstverhältnis der logischen Begriffe „mit der Reflexion des Philosophen auf sie eins" (39). Aufgrund dieses (schon von Schelling gegen Hegel geltend gemachten) Arguments spricht der Verf. von einer Vermischung des Logischen mit dem Ontologischen (65, 148), des Kategorialen mit dem Konkreten (84), die dazu führe, daß die logischen Bestimmungen bei Hegel

„keine Spur von Wirklichkeit" enthielten (72). Worin diese eigentliche „Wirklichkeit" positiv bestehen soll, darüber sind die Auskünfte des Verf. einigermaßen vage. Es handle sich dabei um „Sachverhalte" (75, 123), „konkrete Daten" (87), „materielle[n] Inhalt" (72), der im Medium von „Erfahrung" (welcher Erfahrung?) zugänglich sei (130), oder einfach um „das Objektive" (147), die „Materie" überhaupt (77–82, 84, 124), der unbeschadet ihrer „Ursprünglichkeit" eine „Selbstgegebenheit" eigne (78), – als ob alle diese Bestimmungen sich von selbst verstünden. Durch Hegels Begriff des Begriffs werde „eine Kluft zwischen Wahrheit und Wirklichkeit aufgerissen, die sich ihrer Natur nach den Formen der Logik entzieht" (127). Wie wir unter dieser Voraussetzung überhaupt zu einer Erkenntnis dieser Kluft selber kommen können, bleibt ebenso unerfindlich und „rätselhaft" (151), wie wir zu einem *konkreten Begriff* jener außerlogischen „Materie" gelangen sollen ohne faktischen Gebrauch von logischen Denkbestimmungen.

Der zentrale Vorwurf, den der Verf. stets aufs neue bestätigt zu finden meint, ist der des „Nihilismus" der Hegelschen Logik (23, 24, 31, 32, 42, 69, 71–73, 83, 132 etc.). Worin dieser verwerfliche Nihilismus eigentlich bestehen soll, wird nicht hinlänglich deutlich. Einerseits soll es sich um einen „methodischen" handeln (31), dann wieder um einen „metaphysischen", die „Ontologie" betreffenden (31 f.). In den meisten Fällen handelt es sich jedoch um eine zusammenfassende Kennzeichnung eines bestimmten Zuges, der für Hegels WL (und seine Philosophie im ganzen?) typisch sein soll. Exemplarischen Ausdruck findet er dem Verf. zufolge (23, 71 f.) in Hegels Satz, daß die absolute Reflexion „die Bewegung von Nichts zu Nichts" sei (WL II, 14 ed. Lasson). Dies sei synonym mit der „absolute[n] Entleerung alles Tatsächlichen in Raum und Zeit"(24), einem Kreisen des Denkens „ohne Ziel" (43, 151), welches „nur Scheinresultate hervorbringt" (44). „Der Weisheit letzter Schluß ist die leere Tautologie ‚A = A'. Sie ist durch die Negationen hindurch die einzige verläßliche Wahrheit – ohne Wirklichkeitsbezug." (45 vgl. 105, 116, 127, 131) Einem solchen methodischen Verfahren sei „die Morgenröte der Aufklärung noch nicht aufgegangen" (15), vielmehr bewege es sich in der Sphäre der „Mystik" (23, 97), der „maßlosen Hybris" (152, 145), der „Willkür" (37, 40, 43, 46, 85, 87, 123, 145, 147) und des „platte[n] Widersinn[s]" (41, 85, 147). Denn „um zur bestimmenden Reflexion der Naturgesetze[!] zu gelangen, fingiert[!] Hegel die ‚absolute Reflexion' des beziehungslosen Wesens[!], das als höhere Stufe des ebenso beziehungslosen Seins sich autistisch in sich selbst spiegelt[! – Wie kann sich etwas Beziehungsloses in sich selbst spiegeln?]. Hegel verehrt das Nichts der realen Beziehungslosigkeit als absolute Reflexion, statt über den Realitätsverlust der Spekulation zu erschrecken." (48) Einige Mittel, durch die Hegel die fehlenden Begründungen zu vertuschen versuche, seien „Wortspiel" (94), „Verdrehung" (95), „sprachliche Manipulation" (79, 150), „fragwürdige Sophistik"(130), „Schein-Argument" (95), „terminologische Mehrdeutigkeit" (102), welche nur „Verwirrung" stifte (105, 145). Seltsam mutet der Vorwurf an, Hegel gehe über „zum Begriff der absoluten Wirklichkeit, ohne ihn zu definieren" (101), als ob nicht der gesamte der Bestimmung der absoluten Wirklichkeit vorhergehende Prozeß logischer Ableitung diese Definition selbst sei. Auch die bekannte Legende, Hegel betreibe in der WL eine „Restauration der von Kant destruierten Metaphysik" (41, ebenso 47), fehlt nicht. – Angesichts solcher Aussagen fällt es schwer, in den Ausführungen des Verf. eine belehrende und erhellende Kommentierung des Hegelschen Textes zu finden. Den steilen Anspruch, daß „derjenige, der diese Interpretation durchgearbeitet hat, wissen [wird], was Dialektik ist" (8), konnte Ref. für seine Person jedenfalls nicht bestätigen. Auch glaubt er bei aller gebührenden Bescheidenheit hinsichtlich seiner geistigen Kräfte, daß es anderen nicht viel besser ergehen wird.

Fassen wir zusammen: Der Beitrag stellt kaum eine produktive Bereicherung einer philosophischen Hegel-Auslegung und -Aneignung dar. Es handelt sich vielmehr um eine ausführliche und unreflektierte Perpetuierung traditioneller, nicht nur materialistischer Vorurteile. Den Erwartungen, die an einen wissenschaftlichen Kommentar der WL zu richten sind, werden die Ausführungen des Buches kaum gerecht. Von der programmatisch verheißenen Herstellung „geistigen Zusammenhangs" (8) kann so gut wie keine Rede sein. Dem Verf. wäre zu raten gewesen, zuerst seine „Sonden" *an* den

„Mammutleib" (8) der Logik zu legen, bevor er sie *in* ihn senkt. Dadurch hätte er vielleicht eine empirische Anschauung von der Ganzheit dieses Körpers in seine Vorstellung aufnehmen können, die ihm so gänzlich fehlt. Bleibt zu hoffen, daß eine Einsicht in die Unverzichtbarkeit einer *immanenten* Deutung und Kritik, die Hegel nicht an fremden, sondern an den von ihm selbst erhobenen Ansprüchen und Forderungen mißt, als die einzig aussichtsreiche und sachgemäße künftig allgemein sich durchsetzen möge.

B. Burkhardt

Spinks, Cary W., *Peirce and triadomania: a walk in the semiotic wilderness.* Berlin–New York–Amsterdam: Mouton de Gruyter 1991. 256 S.

Der Buchtitel ist adäquat. Dennoch, Trichotomie ist für Peirce (= P.) so zentral, daß er selbst ihr scherzhaft die ‚Alternativ'-Etymologie ‚Haar(tricho)-spalterei(tomie)' (MS 905:2) unterlegte und sie als Triadomanie in den Bereich des psychiatrischen Symptoms rückte. Spinks (= S.) jedenfalls macht aus der Manie eine Tugend, versucht er doch „to articulate how deeply his own [scil. Peirce's] tri-relative logic pervades his thinking" (v) und „to extend Peirce's thinking as far as it will go in order to discover the very edges of discovery." (vi) Die regelrechte Unterschlagung der nicht reduzierbaren Dreiheit der Kategorien haben sich nicht wenige Peirce-Interpreten zuschulden kommen lassen. So klagt einer der wichtigsten französischen Peirce-Forscher, G. Deledalle, in Nouveaux Actes Sémiotiques, (9) 1990, S. 48: „On n'est pas, bien entendu, obligé d'adopter la théorie de Peirce. Mais si l'on se réclame de lui, le démembrement de la triade est un contre-sens, qu'ont commis, hélas!, plusieurs des sémioticiens les plus influents: Ogden and Richards (1923), Charles Morris (1938, 1946), Roman Jakobson (1966)." Kein Wunder, daß man mit Morris bei drei separaten Disziplinen: Syntax, Semantik, Pragmatik landete, die alle in linguistischen Aporien enden. Wie wenig das noch mit P. zu tun hat, müßte klar werden, wenn man die jeweilige spezifische Funktion der drei Kategorien beim Erkenntnisakt zur Kenntnis nimmt.

S. ist mit Ketner, Eisele, Ransdell, Kevelson Teil einer seriösen US-Peirce-Forschergeneration, die sich um die historisch exakte Erhebung wirklich P.scher Gedanken große Verdienste erworben hat. P. als Ausschlachtungsobjekt hat ausgedient; und es ist inzwischen ein leichtes, ‚kreativen' P.-schülern der ersten und zweiten Generation Verkürzungen P.schen Gedankenguts nachzuweisen. Bei P. erstaunt immer wieder, daß sich auf allen Ebenen seines Denkens dieselben triadischen Denkfiguren vorfinden: sie sind das eigentliche Konstruktionsprinzip seiner Systemarchitektur. Was nicht nur die ersten P.-interpreten zweifeln ließ, ist die fast endlose Vermehrung von Zeichentypen aufgrund dieser Prinzipien. Von da ist es nicht unmöglich, an dieser Architektur, wie S. in Kap. 1 ankündigt, sogar noch weiterzubauen, hat Peirce selber von den 3^{10} (59049) Zeichentypen doch nur die wenigsten beschrieben. Es ist nicht zu leugnen, daß die Semiose selbst zu Zeichentypen führt, und auch, daß sie vom Prinzip her unendlich ist. – Für S. ist dies Anlaß, konzentriert diesem semiosischen Prozeß nachzugehen. Seine Beschreibung der Zeichentheorie P.'s stellt sich dabei als zunehmend komplexere Klassifikation dar. Zuerst exploriert er, klar und verständlich, (Kap. 2) die drei Kategorien selber (darin folgt er weitgehend Esposito), wie dies in einigen P.-Einführungen schon vorliegt (z. B. Deledalle). Allerdings gilt sein besonderes Augenmerk P.'s Begriffspolen „prescission<–>precision" (also jene ganz wörtlich vor-teilende Methode P.'s, die urteilendes Denken nicht noch einmal mit Denken rechtfertigt); sie erlauben ihm eine weitere Komplexifikation seiner Zeichenklassifikation mittels Degeneration. „Prescission" (d. h. nicht urteilende Abstraktion), das ist Zufall, Entropie; „evolutionary love, purpose" Zweck, Ordnung, Hypostase, Negentropie, ist „precision"; beide Prinzipien leiten zusammen das Fortschreiten des semiosischen Wachstums. Dabei ist Pragmatizismus P.'s Versuch, die Beruhigungspille des Absoluten („sop to Cerberus"), des transzendentalen Ego wie des transzendentalen Objekts zu vermeiden. Er führt dazu, daß Das Zeichen nicht als Absolutes hypostasiert wird, sondern als ‚relatives Absolutes' das Wachsen der ‚evolutionären Liebe' bildet. Wodurch wächst es? Hier kommen die Trichotomien ins Spiel, weil die kategorialen Modalitäten Das Zeichen entfalten wie Gesetz aus dem Zufall kommt (als Drittheit durch den ‚Zweck' geleitet).

Ein sehr schematischer Überblick über die folgenden drei Kapitel ergibt: nach den 3 Kategorien ergeben sich 9 (3 · 3) Zeichentypen durch Trichotomien. Dann der „cube trisquared" (Kap. 5): 27 (3 · 3 · 3) Klassen, dann 3 · 3 · 3 · 3 · x: Man kann in den Würfel von jedem Oberflächenfeld eintreten, was z. B. (minus Duplikate) nur für die erste Ebene (S. unterscheidet Ebenen und Schichten) 289 Permutationen ergibt (162 ff.). Dem aber nicht genug, kommt S. dann noch auf den „sign flow", also die Richtungen/Vektoren, die Benutzer betonen bei der Zeichenoperation, der Mediation der Interpretation (und die vom Empfänger auch nachvollzogen werden). Da bleiben für keine Be-Zeichnungs-Feinheit mehr Wünsche offen. Allerdings gelingt es kaum mehr, Beispiele für solche Zeichenfinessen anzuführen. Wo da wohl die versprochene Triado-Manie beginnt? Denn im „flow" gibt es auch noch „reversal" (= x 2!). S. selber: „I do not know if ‚reversal' has any fundamental effect upon signs, but it does double the number of triply triadic signs, and it is the infrastructure that allows the huge number of sinsigns and legisigns in Peirce's numerous classes." (155) Dies zur Anschauung dafür, daß irgendwo unterwegs dem Intuitiven die Luft ausgeht. Aus S.s Beschreibung wird zunehmend reine Kombinatorik (die dann aber wohl alles berücksichtigt hat: Kategorien, Degeneration, Präszission und Präzision, Vektoren der Mediation und jegliche Interrelation). – Zusammenfassen läßt sich solche Kombinatorik schon gar nicht mehr. Sie ließe sich endlich nur noch graphisch, wegen der Vektoren fast schon kinematografisch (s. S.s Appendix), darstellen. S.s Triado-Manie gründet m. E. schon auf der Feststellung, daß Zeichentheorie mehr ist als jede Bedeutungstheorie (Kap. 3). Es ginge nicht um menschlichen Geist, von dem eine Repräsentation interpretiert wird; der wichtigste Begriff ist Repräsentation selbst. Der Verstand benützt nur Repräsentation, ist also nicht ihre notwendige Ursache; diese Ursache ist allein die dreifache Relation. Trotz des kombinatorischen Ausuferns bleibt ohne weiteres noch einsehbar S.s gute Darstellung der Trichotomien P.s (Kap. 4). Verglichen mit den vielerorts anzutreffenden Kurzbeschreibungen in drei Sätzen des Wesens der ‚drei Zeichentypen' (!), gibt die 80seitige Deskription S.s ein Gefühl für das wahre Potential P.scher Semiotik. Im Bild ausgedrückt wären die linguistisch (Hjelmslev'sch) inspirierten Semiotiken nur zweidimensionale Flächen (differentielles System der Inhalts-Form), während P.s Zeichenraum dreidimensional ist. Zudem ist die Tiefe beider ‚Orte' verschieden: binär vs triadisch. Instruktiv in diesem Zusammenhang wäre es, die (oberen und unteren) Grenzen des Semiose bei S. denen Ecos entgegenzuhalten (auch Eco beruft sich auf P.!).

Noch einige Bemerkungen: Mindestens amüsant sind S.s eingestreute „musements" über chinesische Weltprinzipien, Lacan-sche Spiegelstadien, Mythologie, etc. Meistens werfen sie ein kulturphilosophisches Licht von außen auf Peirce, ohne allerdings viel zu erklären. Nicht finden wird man bei S. eine philosophiegeschichtliche Diskussion der wichtigsten P.schen Begriffe. Man könnte S. entgegenhalten, daß er hinter der genetischen Betrachtung des P.'schen Systems durch Murphey (1960) zurückbleibt; alles scheint aus einem Guß zu sein, während sich doch mindestens drei bedeutende Verschiebungen in der Genese des Systems beobachten lassen (s. a. Apel, darin Murphey folgend). Gerade die Kategorien sind von diesen Systemverschiebungen erheblich betroffen (man müßte fast bei jedem P.-Zitat angeben, aus welcher Zeit, d. h. welchem der Systeme es stammt). Es scheint, P. läßt sich immer noch am besten verstehen als Philosoph, der mit seiner Kategorienlehre Bezug nimmt auf traditionelle epistemologische Fragestellungen. Im Gegensatz zur Semiotik Saussurescher Tradition jedenfalls steht bei ihm kein axiomatischer Bruch mit dieser Tradition: Wenn Zeichen alles ist, was existiert, dann eben nicht weil jemand willkürlich die Sprache von der physischen („dynamic") Realität und der Vernunft abgetrennt hat. S. liefert eine exzellente Ex-plikation des P.-schen Zeichensystems, allerdings ‚immanent', denn er stellt kaum die Wahrheitsfrage (die sich auch ein Systemdenker gefallen lassen muß). Dies versuchten noch Apel und Murphey. Andererseits ist jede systematische Darstellung, die Peirce verständlicher macht, in sich schon ein Verdienst. Wichtige Themen sind bei S. ausgespart. Beispielsweise beschränkt sich die Behandlung des metaphysischen Denkens P.s eher auf Randbemerkungen; ebenso seine damit zusammenhängende Systemarchitektur, soweit sie sich in der Klassifikation der Wissenschaften ausdrückt. Alles, was darauf aufbauen würde, fehlt natürlich: etwas P.s Ästhetik, Ethik, Theologie. S. geht es

um Zeichen, sonst (fast) gar nichts. – So ist leider (dem von S. zitierten) Charles Hardwick, bei allen Verdiensten S.s um die Zeichenklassifikation P.s, zuzustimmen: „An overconcern for classfication ... tends to deemphasize the much more important epistemological significance of Peirce's theory of signs" (156). J. Ehrat S.J.

Gerl, Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht.* Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. Mainz: Grünewald 1991. 203 S.

E. Stein wurde am 1. Mai 1987 seliggesprochen. Dies hat wohl dazu beigetragen, daß ihre Person und ihre Philosophie erneut in das helle Licht der Öffentlichkeit getreten sind. Das vorliegende Buch hat vier Teile. Im ersten (Grundzüge eines Lebens, 9–40) wird ein Lebenslauf von E. Stein geboten. Sie ist 1891 in Breslau in einer jüdischen Familie geboren, studierte bei Husserl, ist von 1923 bis 1931 Lehrerin in Speyer und für ein Jahr Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster. 1933 wird sie Karmelitin in Köln, muß nach Echt (Niederlande) flüchten, wird am 2. August 1942 von der Gestapo verhaftet und (wahrscheinlich am 9. August 1942) in Auschwitz ermordet. Im zweiten Teil (Im Spannungsfeld der Frauenfrage, 41–77) erfahren wir etwas von den Schwierigkeiten, die damals eine Frau im akademischen Leben (die Habilitation wird ihr verweigert) und in der Kirche hatte. Wir erfahren auch etwas davon, daß E. Stein sich zweimal verliebte; das erste Mal in Roman Ingarden, dann ins Hans Lipps, die beide zum Husserl-Kreis gehörten. Jedes Mal blieb die Liebe unerwidert. Über diese Enttäuschung schreibt Hedwig Conrad-Martius: „Ich glaube, nachdem mir das alles wieder eingefallen ist, *bestimmt,* daß diese tiefe Lebensenttäuschung nicht wenig zu ihrer Konversion und Taufe, ja zu der Wahl des Klosterlebens beigetragen hat. Zwar bin ich weit davon entfernt, eine solche Enttäuschung für einen vollgültigen *Grund* einer Bekehrung zu halten, wie es die Welt in zynischer Weise tut. Aber die göttliche Gnade benutzt doch solche Dinge, um Menschen, die berufen sind, zu sich zu ziehen" (54). Im dritten Teil (Philosophie im Aufstieg, 81–155) des Buches möchte ich das Kapitel „Die Suche nach dem Sinn von Sein" herausheben. Als sich E. Stein Mitte der 20er Jahre mit Thomas von Aquin zu beschäftigen begann, trat sie ein in eine damals blühende Thomas-Renaissance, von welcher freilich gilt: „So ernsthaft und eindringlich die neuscholastischen Studien auch waren, so sehr haftete ihnen jedoch wegen der unvermittelten ontologischen Ausgangsfrage und wegen der Abwehrstellung gegen die ‚modernistischen' Strömungen der Geruch bekenntnishafter Verteidigung an" (103). E. Stein näherte sich Thomas in vier Schritten. Zunächst übersetzte sie die bisher nicht deutsch vorliegenden „Quaestiones disputatae de veritate", die 1931 in zwei Bänden erschienen. Dann entwirft sie (zum 70. Geburtstag von Husserl im Jahr 1929) die Skizze: „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino". Anschließend (1930/31) schreibt E. Stein die Studie „Potenz und Akt", die ganz dem Denken des Thomas gewidmet ist. Schließlich tut sie einen letzten Schritt auf Thomas zu in ihrem Hauptwerk „Endliches und ewiges Sein", das 1935/36 geschrieben und 1950 veröffentlicht wurde. Der vierte Teil unseres Buches (Rationalität und Mystik, 157–188) führt in das Helldunkel des unergründlichen Gottes, in die Mystik der Kreuzeswissenschaft. „Der Sinn solcher Klärungen des Denkens mag darin liegen, daß in aller Bitterkeit verstanden wird, wodurch der Mensch geheilt wird und wie der Heilige heißt" (188). Die (leider nachgestellten!) Anmerkungen (189–200) und ein Namensregister (201–203) schließen das schöne Buch ab.

R. Sebott S.J.

Evnine, Simon, *Donald Davidson.* Oxford: Polity Press 1991. IX/198 S.

Donald Davidson ist ohne Zweifel einer der bekanntesten und zugleich einflußreichsten lebenden Philosophen Nordamerikas. Auf der Grundlage einer in nuce kleinen Zahl von Grundüberzeugungen hat er seit den sechziger Jahren sukzessive eine systematische philosophische Theorie entworfen, welche die analytische Philosophie („Analytic philosophy is not, of course, either a method or a doctrine; it is a tradition and an attitude.") maßgeblich beeinflußt hat. Abgesehen von den subtilen Detailanalysen, die

er in zahlreichen Aufsätzen zu sehr verschiedenen Einzelfragen vorlegte (eine Reihe von wichtigen Aufsätzen wurde in zwei Aufsatzbänden unter den Titeln *Essays on Actions and Events* und *Inquiries into Truth and Interpretation* veröffentlicht), gilt sein philosophisches Hauptinteresse vor allem einer genuin anthropologischen Fragestellung: Dem Spannungsverhältnis zwischen einerseits dem Selbstverständnis, das wir Menschen von uns als rational handelnde Personen haben, und andererseits jenem Bild des Menschen, das uns ausgehend von naturwissenschaftlichen Theorien als komplexe physikalische Objekte und damit als Teil der physischen Welt begreift. Die Disparatheit dieser beiden Beschreibungen des Menschen und die daraus resultierenden Problemstellungen ziehen sich wie ein roter Faden durch das philosophische Werk Davidsons. Näherhin sind es folgende drei Bereiche, auf die sich der Fokus von Davidsons Interesse richtet: Die Philosophie der Sprache, die Handlungstheorie und die Philosophie des Geistes. Wegen des erwähnten systematischen Charakters von Davidsons Gesamtwerk sind diese drei Bereiche auf vielfache Weise miteinander verknüpft. Das macht es schwierig, Teilaspekte von Davidsons Denken ohne eine fundierte Kenntnis seines philosophischen Gesamtentwurfs zu verstehen.

Mit Evnines Buch über Davidson liegt nun eine gut lesbare und kompetente Einführung in dessen Denken vor. E. unternimmt es, Davidsons Gesamtentwurf in einer Weise zu explizieren, welche deutlich werden läßt, wie die einzelnen Teile seines Systems miteinander verknüpft sind. Begleitet wird diese Exposition der Grundüberzeugungen Davidsons von einer Reihe von kritischen Kommentaren, mit denen E. auf neuralgische Punkte aufmerksam macht. Und am Ende des Buches legt er schließlich eine eigene Bewertung von Davidsons philosophischem Weltbild vor, die es verdient, sehr ernst genommen zu werden. – E. beginnt seine Explikation sinnvollerweise damit, daß er ein paar Schlaglichter auf die philosophische Tradition wirft, die Davidsons Denken nachhaltig beeinflußt hat. Es sind die Namen Feigl, Sellars, Carnap, Hempel, Reichenbach und vor allem Quine, welche diese Tradition kennzeichnen. Zugleich weist er aber darauf hin, daß es irreführend wäre, Davidsons Philosophie als einen weiteren dialektischen Schritt in der Geschichte des empiristischen Denkens zu verstehen. Vor allem die Wichtigkeit, welche Davidson der Holismusthese und dem Rationalitätsbegriff als einer *conditio sine qua non* für die Zuschreibung mentaler Zustände und die Interpretation sprachlicher Äußerungen beimißt, markiert einen deutlichen Bruch mit der empiristischen Tradition vor Quine. Und insofern die empiristisch-verifikationistischen Relikte, die sich bei Quine noch finden (Dichotomie von Begriffsschema und empirischem Gehalt für die Wissenschaft als gesamte ...), bei Davidson völlig fehlen, bedeutet Davidsons Ansatz auch einen Bruch mit dem Empirismus Quines. – Davidson greift Quines Holismusthese auf und wendet sie sowohl auf die Interpretation von Sprachen (semantischer Holismus, Kapitel 7) als auch auf die Zuschreibung mentaler Zustände (Holismus des Geistes, Abschnitt 1.2) an. Außerdem vertritt er die Überzeugung, daß für die Interpretation von mentalen Zuständen, Handlungen und Sprachen eine Reihe von normativen Prinzipien konstitutiv sind, die er ‚normative Prinzipien der Rationalität' nennt (Abschnitt 1.2 und Kapitel 6). Dazu gehören Grundsätze wie ‚Vermeide logische Widersprüche!' oder ‚Maximiere die induktive Rationalität deines Überzeugungssystems!'. Die konstitutiven Prinzipien sind in einer Weise mit der Interpretation von mentalen Zuständen, intentionalen Handlungen und sprachlichen Äußerungen verknüpft, daß wir von jemandem nur dann sagen können, daß er mentale Zustände hat, intentionale Handlungen vollzieht oder eine Sprache gebraucht, wenn er gemäß diesen Prinzipien als in hohem Maße rational zu gelten hat. – Wegen der Notwendigkeit der Rationalitätsannahme für die Zuschreibung mentaler Zustände ist die intentionale Psychologie nach Davidsons Auffassung gemessen an dem Wissenschaftsmodell der Physik keine Wissenschaft, noch kann sie nomologisch (nomologisch in einem starken Sinn!) auf die Physik zurückgeführt werden (Abschnitt 1.3, 1.4). Entgegen der traditionellen Allianz von Materialismus und Reduktionismus entwirft Davidson aber einen ontologischen Theorierahmen, den er ‚Nonreduktiver Monismus' nennt (Kapitel 4). Im Kontext dieser Ontologie wird auch deutlich, weshalb Davidson im Anschluß an Hempel behauptet, daß die Handlungsgründe (reasons), mittels derer wir unsere Handlungen erklären, als Ursachen (causes) dieser Handlungen zu gelten

haben und infolgedessen unter strenge physikalische Gesetze subsumiert werden können, wenn auch nur unter einer angemessenen physikalischen Beschreibung. Davidsons handlungstheoretische Hauptthese lautet somit: Reasons are causes (Kapitel 3). Um u. a. die Identifikation von mentalen Zuständen mit physikalischen Zuständen einerseits und von Handlungsgründen mit Handlungsursachen andererseits plausibel zu machen, entwirft Davidson eine auf materiellen Objekten und Ereignissen basierende Ontologie, welche deutlich zwischen Entitäten einerseits und deren Beschreibungen andererseits unterscheidet (Kapitel 2).

Im Mittelpunkt von Davidsons sprachphilosophischen Überlegungen steht das Problem der Interpretation: Wie kommen wir zu einer Theorie, welche die wirklichen und möglichen Äußerungen eines Sprechers derart interpretiert, daß die Wörter seiner Sprache eine definite Bedeutung haben? Seine Theorie der Interpretation befaßt sich mit der Frage, was unsere Zuschreibungen von Bedeutungen hinsichtlich der Äußerungen eines Sprechers leitet. Sie geht aus seiner Auseinandersetzung mit einer formalen Bedeutungstheorie hervor (Kapitel 5). Davidson entwirft schließlich eine wahrheitskonditionale Semantik. Das Problem des Verstehens, wie eine solche Theorie auf einen Sprecher oder eine Sprachgemeinschaft angewandt werden kann, nennt Davidson ‚radikale Interpretation'. Im Zuge seines Nachdenkens über diese Problematik führt er Wilsons ‚principle of charity' (= ein Sammelname für eine Reihe von Rationalitätsprinzipien) ein, welches als eine notwendige Voraussetzung einer wahrheitskonditionalen Semantik zu gelten hat, die einen Nutzen für die Interpretation von Sprechern haben soll (Kapitel 6). – Der umstrittenste und zugleich originellste Aspekt von Davidsons philosophischen Reflexionen kommt wohl in folgender These zum Ausdruck: Von einem Lebewesen anzunehmen, daß es eine Sprache spricht, Überzeugungen hat und Handlungen ausführt, heißt anzunehmen, daß es in einem hohen Maße rational ist. Mit dieser Grundüberzeugung wendet er sich entschieden gegen die Möglichkeit des Skeptizismus (Abschnitt 8.2) und des Relativismus (Abschnitte 8.3, 8.4). Und eben an dieser Stelle wird Davidsons Bruch mit dem Empirismus besonders deutlich. – Die zahlreichen internen Spannungen, welche die Architektur von Davidsons systematischem Theoriegebäude generiert (folgende Stichworte benennen solche neuralgischen Punkte: die kausale Wirksamkeit mentaler Eigenschaften, die Erklärungskraft rationaler Handlungsgründe, die Identitätsthese, die Supervenienzdoktrin, ...), führt E. darauf zurück, daß Davidson gleichzeitig zwei auffällig disparate Projekte verfolgt: Da sind einerseits seine Arbeiten zur Ereignisontologie, Kausalitätstheorie und Wissenschaftstheorie, die auf streng nomologische Kausalerklärung zielen, und andererseits seine Reflexionen über propositionale Einstellungen, Rationalität, normative Prinzipien, Anomalie des Mentalen etc., die eine interpretativ-hermeneutische Absicht haben. Daß diese beiden Projekte in Konflikt miteinander geraten, arbeitet E. vor allem dadurch heraus, daß er zeigt, wie beide mit einer für sie charakteristischen Theorie des propositionalen Gehalts einhergehen, die mit der jeweils anderen nicht kompatibel ist: Grob gesprochen liegt dem Projekt der wissenschaftlichen Kausalerklärung eine realistische (derjenigen J. Fodors vergleichbar) und dem interpretativ-hermeneutischen Projekt eine idealistische (oder besser: eine rational-idealisierende) Theorie (derjenigen D. C. Dennetts vergleichbar) des propositionalen Gehalts zugrunde (Abschnitt 9.1). Zusammengehalten werden diese beiden philosophischen Welten Davidsons durch seine Ereignisontologie und – darauf aufbauend – seiner Theorie des Anomalen Monismus. – Ganz am Ende äußert E. schließlich sehr behutsam Zweifel, ob Davidson uns wohl davon überzeugen kann, daß seine beiden Projekte trotz der vielen durch sie hervorgebrachten internen Spannungen doch miteinander zu versöhnen sind. Jedenfalls hält er – darauf weist er hin – Davidsons hermeneutisches Projekt für das wichtigere, weil es wie kein anderer philosophischer Entwurf – in der gegenwärtigen philosophischen Landschaft Nordamerikas! – der Bedeutung Rechnung trägt, welche Prinzipien der Rationalität für das Leben von rationalen Lebewesen haben.

Summa summarum ist E.s Buch eine ausgezeichnete Einführung in Davidsons Denken, die auch dem Kenner der Philosophie Davidsons durch ihre systematische Gesamtschau eine Fülle von Denkanstößen zu geben vermag. Gewiß, eine genaue Textanalyse der Primärquellen würde ein wesentlich größeres Maß an Komplexität

aufweisen, als sie in solch einem einführenden Lehrbuch möglich und sinnvoll ist. Ich denke z. B. an die verschiedenen Versuche, Davidsons Begründung der mentalen Anomalie zu rekonstruieren, die zum Teil erheblich divergieren. Vieles ist dann plötzlich gar nicht mehr so klar, wie es prima facie scheinen mag. – E.s Zweifel daran, daß die beiden Projekte Davidsons miteinander versöhnt werden können, teile ich insofern, als mich der versuchte Brückenschlag zwischen diesen beiden Welten namens ‚Nonreduktiver Materialismus' nicht überzeugt. M. E. behält Jaegwon Kim recht, der darauf aufmerksam gemacht hat, daß Davidsons philosophischer Geamtentwurf (von der Identitätsthese und der Supervenienzdoktrin abgesehen) in hohem Maße an die kantische Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft erinnert. Ein Zwei-Welten-Dualismus scheint mir deshalb der diesem Ansatz angemessene epistemologische Rahmen zu sein. A. Trampota S.J.

2. Systematische Philosophie I

Coulmas, Florian, *Die Wirtschaft mit der Sprache.* Eine sprachsoziologische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. 409 S.

Seit den Impulsen der „Neuen Politischen Ökonomie" durch A. Down, J. Buchanan und andere, die politische Vorgänge ökonomisch zu interpretieren suchten, sind verschiedene „Partial-Ökonomien" entwickelt worden: So etwa eine Ökonomie der Psyche. Steht der Autor, Sprachsoziologe in Tokio, mit seinem neuen Buch in dieser Tradition?

Thema des Werkes sind die dialektischen Zusammenhänge zwischen Sprache und den sozioökonomischen Verhältnissen, in denen sie spielt. Ausgangspunkt der Überlegungen sind dabei alltagssprachliche Metaphern, die deutlich machen, daß Sprache einen ökonomischen Wert darstellt: z. B. der Ausdruck „etwas für bare Münze nehmen". C. arbeitet zunächst die verschiedenen Aspekte des Wertbegriffes heraus; insbesondere überträgt er die Warenwert- und die Funktionswerttheorie des Geldes auf den sprachlichen Bereich. War früher den Worten ein quasi-materieller „Wert an sich" beigelegt worden – etwa eine magische Kraft –, so steht in unserer komplexen Wirklichkeit heute das funktionale Potential der Sprache im Vordergrund: Sprache ermöglicht den Austausch von Bedeutungen. Insofern kann der Begriff des Marktes – verstanden als ökonomischer Ort des Tausches – in zweierlei Hinsicht mit dem der Sprache verknüpft werden: Einerseits korrelieren die Entwicklung der wirtschaftlichen Märkte und die Verteilung von Sprachen. So kann C. zeigen, daß sich historisch die Sprachverbreitung entlang der großen Handelsstraßen vollzieht. Andererseits kann sprachliche Kommunikation selbst als ein Markt dargestellt werden, der unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu analysieren ist. – Seinem Leitgedanken folgend diskutiert C. nun im einzelnen, welche Funktionen Sprache erfüllen muß, damit sie an ökonomischem Wert gewinnt: Maßstab ist hier, welche soziale Vernetzungsleistung eine Sprache erbringt. Grundlage dafür ist das Verfügen über eine Gemeinsprache, verstanden als ein großräumiges und soziale Schichten übergreifendes Kommunikationsmedium. Die ökonomischen Evolutionsvorteile solcher Gemeinsprachen, wie sie sich in Europa seit der Neuzeit herausgebildet haben, begründen auch den Sprachenexport in die meist vielsprachigen Länder der sog. „3. Welt", mit oft verheerenden Folgen für die lokalen Kulturen. Kritisch fragt der Autor nach einem Konzept, das die nationale Entwicklung mit der Beibehaltung des Multilingualismus' verbinden könnte. Der globale Sprachenmarkt degeneriere immer stärker zu einem Oligopol.

Vorbereitet durch die verschiedensten Beispiele – so kann C. etwa akribisch genau zeigen, wie Wörterbücher das Vernetzungspotential der Sprache indizieren – erhält der Leser schließlich ein „heuristisches Profil des ökonomischen Wertes einer Sprache" an die Hand. An dieser Stelle werden allerdings auch Grenzen des vorgestellten Ansatzes deutlich: C. versteht es brillant, dem Leser seine ökonomische Analyse der Sprache plausibel zu machen; er zweifelt aber selbst an der Möglichkeit, diese zu quantifizieren

oder in eine strenge, gesetzesartige Form einzubinden. Dies verwundert vor allem deshalb, weil der Autor doch die Möglichkeit gehabt hätte, manche seiner Thesen auf ökonomische Theorien zurückzuführen. So könnte er etwa für seine Vermutung, daß der Wertzuwachs einer Sprache mit zunehmender Größe abnehme (vgl. 88), das „Gesetz der fallenden Grenzerträge" von A. R. Turgot heranziehen. Diese Unausgewogenheit fällt auch im 4. Kap. des Buches auf: Zunächst kann C. sehr eindrucksvoll zeigen, wie Erhalt, Aufbau und Export der Sprache als einer grundlegenden ökonomischen Kompetenz Kosten im öffentlichen wie im privaten Sektor verursachen. Folgerichtig propagiert er die Durchführung von Kosten-Nutzen-Analysen zur Beurteilung von sprachbedingten Ausgaben. Ohne aber selbst auf das differenzierte Vokabular der modernen Finanzwissenschaft zurückzugreifen (insbesondere auf die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Aufwands- und Kostenarten bzw. den Einnahme-. und Ertragsarten) hält C. eine strenge Kalkulation vor allem auf der Nutzen- oder Ertragsseite für nicht möglich (vgl. 180f.). – Die These vom ökonomischen Wert einer Sprache kann C. in mehrere Richtungen ausbauen. So zeigt er, wie die Entwicklung der Schrift die Stabilität der Sprachen durch die Akkumulation des in der Sprache gebundenen Kapitals fördert. Dabei kann er auf einige Überlegungen seines 1981 in Frankfurt erschienenen Buches „Über Schrift" zurückgreifen. – Auch sprachintern läßt sich nach C.'s Einsicht eine ökonomische Analyse durchführen. So erlauben es z. B. die Kriterien, die er für die Qualität von Fachsprachen im Horizont von Gemeinsprachen (Vermeidung von Synonymen und Homonymen; sinnvolles Verhältnis von Fachausdrücken und Konstituenten etc.) oder für die Verwendung von Lehnwörtern aufstellt, von der „Effizienz einer Sprache" zu sprechen. – C. will mit seinem Buch nicht eine ökonomische Analyse der Sprache abschließen, sondern sie zuerst eröffnen. Sein Ziel ist explizit nicht ein „ökonomischer Reduktionismus", der alle sprachlichen Faktoren auf einen ökonomischen Wesensgrund zurückführen würde (vgl. 364). Vielmehr ist seine Analyse – sie kann als sozioökonomisch im weiten Sinne bezeichnet werden – zu anderen Modellen komplementär. Insofern unterscheidet sie sich wohltuend von einer „Partialökonomie", denn sie besteht nicht in der schlichten Ökonomisierung eines zunächst außerökonomischen Bereiches.

Das Buch ist – auch wegen seiner erhellenden Metaphorik und der Prägnanz der Thesen – spannend zu lesen. Über die sprachsoziologischen und ökonomischen Aspekte hinaus ist es auch von erheblicher philosophischer Brisanz. C.'s These, der Wert der Sprache könne auch ökonomisch interpretiert werden, greift auf die Analogie zwischen dem Wert des Geldes, der in der universellen Eintauschbarkeit für verschiedenste Werte besteht, und dem Einsatz von Worten für komplexe Bedeutungen zurück: „Beide haben keinen Produktionswert, sondern nur einen solchen Wert, den Ökonomen ‚Kaufkraft' nennen und Linguisten ‚Bedeutung'" (17f.). Für eine solche Auffassung hätte C. beim frühen E. Husserl Zustimmung finden könnten (vgl. die Rede von Zeichen als Spielmarken in Husserls „Logischen Untersuchungen" Bd. II/1, § 20). Auch W. James' – leider zu häufig rein utilitaristisch interpretierter – Begriff des ‚cash-value' klingt hier an. Hingegen haben Merleau-Ponty u. a. gerade auf die produktive Kraft der Worte hingewiesen, die den zu vermittelnden Bedeutungsgehalt eines Zeichens nicht als starr voraussetzt, sondern ihn erst im Akt der Verständigung erschließt. C.'s anregendes Buch fordert die Wiederaufnahme dieser Diskussion erneut heraus.

A. Richter

Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face.* Edited by *James Conant.* Cambridge/MA–London: Harvard University Press 1990. LXXIV/347 S.

Der Band enthält 22 Arbeiten Putnams (P.) aus den Jahren 1976 bis 1990. Er ist in drei Teile gegliedert: Metaphysik; Ethik und Ästhetik; Studien zur amerikanischen Philosophie. Die anregende Einleitung von *James Conant* charakterisiert Anliegen und Selbstverständnis der Philosophie P.s seit dessen Buch *Reason, Truth and History* (1981). Conant arbeitet P.s Beziehung zu den Philosophen heraus, denen er in dieser Schaffensperiode am meisten verpflichtet sei: Kant, Wittgenstein und, P.s Kollege in Harvard, Stanley Cavell. P.s Anliegen sei eine Rehumanisierung der Philosophie. Sie

hat, wie Conant zeigt, verschiedene Aspekte. P. wendet sich gegen eine einflußreiche und nach seinem Urteil äußerst gefährliche materialistische und szientistische Tendenz in der gegenwärtigen amerikanischen Philosophie. Die Philosophie dürfe sich nicht als hochdifferenzierte technische Disziplin verstehen, die keine Beziehung zu den Lebensfragen des Menschen mehr hat. P. will der wissenschaftlichen Vernunft Grenzen ziehen, um Raum für die Ethik zu schaffen. Er appelliert an die Verantwortung des Philosophen, indem er zeigt, daß auch Disziplinen, die auf den ersten Blick rein theoretisch zu sein scheinen, z. B. Metaphysik, Erkenntnistheorie, philosophische Psychologie, Wissenschaftstheorie, moralische und politische Implikationen haben. Um eine Humanisierung der Philosophie geht es auch in dem Sinn, daß P. die Grenzen der menschlichen Erkenntnis betont.

Die drei Teile des Bandes bilden eine sachliche Einheit. Hier können lediglich anhand einiger Beispiele die gröbsten Linien nachgezogen werden. Kap. 1, die Kant Lectures an der Stanford University im Herbst 1987, sind dem „internen Realismus" gewidmet, den Putnam zum ersten Mal 1976 vor der American Philosophical Association entwickelt hat. Der interne Realismus ist eine Gratwanderung zwischen dem „metaphysischen Realismus" und dem Relativismus. „Metaphysischen Realismus" nennt Putnam die Auffassung, es gebe eine objektive, unpersönliche Erkenntnis der Welt von einem archimedischen Standpunkt aus („God's-Eye-View"). Am Beispiel der Quantenmechanik und der Lügner-Antinomie zeigt er, daß dieses Ideal nicht nur faktisch, sondern grundsätzlich unerreichbar ist. Die Perspektive oder Sprache des Beobachters lasse sich aus dem Wirklichkeitsverständnis nicht ausschalten. Kant habe gezeigt, daß sich Antinomien ergeben, wenn wir die Grenzen unserer Erkenntnis überschreiten. Heute zeige sich, daß selbst der Bereich, der für Kant innerhalb dieser Grenzen war, sich nicht unter Kants regulative Idee der Natur bringen lasse. Unsere Erkenntnis sei immer relativ auf ein Begriffssystem. Wie aber kann eine solche Position den Relativismus vermeiden? P. entwickelt seine Antwort in der Abgrenzung von Richard Rorty. Für Rorty, Foucault oder Derrida sei die Philosophie das *Fundament*, auf dem unsere Kultur aufruht. Das Scheitern der philosophischen Grundlegung bedeute den Zusammenbruch unserer auf den Idealen der Vernunft und Objektivität basierenden Kultur. Dagegen ist für P. Philosophie *Reflexion* auf unsere Kultur. Auch mit dem Scheitern eines zentralen philosophischen Unterfangens, wie etwa der Metaphysik, breche unsere Kultur nicht zusammen; Begriffe wie Wissen, Objektivität, Tatsache, Vernunft behielten weiterhin ihre Geltung. Die Philosophie hat also für P. eine gegenüber dem Common sense untergeordnete Bedeutung, und der Common sense zeigt sich vor allem darin, daß der Mensch eine Idee von seiner Entfaltung (flourishing) hat. In diesem Sinn dürfen wir von einem Platonismus P.s sprechen. Die Argumente gegen den metaphysischen Realismus haben zum Ziel, die Dichotomie zwischen Tatsachen und Konventionen aufzuheben. Es ist nach P. selbst in unserer alltäglichen Erkenntnis ein Ding der Unmöglichkeit, diese beiden Elemente zu trennen. Dem Relativismus entgeht P. dadurch, daß er eine andere Dichotomie angreift, die zwischen Tatsachen und Werten. Es gebe keine Tatsachen ohne Werte, und Werte sind nach P. objektiv. – Eine gute Zusammenfassung und Einordnung von P.s philosophischer Entwicklung bringt das ursprünglich für ein französisches Sammelwerk verfaßte Kap. 7 (1986). Es skizziert seine bekannte realistische Theorie der Eigennamen. In der Abgrenzung gegenüber Michael Dummett faßt P. seinen Wahrheitsbegriff, eines der wichtigsten Themen des ganzen Bandes, zusammen. Dummetts Formulierung „truth is justification" sei mißverständlich. Mit ihr behaupte Dummett, die Rechtfertigungsbedingungen für Sätze einer natürlichen Sprache ließen sich spezifizieren, und sie lege nahe, daß eine definitive Rechtfertigung (conclusive justification) möglich sei. P. lehnt beides ab. Nach ihm ist Wahrheit mit idealisierter Rechtfertigung gleichzusetzen. Die Bedingungen, unter denen die Behauptung eines Satzes der natürlichen Sprache gerechtfertigt ist, ließen sich nicht überblicken. Diese Unmöglichkeit ist für P. identisch mit der Unmöglichkeit, die menschliche Vernunft zu formalisieren. Hier stoßen wir auf eine seiner zentralen antiszientistischen Thesen. Wieder geht es P. darum, eine Dichotomie zu bestreiten: die Dichotomie zwischen Wahrheit und Rechtfertigung. Das Kapitel bringt in knapper und klarer Form das bereits in *Reason, Truth, and History* entwickelte Argument gegen

die positivistische Trennung von Tatsachen und Werten. Es ist zugleich P.s entscheidendes Argument gegen den Relativismus: Der Positivist bzw. Relativist muß für seine These argumentieren, und indem er das tut, setzt er objektive epistemische Werte, z. B. den der Richtigkeit, voraus.

Welche weltanschaulichen Konsequenzen P.s Argumente gegen die Trennung von Tatsachen und Werten haben, wird aus Kap. 9 (Teil II) deutlich. Es geht aus von der bei einer Party gefallenen Bemerkung, die Wissenschaft habe gezeigt, daß das Universum eine Maschine ist, die sich nicht um den Menschen kümmert. Jede Tätigkeit, so P.s platonische These, sei von unserer Idee des Guten gelenkt. Alle Werte, einschließlich der kognitiven Werte, ohne die Wissenschaft nicht möglich ist, leiteten ihre Autorität von der Idee der menschlichen Entfaltung (human flourishing) und unserer Idee der Vernunft ab. Das Universum der Physik sei in gewissem Sinn eine Maschine, die sich nicht um den Menschen kümmere. Aber das Universum der Physik lasse genau die Bedingung aus, die erforderlich sei, daß es für uns überhaupt ein Universum gebe: die von Werten bestimmte Leistung der (kantischen) Synthesis. Ohne Werte, so P.s Fazit, hätten wir keine Welt. – Kap. 11 zeigt, daß die Trennung von (rationalen) Tatsachen und (irrationalen) Werten auch nach dem Ende des Logischen Positivismus vertreten wird. Der hier erstmals veröffentlichte Beitrag ist eine Kritik an Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985). Williams vertrete drei miteinander unvereinbare Thesen: den absoluten oder idealen Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. einen metaphysischen Realismus, einen moralischen oder Wertrelativismus und, in seiner Lehre von den „thick moral concepts", die Verflechtung von Tatsachen und Werten.

Teil III will auf die Tradition hinweisen, in der P.s interner Realismus steht: den amerikanischen Pragmatismus. Vor allem aus Kap. 16 (zusammen mit Ruth Anna Putnam; Erstveröffentlichung 1989) wird deutlich, wie sehr P. sich William James verpflichtet weiß. P. stützt sich vor allem auf James' *The Will to Believe and Other Essays.* James Motivation sei letztlich eine ethische gewesen; hier liege der Schlüssel zum Verständnis seines Pragmatismus und seines „radikalen Empirizismus" und seine entscheidende Gemeinsamkeit mit Kant. P. geht auf James' oft mißverstandenen Wahrheitsbegriff ein. Er interpretiert ihn als Idealisierung der garantierten Behauptbarkeit (warranted assertibility), und er wendet diesen Wahrheitsbegriff auf James' Ethik an. James' Pragmatismus lasse sich mit Kierkegaards Existentialismus vergleichen. Wo wir an die Grenze unserer Vernunft gekommen sind, gebe es für beide Denker das Recht zu einem „existentiellen Sprung". James unterscheide sich von Kierkegaard jedoch durch seinen Fallibilismus; für Kierkegaard sei es undenkbar, daß das Christentum aufgrund zukünftiger Erfahrungen einer Revision unterliegen könne. – Der Band vermittelt einen Einblick in zahlreiche Kontroversen der gegenwärtigen amerikanischen Philosophie. Es ist P.s Anliegen, Dichotomien in Frage zu stellen: Seine Aufsätze zeigen, daß sich für einen Denker, der wie P. in die Probleme eindringt, auch die Dichotomie zwischen angelsächsischer und kontinentaler Philosophie letztlich als vordergründig erweist.

F. Ricken S. J.

Leinsle, Ulrich G., *Vom Umgang mit Dingen.* Ontologie im dialogischen Konstruktivismus (Wissenschaftliche Texte 44). Augsburg: Maro 1992. viii/287 S.

Der Verf. hat sich in der vorliegenden Studie eine interessante Aufgabe gestellt. Denn in der Regel assoziiert man mit dem dialogischen Konstruktivismus Erlanger und Konstanzer Provenienz nicht unbedingt das Thema Ontologie, viel eher wird man diese philosophische Schulrichtung zu jenen Formationen der Gegenwartsphilosophie zählen, die die heute weitverbreitete Ontologiephobie zugleich teilen und befördern. Der Verf. glaubt jedoch, im dialogischen Konstruktivismus Ansatzpunkte für eine Alltagsontologie aufweisen zu können, welche ohne den logischen Aufwand der analytischen Ontologie auskommt und zudem als Transformation jenes Ontologietyps interpretiert werden kann, welcher schon in der protestantischen Schulmetaphysik leitend war. War die Frage nach dem Ding für die protestantische Schulmetaphysik von zentraler Bedeutung, so läßt sich auch im dialogischen Konstruktivismus nach Mei-

nung von L. ein dingontologischer Ansatz rekonstruieren. Allerdings lautet die Frage nun nicht mehr „Was ist ein Ding?" bzw. „Wie können wir Dinge erkennen?" sondern „Wie und als was erfassen wir in unserem Handeln Dinge?" (1). Nicht das Gegebensein der Dinge steht also zur Frage, sondern „die Art ihrer Erfassung in unserem Umgang mit ihnen" (5). – Auch wenn die Aufdeckung der „Quellen (sc. des Konstruktivismus) in Phänomenologie, Lebensphilosophie und Sprachphilosophie" (2) nicht das Ziel von L.s Untersuchung ist, beginnt er doch mit einer Darstellung des Lebensweltkonzepts der konstruktivistischen Philosophie, die Gethmann mit gutem Recht als ‚Phänomenologie nach dem linguistic turn' bezeichnet hat. Welt, so stellt L. klar, ist für den dialogischen Konstruktivismus „die Kommunikations- und Handlungssphäre des Menschen" (246). Aufgrund ihres operationalen Ansatzes sind die Konstruktivisten dabei weniger an der Lebenswelt selbst als an den lebensweltlichen Handlungen interessiert. In diesen lebensweltlichen Handlungen – konkret handelt es sich hierbei um Orientierungs-, Sprach-, und Herstellungshandlungen – gewinnen wir Erfahrung und damit auch Weltorientierung. Dabei gilt: Die Welt ist „erst voll durch sprachliche Erfassung konstituiert" (249) und die Grenzen der Sprache stellen auch die Grenzen dieser subjektivrelativen Welt dar. Durch diese Subjekt-Relativität ergeben sich zwangsläufig verschiedene Weltdeutungen bzw. Welten, die es zu transzendieren gilt auf die eine gemeinsame Welt hin. Eine solche zuletzt durch Wissenschaft und Philosophie herzustellende Welt könnte nach den Worten von L. „eher als ‚Orientierungswelt' denn als Lebenswelt bezeichnet werden" (ebd.). – Was nun den Zugang zu den Gegenständen unsres Handelns angeht, so vollzieht er sich konkret über Sprachhandlungen, die den Charakter von Symbolhandlungen haben. Interpretiert man Sprachhandlungen als solche Symbolhandlungen, dann ergibt sich: Sprache darf nicht als einfache Korrespondenzbeziehung zwischen strukturierten Lautketten und Dingen gedeutet werden, sondern ist „zunächst zweckgerichtetes Handeln aufgrund von Vereinbarung" (250). Von daher ist es möglich, sprachliche Handlungen wie andere Handlungen methodisch zu rekonstruieren aus Lehr- und Lernsituationen. Wenn Sprechen gedeutet wird als „Handeln aufgrund von Vereinbarung" (ebd.), hat das natürlich auch Konsequenzen für den Weltbezug von Sprache. Gegenüber einer naivrealistischen Semantik betont der Konstruktivismus: „In sprachlichen Handlungen stellt sich nicht unmittelbar Wirklichkeit oder Welt dar" (ebd), vielmehr geschieht Erschließung der Welt erst dadurch, daß wir „die Wirklichkeit durch sprachliche Unterscheidungen gliedern" (251). L. präzisiert die Position des dialogischen Konstruktivismus: „Weder werden die sprachlichen Strukturen von der ontologischen Beschaffenheit der Welt noch wird diese in der sprachlichen Struktur der Welt begründet" (ebd.). Welt ist vielmehr „als Handlungsfeld ... bzw. Gegenstandsbereich, über den man gerade spricht, immer schon auf sprachlich-operative Erfassung bezogen und nur von ihr her bestimmbar" (ebd.). Das Wie solcher Bestimmung hängt dabei an ersten Unterscheidungen, z. B. zwischen Ding, Eigenschaft und Handlung, die einer pragmatischen Rechtfertigung bedürfen. – Als grundlegende Sprachhandlung fungiert die Aufforderung, die auch der für das unterscheidende Sprachhandeln zentralen Prädikation zugrundeliegt, „da Prädikatoren zunächst in einem Handlungszusammenhang eingeübt werden" (ebd.). Konkret geschieht dies anhand von Beispielen und Gegenbeispielen. Die Rede von Beispielen und Gegenbeispielen, vom Zu- und Absprechen impliziert, daß die Negation ebenso zum ursprünglichen Vollzug der Prädikation gehört wie die Affirmation. – Die Gegenstandskonstitution, die mit Hilfe der Prädikation erfolgt, ist „nicht eine ontologische im traditionellen Sinne" (137), sondern wird unter sprachlichen Aspekten vorgenommen, denn die Gegenstände gibt es nicht einfachhin, sondern sie werden aus der zunächst ungegliederten Umgebung nach bestimmten Gesichtspunkten ausgegrenzt, wobei jeder Prädikator als ein solcher Gesichtspunkt fungiert.

Das wirft schon ein Licht auf das Ontologieverständnis des dialogischen Konstruktivismus. Mit einer expliziten Ontologie klassischen Zuschnitts, verstanden als „Lehre von den Dingen an sich und einem metaphysischen Stufenbau des Seienden" (253), hat er nichts im Sinn, was mit seinem systematischen Ansatz aber nach der Meinung von L. durchaus vereinbar ist, ist eine implizite Ontologie, die auf die Tatsache rekurriert, daß bestimmte Gegenstandsannahmen als Gelingensbedingungen der Prädikation erfor-

derlich sind. Insofern in diesem Fall durch den Rekurs auf das Gegebensein von Gegenständen als Gelingensbedingungen von Sprachhandlungen ein Moment des ganzheitlichen Sprachvollzugs isoliert wird, erweist sich die ontologische Fragestellung lediglich als „Teil des operativen Zugangs zu Gegenständen" (254). Mit diesem operativen Zugangsmodus hängt auch zusammen, daß der Gegenstandsbegriff „nur vom Handeln aus bestimmt" (ebd.) werden kann, und zwar erscheint er im Rahmen des Sprachhandelns als „Referenzobjekt einer Prädikation, Nomination oder Deixis" (ebd.). Faktisch fungiert Gegenstand hier ebensowenig als ein abgrenzender Terminus wie ‚Seiendes'. Aussagen über den Gegenstand als Gegenstand sind daher tautologisch. Wenn man sich des Gegenstandsbegriffs bedient, dann operiert man mit einem rein formalen Begriff bzw. einem Leerprädikator. Trotzdem hält es L. für sinnvoll, zwischen einem semantischen und einem ontologischen Gegenstandsbegriff zu unterscheiden. Denn „der semantische Gegenstandsbegriff ... ist indifferent gegenüber sprachlichen und nicht-sprachlichen Gegenständen, Individuen und Universalien. Der ontologische Gegenstandsbegriff ist dagegen gekennzeichnet durch Kriterien der Individuierbarkeit, Identifizierbarkeit und Existenz" (255). Der Gegenstandsbegriff gibt zudem den Rahmen ab für die Unterscheidung von Handlungen und Dingen, wobei Dinge in diesem Zusammenhang „als jene Gegenstände von Handlungen bestimmt werden können, die nicht ausgeführt, sondern vorgefunden oder hergestellt werden" (256). – Mit dem Dingproblem eng verbunden ist das Kategorienproblem. Denn „die sprachliche Unterscheidung von Gegenständen setzt ein Bezugssystem voraus, in dem Gegenstände durch Prädikation unterschieden werden" (185) können. Wichtig sind hier Prädikatorenregeln, die den Übergang von einem Prädikator auf einen anderen erlauben oder verbieten und auf Übereinkunft beruhen. Dadurch wird eine terminologische Ordnung topischer Art für einen bestimmten Weltausschnitt erreicht. Wir unterscheiden etwa die Musikinstrumente Geige, Bratsche und Cello, nicht aber Papagei und Lokomotive, weil durch die letztgenannte Unterscheidung „der topisch abzugehende Bereich nicht eingeschränkt wird" (187). Wenn man in diesem Fall argumentieren würde, Papagei und Lokomotive seien doch immerhin Gegenstände, würde man einem ontologischen Selbstbetrug erliegen, denn Gegenstand ist ja kein Prädikator im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Leerprädikator. Anders sieht die Sache dagegen aus, wenn man darauf abhebt, Papagei und Lokomotive seien Dinge im Unterschied zu Handlungen. In diesem Fall ist eine Unterscheidung beider Dinge durchaus sinnvoll. Wieder wird also deutlich: Begriffssysteme rekurrieren nicht auf ontologische Gegebenheiten, sondern sind „interessebezogen" (188). Auch das Kategoriensystem als System von Grundbegriffen und Grundtermini ist also „nicht ontologisch zu interpretieren als umfassende Klassifikation dessen, was ist, oder als vollständige Tafel der Grundbegriffe des menschlichen Verstandes" (189), sondern „relativ auf (Sprach)-Handeln und die dieses leitende Bedürfnis des Unterscheidens von Gegenständen" (193). Bedingt durch den pragmatischen Charakter dieser Unterscheidungen ist deren Rechtfertigungsprozeß „prinzipiell unabgeschlossen" (256), weshalb „die faktisch vorgeschlagene Terminologie der Unterscheidung von Tatprädikatoren für Handlungen im Unterschied zu Geschehnissen bzw. Verhalten, Eigenprädikatoren für individuierte Dinge als Subjekte und Objekte der Handlung, Apprädikatoren für im ursprünglichen Vergleichen erfaßte Zustände bzw. Eigenschaften und Relationen nur Plausibilität, nicht aber schlechthinige Notwendigkeit beanspruchen" (257). – Hinsichtlich der Frage abstrakter Gegenstände betont der dialogische Konstruktivismus, daß sich aus dem Vorgang der Abstraktion keinerlei ontologische Konsequenzen ergeben. Allerdings kann die konstruktivistische Abstraktionstheorie nach L. „ebensowenig ... als Widerlegung der Annahme abstrakter Gegenstände gedeutet werden" (208). Was sich vielmehr lediglich zeigen lasse, sei dies: Für einen vernünftigen Umgang mit Worten wie Eigenschaft, Begriff, Beziehung, Sachverhalt, Zahl bedarf es keiner ontologischen Annahme bezüglich der Existenz abstrakter Gegenstände. Wer für eine solche Annahme argumentieren will, kann das nicht tun mit dem Hinweis auf die Unentbehrlichkeit abstrakter Gegenstände für den Aufbau von Mathematik, Logik und Sprachphilosophie, sondern er bedarf zur Rechtfertigung einer solchen Annahme anderer Gründe. Im Fall des Problems abstrakter Gegenstände wird vom dialo-

gischen Konstruktivismus also ein „pragmatischer Nominalismus aus Sparsamkeitsgründen vertreten" (ebd.).

Analog liegen die Verhältnisse im Fall des Universalienproblems. Auch hier gilt für den dialogischen Konstruktivismus: „Universales ‚existiert' nur sprachlich" (214) in Form von Prädikatoren, nicht aber bereits ontologisch, so daß etwa eine Zweiheit von Einzelding und Allgemeinem angenommen werden müßte, die die Grundlage für die Unterscheidung von Eigennamen und Prädikatoren darstellen würde. Relevant wird das Universalienproblem im dialogischen Konstruktivismus vor allem deshalb, weil er die Einzelhandlung als Aktualisierung eines Handlungsschemas versteht. Allerdings impliziert ein solcher handlungstheoretischer Ansatz s. E. keinen Platonismus und auch nicht den Rückgriff auf das Akt-Potenz-Schema. Dagegen spricht die Ausbildung der Handlungsschemata durch Wiederholung von Handlungen, Handlungsschemata sind so gesehen Iterationsschemata, die freilich normativen Charakter annehmen und einen Maßstab für das Gelingen der einzelnen Handlungen abgeben können. Faktisch gibt es „das Schema nur in seinen Aktualisierungen und die einzelnen Aktualisierungen nur als ‚Fälle des Schemas'" (258). Es wäre also falsch, die Handlungsschemata als universalia ante rem zu interpretieren. Sie haben vielmehr lediglich einen methodischen Vorrang vor der Einzelhandlung. – Aus dem konstruktivistischen Ansatz ergibt sich des weiteren eine „radikale Sprachabhängigkeit von Sachverhalt und Tatsache" (227). Ein an sich bestehender sprachlich nicht artikulierter Sachverhalt ist also nach konstruktivistischen Prämissen ebensowenig denkbar wie eine sprachunabhängige Tatsache. – In Sachen Wahrheit insistiert der Konstruktivismus auf dem Verfahren intersubjektiver Verifikation, in dem sich grundsätzlich Sachaspekt (der auf die ad-aequatio-Formel verweist) und Personaspekt (der im Sinne der Konsenstheorie der Wahrheit interpretiert werden kann) unterscheiden lassen. – Was schließlich das Problem der Existenzbehauptungen im Konstruktivismus angeht, fungiert „der Rekurs auf die individuierte Gegenstandserfassung mittels Nomination und Deixis als letzte Wahrheitsinstanz" (259). Externe Existenzaussagen über Gegenstandsbereiche werden hingegen nicht gemacht. Vielmehr geht man davon aus, daß es genüge, „die Existenz von Einzeldingen in der Welt anzunehmen, über die wir mittels Prädikation wahre Aussagen machen" (260). – Soweit L.s Darstellung der impliziten Ontologie des Konstruktivismus. Es handelt sich hierbei, wie er abschließend resümiert, um eine „Minimalontologie von individuellen Gegenständen" (ebd.), konkret von Dingen und Handlungen, für die alle weiteren Gegenstände keine primären ontologischen Gegebenheiten darstellen, sondern aus sprachlichen Operationen hervorgegangen sind. Zudem sind für den dialogischen Konstruktivismus auch die Individuen „nicht Teile einer vorfindlichen Welt, sondern ... nur im Handlungskontext gegeben" (ebd.). – So sehr L. einer solchen Minimalontologie auch Konsistenz bescheinigt und sie gegen kritische Einreden verteidigt, so läßt er doch keinen Zweifel daran, daß sie „noch nicht voll entfaltet" (ebd.) ist. So ist er etwa der Meinung, daß „die Kategorienlehre in ihrem topischen Charakter in Relation zu den Interessen und Bedürfnissen des Unterscheidens weiter ausgestaltet werden" (ebd.) könnte. Desgleichen ließe sich s. E. auch das Subjekt des Handelns im Rahmen einer Anthropologie auf konstruktivistischer Grundlage weiter bedenken, und schließlich könnte „die Faktizität der Gegenstände unseres Handelns ... in ihrer Unverfügbarkeit Anlaß zu religionsphilosophischen Überlegungen sein" (ebd.). Das alles ändert aber nichts daran, daß sich die Ontologie als „Mutter und Königin anderer philosophischer Disziplinen" (ebd.) nicht restituieren läßt, sondern was ihr einzig verbleibt, ist, daß sie „ein Moment dessen reflexiv entfaltet, was wir im lebensweltlichen Handeln ‚immer schon' tun" (ebd.). Denn solches Handeln impliziert den Umgang mit Dingen und damit die „differenzierende Gegenstandserfassung" (261).

Der Verf. weist in der Einleitung ausdrücklich darauf hin, daß seine Studie „nicht nur (den Charakter einer) in historischer Absicht unternommenen Auseinandersetzung" (2) habe, sondern – durchaus auch einen positiven Beitrag zur Lösung des ontologischen Problems leisten wolle. Dabei möchte er freilich die Grenzen und Verengungen einer Ontologie auf konstruktivistischer Grundlage nicht verschweigen. Faktisch beläßt er es in diesem Punkt allerdings bei vorsichtigen Andeutungen. So

heißt es etwa, um ein rationales Weltverständnis sei es sowohl dem Konstruktivismus wie der klassischen Ontologie zu tun, wenn auch „der Ausgang vom Handeln anstatt von metaphysischen Prinzipien bedingt, daß dieses rationale Weltverständnis nur partikular und ansatzweise, eben im Horizont unseres Handelns, gewonnen werden kann" (4). Desgleichen bemerkt er bezüglich des konstruktivistischen Gegenstandsbegriffs, dieser sei „sicher gegenüber der ontologisch-metaphysischen Analyse der Konstitution von Gegenständen aus ihren wesentlichen Eigenschaften ... unterbestimmt", andererseits vermeide er aber auch „die Aporien einer bloßen Substanztheorie eigenschaftsloser Gegenstände und der Bündeltheorie, die gerade die ... Einheit des Gegenstandes nicht erklären kann" (178). Schließlich konstatiert L. bezüglich der Behandlung des Wahrheitsproblems im Konstruktivismus, die „festgestellten Lücken" (239) ließen es geraten erscheinen, lediglich von einer Wahrheitsauffassung, nicht aber von einer ausgeführten Wahrheitstheorie im Konstruktivismus zu sprechen. Diese Hinweise machen deutlich, daß L. die konstruktivistische Ontologie durchaus in einem größeren (Problem)-Horizont sieht, wenn er letzteren auch nicht explizit entfaltet. Worum es ihm vielmehr schwerpunktmäßig geht, ist die detaillierte Darstellung der konstruktivistischen Position. Das Verdienst der vorliegenden Studie liegt also darin, gezeigt zu haben, daß sich auch auf sprachphilosophischer Basis das ontologische Problem durchaus bearbeiten läßt, ohne doch bestimmte Problemüberhänge zu übersehen, die sich in diesem Fall ergeben. Damit wird auf einem in den letzten Jahren eher vernachlässigten philosophischen Arbeitsfeld sicher eine wertvolle Orientierung geboten. Übersehen werden sollte dabei freilich nicht, daß auch die deutschsprachige Philosophie nach dem ‚linguistic turn' in Sachen Ontologie durchaus nicht mit einer Stimme spricht. Denn sowohl Tugendhat als auch Puntel, auf die L. an verschiedenen Stellen immerhin verweist, vertreten in puncto Ontologie durchaus eine andere Position als die Konstruktivisten.

H.-L. Ollig S.J.

Prevost, Robert, *Probability and Theistic Explanation* (Oxford Theological Monographs). Oxford: Clarendon Press 1990. 195 S.

In der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie stellen induktive Argumente zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens eine der Hauptströmungen dar. Induktive Argumente bzw. Argumente der besten Erklärung wollen ohne die kontroversen apriorischen Prämissen der traditionellen deduktiven Argumente für die Existenz Gottes auskommen, garantieren allerdings nicht die Einzigkeit der gegebenen Antwort (der Theismus soll nur als „die beste" herausgearbeitet werden) und rechnen auch mit einzelnen unerklärbaren Phänomenen. P. präsentiert im vorliegenden Werk einen Vergleich zwischen dem bestätigungstheoretischen Ansatz Richard Swinburnes, der den Erklärungswert des Theismus im Sinne eines kausalen Erklärungsmodells bestimmen will, und Basil Mitchells Interpretation des Theismus als integrative Erklärung bzw. erklärende Hypothese, die uns das uns Umgebende besser verstehen läßt („makes better sense of all the evidence available", [5, Hervorhebung von mir weggelassen]), ohne dabei im Sinne eines kausalen Erklärungsmodells auf Ursachen zu rekurrieren. Ziel des Buches ist der Nachweis, daß man dem Erklärungswert des Theismus nicht gerecht wird, wenn man ihn (im Sinne Swinburnes) nur als kausale Erklärung interpretiert – den größten potentiellen Erklärungswert hat der Theismus vielmehr als integrative Erklärung. Für diesen Zugang ist Swinburnes formaler Zugang allerdings inadäquat, es müsse vielmehr auf eine informale Logik zur Entscheidung zwischen verschiedenen integrativen Erklärungen zurückgegriffen werden.

In den *ersten beiden* Kapiteln arbeitet P. einige methodische Schwächen am bestätigungstheoretischen Vorgehen Swinburnes heraus. Swinburne bestimmt im Sinne des Bayes'schen Theorems die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese als das Produkt aus ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit und ihrem Erklärungswert. Der Theismus (d.i. nach Swinburne die Hypothese der Existenz einer körperlosen, allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Person) stellt nach Swinburne eine Teilerklärung für das verfügbare Beweismaterial (die Existenz des Universums, die darin vorzufindende Ordnung usw.) dar, d.h. die Faktoren in der theistischen Hypothese machen das Be-

weismaterial zwar wahrscheinlicher, aber nicht aus ihr ableitbar. – P. zeigt zunächst auf, daß Swinburne in der Frage des Übels von seiner sonstigen Bayesianischen Methodologie abweicht: Für Swinburnes Vorgehen ist ein positives moralisches Urteil über die moralische Akzeptierbarkeit der Welt, wie sie ist, nötig (Swinburne greift dazu auf klassische Antworten zurück: das physische Übel ist Möglichkeitsbedingung für die Ausübung, das moralische Übel Folge der persönlichen Freiheit der Geschöpfe). Gerade dieses vorgängige Urteil über die Beweiskraft des Übels, das Vorverständnis, welche Welten ein gütiger Gott schaffen könnte und welche nicht, steht jedoch in Frage und ist mit einem Bayesianischen Vorgehen nicht beurteilbar. – P.s zweiter Einwand betrifft die Ausgangswahrscheinlichkeit des Theismus. Das formale Vorgehen im Sinne von Bayes' Theorem ist nur die eine Seite von Swinburnes Ansatz; nach welchen Bewertungskriterien man die Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials und der in Frage stehenden Hypothese bewerten soll, darauf gibt Bayes' Theorem keine Antwort. Daher ist auch Swinburnes Ansatz in bestimmter Hinsicht auf ein informales Vorgehen und vorwissenschaftliche Annahmen angewiesen. Swinburne akzeptiert die Übereinstimmung (fit) mit unserem sonstigen Wissen, den Anwendungsbereich (scope) und (für den Theismus weitaus am wichtigsten) die Einfachheit (simplicity) einer Hypothese als solche Kriterien, über den Gehalt, die Adäquanz und die korrekte Anwendung von Bewertungskriterien herrschen allerdings in der Philosophie und in der Wissenschaftstheorie tiefe Meinungsverschiedenheiten, wie P. an zahlreichen Beispielen aufzeigt. Insbesondere über den Wert des Kriteriums der Einfachheit herrscht keinerlei Konsens. So akzeptiert etwa auch J. L. Mackie die Bayesianische Methodologie, kommt allerdings – bei selbem Beweismaterial – aufgrund anderer durchaus respektabler Bewertungskriterien zu einer völlig anderen Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit des Theismus.

Insgesamt kritisiert P. Swinburnes formalen Ansatz als sehr künstliche Beschreibung dessen, was wir tun, wenn wir uns für oder gegen „Großraumhypothesen" wie den Theismus entscheiden, der zum anderen noch ein sehr unreflektierter Informalismus vorgelagert ist. Als Alternative schlägt P. im *dritten* Kapitel in Anlehnung an Mitchell vor, den Theismus als integrative Erklärung zu betrachten und informal im Sinne eines „cumulative-case argument" zu rechtfertigen. Das Wesen informaler Begründungen erschöpft sich nicht im Anwenden einer Regel- oder Konventionenmenge oder bestimmter induktiver Standards, sondern ist wesentlich auf ein „Beurteilen" (judgement) einer Menge von Gründen angewiesen. Beispiele informaler Begründungen sind etwa richterliche Entscheidungen bei unklarer Gesetzeslage sowie historische Erklärungen. „Gründe" in diesem Sinne müssen nicht allgemein sein, es kommen auch singuläre Fakten, einzige Instantiierungen von Sachverhalten als „Gründe" in Frage. Informales Vorgehen bedeutet nicht Willkür – gute und schlechte informale Begründungen sind durchaus unterscheidbar. P.s besonderes Anliegen ist es, die Logik informaler Begründungen klarer herauszuarbeiten, als dies im Werk Mitchells geschieht. Rationalitätsbedingung für ein informales Vorgehen ist seine Konstanz und Konsistenz, d. h. daß Gründe und Regeln konsistent benutzt werden und das Gewicht ähnlicher Argumente ähnlich beurteilt wird. Die Beweislast bezüglich der Konsistenzforderung liegt nach P. beim Opponenten, er müßte Inkonsistenzen nachweisen, Gegenargumente und Gegenbeispiele vorbringen, die eine andere Beurteilung nahelegen oder auf übersehene, aber relevante Unterscheidungen hinweisen. Dabei seien „entscheidende Gegenbeispiele" aber nicht zu erwarten, da das Beweismaterial die Form einer Menge einzelner Gründe hat. – Im *vierten* Kapitel setzt sich P. mit einigen Einwänden gegen informale Begründungsweisen auseinander. Informales Vorgehen will nicht über spärliches oder schwaches Beweismaterial hinwegtäuschen. Informale Argumente müssen auch nicht schwache Argumente sein, wie sich z. B. an zahllosen stark gerechtfertigten Annahmen in der Geschichtswissenschaft zeigt. P. beruft sich auf Roderick Chisholm, demzufolge eine adäquate Erkenntnistheorie nicht allein auf deduktiven und induktiven Ableitungen aufbauen kann, sondern immer auch auf „epistemischen Begründungen" und „intuitivem Verstehen" beruht. Chisholms „Verstehen" und Mitchells „judgement" sind dabei nicht als ein Abschneiden natürlicher Begründungsregresse mißzuverstehen: das epistemische Gewicht solcher Urteile beruht nicht auf der geistigen und sittlichen Ver-

läßlichkeit des Urteilenden, und das Urteil ist nicht als Komplettierung einer fragwürdigen Argumentation, als zusätzliche Regel zur Rechtfertigung einer Konklusion zu verstehen. Informales Begründen baut nach P. auf einer grundsätzlich anderen Logik auf, in deren Zentrum das Konsistenzerfordernis steht. Mitchells Berufung auf T. S. Kuhns Paradigmenmodell stieß auf verschiedene Einwände. Tatsächlich, so P., hält die Analogie zwischen religiösen Überzeugungen und „Paradigmen" im Sinne Kuhns in vielen Punkten nicht, in zwei wesentlichen Punkten aber sehr wohl: a) Entscheidungen von Wissenschaftlern und von Gläubigen sind zwar nicht regelgeleitet im engen Sinne, aber doch rational; b) der Theismus hat eine Problemlösungstradition ebenso wie wissenschaftliche Paradigmen – die These, daß der Theismus mit allem vereinbar sei, wird schon dadurch widerlegt, daß in der Literatur dauernd Beweismaterial für und gegen den Theismus diskutiert wird.

Integrative Erklärungsmuster sind kein Spezifikum theistischer Religionen, wie P. im *fünften* Kapitel erläutert, auch großräumige philosophische und auch naturwissenschaftliche Theorien (wie etwa die moderne Atomtheorie oder die Gravitationstheorie) vereinigen scheinbar disparate Phänomene durch das Postulat einer einzigen kausalen Ursache. Ein kausales Element ist auch dem Theismus eigen, seine Integrationsfunktion reicht jedoch weiter, als Swinburne annimmt, denn er vermag auch Fakten wie die Existenz des Übels zu erklären und letzte Sinnfragen des Menschen zu beantworten. Nicht alle Fragen des Menschen zielen ja auf den kausalen Ursprung der Welt, wie sie ist. Freilich erklärt der Theismus nicht differenziert in dem Sinne, daß er angeben kann, warum es gerade diese und nicht andere Phänomene gibt. In diesem Punkt ist die Analogie zu wissenschaftlichen Theorien schwach, dasselbe läßt sich jedoch z. B. gegen Mackies Materialismus ins Treffen führen. Konflikte zwischen Kriterien sind kennzeichnend für die Beurteilung von Welthypothesen (so muß der Materialismus einen Reduktionismus in Kauf nehmen, dafür muß der – nach P. übrigens dualistische – Theismus mit der Tatsache des Übels fertigwerden); gerade in der Stellungnahme bei konfligierenden Kriterien sieht P. informales Urteilen am Werk.

In den *abschließenden* 3 Kapiteln expliziert P. den Gottesbegriff, der seiner Meinung nach seiner Sicht des Theismus als integrative Erklärung entspricht. Zusammengefaßt definiert P. Gott als logisch notwendig (also in jeder möglichen Welt) existierende Person. Die Persönlichkeit Gottes bringt nach P. zwei integrierende Ideen zusammen: die der Kausalität und die der Absichtlichkeit. Anders als Swinburne, der nur die Frage nach dem Grund für die Existenz des Universums in seiner faktischen Form durch den Rekurs auf den Willen Gottes beantwortet, sieht P. in der Persönlichkeit Gottes auch die Phänomene des Wertes sowie des Sinnes des Universums insgesamt begründet. Als integrativer Begriff fungiert hier die Liebe Gottes, nicht nur – wie bei Swinburne – die Allgüte im Sinne moralischer Vollkommenheit. – In Anlehnung an Plantinga sieht P. Gott als logisch notwendig existierendes Wesen, seine Entscheidungen und Handlungen sind allerdings kontingent (etwas befremdlich erscheint dabei, daß trotz der offensichtlichen Nähe zur Prozeßtheologie die Namen Whitehead und Hartshorne nicht einmal im Register erscheinen). Die logisch notwendige Existenz Gottes hilft für kausale Erklärungen im Sinne Swinburnes nicht weiter, in kumulativen Argumenten ist sie jedoch wesentlich für die Erklärungskraft des Theismus, da sie den Regreß der Ursachen stoppt und den gegebenen Erklärungen den Charakter der „Letztlichkeit" (ultimacy) gibt. – Gegenüber den Einwänden von Mackie und Sutherland, die die Anwendung des Begriffs „Person" auf Gott als Begriffsüberdehnung kritisieren, da die Disanalogien zu menschlichen Personen zu groß seien, macht P. nochmals darauf aufmerksam, daß es bei „Gott" um den Teil einer Erklärungshypothese gehen soll. Modelle, Metaphern und Analogien seien wesentlich für Religion und auch Wissenschaft, Disanalogien sind also ebenfalls in beiden Bereichen zu erwarten. Letztlich steht P. jedoch zu einem recht anthropomorphen Gottesbegriff. Es geht eigentlich um die Einführung eines Begriffes des handelnden Subjekts (agency), für das „Person" nur als adäquatestes Analogat herangezogen wird. Im informalen Vorgehen sei keine klare Grenze möglich, welche Ausdehnung des Personbegriffs noch kohärent ist; je mehr Erklärungswert eine Theorie hat, um so mehr ist mit Disanalogien zum natürlichen

Personbegriff zu denken. Das Urteil über die Kohärenz eines Gottesbegriffs und über die insgesamte Akzeptierbarkeit einer Erklärung stehen in Wechselwirkung. – Als mögliche Alternativen zu seiner eigenen Darstellung setzt sich P. anschließend mit den Ansätzen von John Hick und Eric Mascall auseinander. Hicks Ansatz, der der religiösen Erfahrung eine grundlegende Rolle zumißt, aber auch die Transzendenz Gottes radikal wahren will, leidet nach P. zum einen daran, daß er einen unberechtigten Sprung von der Tatsache „religiöse Erfahrung" zur „Erfahrung des Absoluten" vornehmen muß und zum anderen daran, daß Prädikate wie „Schöpfer, Ursache, Gestalter der religiösen Erfahrung" schon mehr Konzeptualisierung in das Absolute hineintragen, als Hick selbst recht sein kann. Als Vertreter des Thomismus zieht P. Eric Mascall heran und kritisiert u. a. dessen unklare Darstellung des Verhältnisses zwischen „Erklärung" und „contuition" (Kontingenzerkenntnis im Sinne eines Mitwissens des Absoluten). Den hauptsächlichen Erklärungswert habe in Mascalls Theorie nicht die Existenz Gottes, sondern das thomistische metaphysische System insgesamt mit seiner Analyse der Veränderung im Sinne des Potenz/Akt-Schemas.

Insgesamt gelingt es P., einige wunde Punkte in der Theorie Swinburnes herauszuarbeiten und auf wichtige Unterschiede in den jeweiligen Erklärungsbegriffen und -interessen hinzuweisen; von Swinburnes defizitärem, da anthropomorphem Gottesbegriff vermag er sich jedoch ebensowenig zu lösen wie von dessen damit verbundenem Dualismus in der Philosophy of Mind. Wenn P. immer wieder den Zusammenhang zwischen Argumenten für die Existenz Gottes und den korrespondierenden Gottesbegriffen bzw. Eigenschaften Gottes betont, nimmt er ein wichtiges Anliegen schon der traditionellen philosophischen Gotteslehre auf, das jedoch besonders in der analytischen Diskussion des 20. Jahrhunderts herausgehoben wurde: es geht in „Gottesbeweisen" nicht um den isolierten theoretischen Nachweis der Existenz einer Entität, sondern immer auch um die Klärung des Gottesbegriffes und des Sinnes von Aussagen über Gott; in der weltanschaulichen Frage nach dem Urgrund und der Weise seiner Beziehung zu all dem, was uns umgibt, verfolgt die klassische Tradition ja ein grundlegend integratives Anliegen. Wertvoll ist in diesem Zusammenhang auch P.s Hinweis, daß es – entgegen der Vorstellung Swinburnes – keinen „kleinsten gemeinsamen Nenner" des Theismus gibt. Wer den Theismus als integrative Erklärung sieht, sollte eine konkrete Gestalt des Theismus zum Ausgangspunkt nehmen, denn ein wie immer gearteter „allgemeiner Theismus" stellt eine konkurrierende Hypothese mit anderem Erklärungswert z. B. zum Christentum dar (108 ff.). – Ob das Wesen informaler Begründungen durch den Hinweis auf das Konsistenz- und Konstanzerfordernis erheblich klarer gekennzeichnet ist als bei Mitchell, mag dahingestellt bleiben. Mit der Betonung der Notwendigkeit des Urteils (judgement) über Gründe weist P. jedoch u. a. auf einen zentralen Aspekt bei der Frage der Akzeptierbarkeit von Erklärungen hin: die subjektive Zustimmung zu einer Erklärung (certitudo libera) ist kein für die Religionsphilosophie bereichstypischer Lückenfüller in fragwürdigen Argumenten, sondern wesentlicher Bestandteil jeder erfolgreichen Argumentation. – Eher fragwürdig bleibt P.s Einführung des Gottesbegriffes als logisch notwendig existierende Person; P. übernimmt kritiklos Alvin Plantingas Anspruch, eine „victorious modal version" des ontologischen Arguments geliefert zu haben, erwähnt vom vielfältigen Widerstand, auf den dieses Argument (zu Recht) gestoßen ist, nur die Einwände Mackies und nimmt diese nicht ernst (137). Außerdem stört die beinahe durchgehend gebrauchte, nichtsdestotrotz aber unkorrekte Kennzeichnung Gottes als „logically necessary being". – Für den Leser etwas mühsam ist der teilweise redundante Duktus des Buches; die häufigen Wiederholungen und Zwischenzusammenfassungen sind nicht immer als solche gekennzeichnet. Außerdem fallen logische Ungereimtheiten auf: so wird etwa auf Seite 53 von zwei unabhängigen Prämissen („two separate premisses") gesprochen und wenige Zeilen später erklärt, die zweite Prämisse folge aus der ersten. Auf das Versäumnis, die schwerwiegenden logischen Probleme in Plantingas ontologischem Argument entsprechend zu berücksichtigen, wurde schon hingewiesen. Insgesamt kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß sich der Autor nicht vollkommen bewußt war, welche Probleme mit dem Begriff einer logisch notwendig existierenden Person verbunden sind. – Druckfehler: S. 35: die letzte Absatzschaltung (nach Fußnote 4) ist irreführend;

S. 83 Zeile 35: „Sykes's" statt „Sykes"; S. 123 Zeile 23: „investigator" statt „investigation". W. Löffler

Schönberger, Rolf, *Was ist Scholastik?* Mit einem Geleitwort von *P. Koslowski* (Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover; Philosophie und Religion 2). Hildesheim: Bernward 1991. 125 S.

Ausgangspunkt der Überlegungen Sch.s ist die Tatsache, daß „der Begriff der Scholastik aufgehört" hat, „ein Thema der Mediävistik zu sein" (36). Die Gründe für diese Entwicklung liegen s. E. auf der Hand, lasse es sich doch relativ leicht zeigen, „daß alle an einem doktrinalen Inhalt orientierten Definitionen der Scholastik aussichtslos geworden sind" (21). Denn sie verwenden „entweder ... einer modernen Klassifikation von Weltanschauungen entnommene Gesichtspunkte ... oder grenzen bereits im Mittelalter eine ‚Antischolastik' aus" (ebd.). Aber auch gegen einen formalen Definitionstypus, wie ihn etwa Grabmann in seiner ‚Geschichte der scholastischen Methode' entwickelt hat, lassen sich gewichtige Einwände ins Feld führen. Wenn Grabmann etwa schreibt, die scholastische Methode wolle durch Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, so bleibt hier ungeklärt, worin der spezifische Rationalitätsimpuls besteht, der von mittelalterlichem Denken ausgeht. Denn es ist ja keine Frage, daß für die abendländische Geistesgeschichte als ganze „der ... Umgang mit Gründen typisch" (31) ist. Außerdem bleibt im mittelalterlichen Denken die Anwendung der Vernunft nicht auf die Theologie beschränkt, sondern „Jurisprudenz und Medizin sind im Mittelalter ebenso scholastisch organisiert wie Philosophie und Theologie" (32). Schließlich ließe sich auch gegen Grabmann einwenden, „daß Scholastik als historisches Phänomen eine Mehrzahl von Methoden nicht ausschließt" (ebd.). – Selbst wenn „ein einheitlicher Begriff von Scholastik weder logisch möglich noch historisch wünschenswert" ist (41), bedeutet das nach Sch. nun aber nicht die Unmöglichkeit, überhaupt „auf den Begriff zu bringen, was die unbestreitbare Einheitlichkeit innerhalb der Epoche des Mittelalters ausmacht" (ebd.). Sch. ist also nicht der Meinung von Flasch, der Mittelalterforschung bleibe als einzige Alternative eine punktualistische Betrachtungsweise, die nach der realgeschichtlichen Funktion der Gedanken fragt. Denn der Geltungsanspruch eines Textes läßt sich s. E. nicht auf dessen Geltungsbedingungen reduzieren. Ebenso wie ein ‚Platonismus' in der Philosophiegeschichte verfehlt wäre, verfehlt auch ein Historismus das eigentlich Philosophische. Das bedeutet nicht, daß man die gesellschaftlich-geschichtlichen Rahmenbedingungen einfach zu den akzidentellen Interpretationsgesichtspunkten rechnen kann, aber es bleibt für Sch. doch dabei: „Die Tatsache, daß jemandem ein Argument einleuchtet oder nicht einleuchtet, ist geschichtlich ebenso real, wie es die Rahmenbedingungen als geschichtliche Strukturen sind" (39). Im übrigen betont er, „der Bezug auf das, was Flasch Realhistorie nennt, ergibt ... dieselben Probleme wie der marxistische Begriff des ‚Unterbaues'" (65). – Wie aber läßt sich angesichts der aufgezeigten Schwierigkeiten an der Einheit des mittelalterlichen Denkens festhalten, das gerade seinen Gegnern „immer den Eindruck großer Geschlossenheit und innerer Homogenität ... gemacht" (41) hat Sch. versucht diese Frage differenziert zu beantworten. An einem univoken Begriff von Scholastik kann man s. E. zwar im Blick auf die faktisch gegebene geschichtliche Vielfalt mittelalterlichen Denkens nicht länger festhalten, deshalb ist der Begriff als solcher aber noch nicht einfach obsolet geworden. Auch wenn eine definitorische Formel nicht mehr greift, so läßt sich Scholastik seiner Meinung nach „durch eine Kombination von einzelnen Beschreibungen" (45) fassen. Worauf es in diesem Zusammenhang wesentlich ankommt, ist, „das Geflecht basaler Einstellungen" (49) freizulegen, die im Kontext der Scholastik zum Tragen kommen und in bestimmten Methoden ihren Niederschlag gefunden haben.

Sch. arbeitet im Hauptteil seiner Untersuchung eine Reihe von Grundzügen einer so verstandenen Scholastik heraus. Relativ breit geht er zunächst auf die Rolle der Quaestio im mittelalterlichen Denken ein, deren Bedeutung als ureigenstes Erzeugnis mittelalterlichen Denkens bereits B. Geyer herausgestellt hat. Auch Sch. ist der Überzeugung, daß „das mittelalterliche Denken durch Institutionalisierung der Frage ...

gegenüber der vorangegangenen Epoche einen anderen Charakter" (63) bekommen habe und erinnert daran, daß es „neben selbständigen Abhandlungen, wie sie in der Patristik repräsentativ sind ... noch bis Anselm durchaus gängig" gewesen sei, „in der Form des Dialoges zu schreiben" (67). Ein zweites Spezifikum der Scholastik ist Sch. zufolge deren „gewaltige literarische Produktivität" (82), die etwa daran ablesbar ist, daß allein ein Mann wie Thomas von Aquin mehr geschrieben hat als uns aus der gesamten Antike an philosophischen Texten erhalten ist. Sch. bringt diese Produktivität in Zusammenhang mit dem „Begriff einer absoluten Wahrheit, die ... für den endlichen Menschen zugleich unerschöpflich und unendlich verfehlbar ist", darin aber zugleich auch „die Chance einer progressiven Präzisierbarkeit enthält" (81) und weist auf den Gegensatz hin, der in diesem Punkt zum rationalistischen Denken besteht, das bekanntlich mit grundlegenden Einsichten operiert, die man einmal im Leben erreicht, um sie dann nur noch hinsichtlich ihrer Funktion der Letztbegründung in Anspruch zu nehmen. Als drittes Spezifikum der Scholastik führt Sch. das „Denken am Text" (83) an, das sich vor allem niederschlägt in dem breit entfalteten mittelalterlichen Kommentarwesen. Voraussetzung hierfür ist, daß nach Meinung der mittelalterlichen Autoren die Verständlichkeit des Textes nicht einfach vorausgesetzt werden kann, sondern dieser vielmehr der Auslegung bedarf, wobei vor allem die Freiheit und der rationale Umgang mit dem vorgegebenen Text auffällig ist. In diesem Punkt korrigiert Sch. also Klischees, die über das mittelalterliche Denken bis heute in Umlauf sind. Dies gilt auch für den vierten Punkt, den er nennt, den Umgang der mittelalterlichen Autoren mit der Autorität des Aristoteles. Auch diesbezüglich konstatiert Sch. eine „unterschiedlich starke, aber vielfach ausweisbare Relativierung" (104). Schließlich weist er in einem fünften Punkt auf den Wandel hin, den das mittelalterliche Denken in Sachen Sprache durchgemacht hat, kam es doch zu einer „Verdrängung der frühmittelalterlichen symbolischen und quasinatürlichen Sprachauffassung" (110) zugunsten eines bereits bei Aristoteles angelegten konventionalistischen Sprachverständnisses, das vor allem im Spätmittelalter radikalisiert wurde. Im ganzen glaubt Sch. durch diese Hinweise, die er, wie er in der Conclusio schreibt, für „erweiterbar" (116) hält, gezeigt zu haben, daß das Mittelalter durchaus einen eigenständigen Beitrag zur Entwicklung des Rationalitätsproblems geleistet habe. Die Vorstellung, auf dem Weg des Vernunftverständnisses von der griechischen Philosophie zur Moderne sei das Mittelalter ohne Erkenntniseinbuße zu vernachlässigen, hält er daher für eine Illusion, die „im Banne des Aufklärungsvorurteils" (118) steht. Ja er meldet generell Bedenken an gegen die inzwischen zahlreichen Versuche, die Geschichte der abendländischen Rationalität insgesamt zu bilanzieren, da sie ihm „angesichts des immer noch höchst unzureichenden Grades der Aufarbeitung des Mittelalters ... reichlich voreilig, weil historisch unausgewiesen" (118 f.) erscheinen. Gerade das Mittelalter müsse „die lineare Geschichte der Rationalität irritieren" (119), denn die semitisch-biblische Tradition könne beim besten Willen „nicht als ein bloßer Variationsfaktor des Griechentums interpretiert werden" (119). Die Epoche der Scholastik bringt Sch. also in Zusammenhang mit einem bestimmten „Rationalisierungsschub" (ebd.), der freilich nicht mit andern Phasen eines forcierten Rationalismus auf eine Stufe gestellt werden dürfe. Sch.s Begründung, die zugleich seine zentrale These nochmals resümiert, weshalb sie auch in ihrer Gänze zitiert sei: „Die ratio hat fast in der ganzen Scholastik ein spezifisch bestimmtes Verhältnis zu dem, was ihr nicht zugänglich ... ist. Es ist dies nicht bloß das Außer-Rationale oder gar Irrationale. Denn sowohl Albertus Magnus wie Bonaventura, sowohl Thomas von Aquin wie sogar auch Siger von Brabant sprechen von dem, was supra rationem ist. Wie immer dieses Verhältnis in den verschiedenen Konzeptionen dann im einzelnen bestimmt sein mag, es zeigt sich darin doch dies, daß wie niemals sonst in der Denkgeschichte Europas ein stupender Rationalisierungsprozeß mit der Thematisierung von Rationalität überhaupt einhergeht. Was immer sonst die Faktoren gewesen sein mögen, im Verhältnis zu denen sich die Vernunft zu definieren hatte: Der Anspruch des Christentums auf unbedingte Wahrheit, welche die Vernunft transzendiert, ohne sie doch herabzuwürdigen, scheint dabei von konkurrenzloser Wichtigkeit gewesen zu sein" (119 f.). Dieses längere Zitat macht zugleich deutlich: Bei allem Versuch einer Ehrenrettung der Scholastik sind seine Auskünfte ein gutes Stück vorsichtiger und auch

tentativer als die Auskünfte der klassischen Arbeiten zu diesem Thema. Faktisch versucht er auf diese Weise wohl der aktuellen Forschungssituation im Bereich der Mediävistik Rechnung zu tragen, die er selbst gekennzeichnet sieht durch „eine gewisse Verlagerung der Schwerpunkte auf punktuelle Interpretation und positive Forschung, die von einer ziemlich deutlichen Zurückhaltung hinsichtlich großräumiger Interpretationskategorien begleitet ist" (18). Wenn P. Koslowski der Untersuchung von Sch. im Geleitwort eine „Klarheit" bescheinigt, „die aus der souveränen Beherrschung des Gegenstandes entsteht" (7), so kann der Rez. einem solchen Urteil nur bedingt zustimmen. Sch. verfügt zwar über eine große Detailkenntnis, doch ist es ihm nach Meinung des Rez. nicht immer gelungen, diese mit der Generallinie seiner Studie in durchsichtiger Weise zu vermitteln. Dessenungeachtet bleibt seine philosophiehistorische Bemühung um das Thema Scholastik verdienstvoll. Denn eine sachgerechte Würdigung des mittelalterlichen Denkens jenseits von fragwürdiger Idealisierung und hyperkritischer Demontage ist auch heute noch ein nicht voll eingelöstes Desiderat. H.-L. Ollig S. J.

Frank, Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis.* Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart: Reclam 1991. 435 S.

Psychologistisch-gegenständliche Auffassungen von Selbst, Ich, Psyche, Subjekt u. ä. sind noch zu verbreitet, im praktischen wie im wissenschaftlichen Diskurs, um nicht einer immer wieder neuen Aufklärung zu bedürfen, zu der dieses Buch einlädt. In sieben hierin vereinten Essays greift F. ein zentrales Thema der klassischen Philosophie auf und verbindet es mit dessen Wiederbelebung durch Sartre und das analytische Denken in England und den USA. Das 1. Kap. bietet einen Überblick zur Problemlage von „Subjektivität und Individualität"; Kap. 2 und 3 gehen der Thematik von „Individualität und Innovation" sowie von „Identität und Subjektivität" nach. Die folgenden 3 Kap. enthalten die eigentliche Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie, indem deren „Theorie des Selbstbewußtseins" entfaltet wird. Danach untersucht der Autor besondere Schwerpunkte, ob nämlich „Selbstbewußtsein ein propositionales Wissen" sei und einen „Gegenstand" besitze. Ein 7. Kap. über „Subjektivität und Intersubjektivität" schließt dieses instruktive Buch ab, dem zudem das Verdienst zukommt, die bleibende Aktualität einer Subjektivitätsphilosophie nachzuweisen.

Es gehörte zu den begründenden Intuitionen der kontinentalen „Selbstbewußtseins-Tradition" im Anschluß an Descartes, Kant und Fichte vor allem, daß dieses Selbstbewußtsein anders zu beschreiben sei als ein „Bewußtsein von etwas"; d. h. Selbstbewußtsein erschöpft sich nicht in der „Gegenstands"-Betrachtung eines Selbst, eines Ich oder der Person. Denn Selbstbewußtsein ist, wie F. besonders im Rückgriff auf Sartre darlegt (12 ff.), nicht-gegenständlich im Sinne seiner grundsätzlichen Unvermitteltheit und ursprünglich irreflexiven Aktualisierung. Äußere Kriterien wie teilbare Wahrnehmungsdata können entsprechend als Analyse- oder Beurteilungsmaßstäbe nicht herangezogen werden. Alle „Selbst"-Äußerungen unter leiblich-behavioralem oder sozialem Gesichtspunkt sind nur dem verständlich, der originär mit der ‚ich'-Perspektive präphänomenal vertraut ist und sich dann der ‚er/sie'-Perspektive bedient. – Auch als Selbst-Bezug läßt sich das *Selbst*-Bewußtsein nicht beschreiben, da jede Beziehung zu einem zweiten „etwas" immer schon von der Sich-Selbst-Vertrautheit aufgefangen ist. Damit bewahrheitet sich eine weitere klassische Intuition, daß begrifflich das Selbstbewußtsein nicht über eine Klasse von Wesen bestimmt werden kann, da jedes Begriffswissen sowohl mittelbar wie mitteilbar ist. In die Nähe dieser Einsicht rückt besonders der von der „Philosophy of Mind" reflektierte Sachverhalt, daß eine anonyme Ding-Ereignis-Sprache dem Selbstbewußtsein nicht angemessen ist. Dessen Realität entgeht dem Identifizierungssystem von Demonstrativ-Pronomen mit raumzeitlichem Hintergrund ebenso wie das Zuschreiben von psychisch-stereotypen Eigenschaften oder einer Proposition (vgl. bes. 206–251). – Wenn Selbstbewußtsein unthematisch bei jedem „etwas" (als Gegenstand oder Sachverhalt) bereits vor-gegeben ist und als nicht-propositionale Realität aus Satzformen und Wahrheitsbedingungen herausfällt, dann ist „Subjektivität" der Erhellungsgrund all unserer Bezugnahmen zu Gegenständen wie Verhältnissen der Welt (vgl. bes. 79–157). Verifiziert sich dadurch ein idealistischer

Hauptgedanke von der Verflechtung zwischen Welt- und Selbstbezug, ohne in Idealismus zurückfallen zu müssen, so scheitert andererseits an dem nicht-propositionalen „Wissen" des Selbstbewußtseins um sich die „nominalistische" Grundvoraussetzung der Sprachanalyse aus ihrer klassischen Phase (158 ff.). Dies führt zur entsprechenden Kritik auch an neostrukturalistischen Dekonstruktionen wie etwa bei Derrida (194 ff.), der die Subjektivität einfach verabschieden möchte, ohne sich bewußt zu werden, daß sein Modell der Zeichen- oder Sprachandersheit jenem Reflexionstyp im Grunde zugehörig bleibt, der das „Subjekt" von außen her sieht, d. h. von einem anderen auf es beziehenden Subjekt her.

Die Absage F.s an einen interaktionistischen Subjektbegriff, ohne die Tatsache zu verkennen, daß Subjekte nur im Plural auftreten, entspricht nicht nur der begründeten Einsicht, daß es bisher nicht gelungen ist, Selbstbewußtsein als „Reflex" intersubjektiver Kooperations-Bezüge abzuleiten. Wenn Personen sich als Partner von gesellschaftlicher Intersubjektivität begegnen, so bringen sie – wie die Auseinandersetzung mit Hegel, Mead, Habermas u. a. zeigt (410–477) – die Bekanntschaft vom Subjekt bereits mit sich. Die Reflexion auf das *alter ego* ist also ebenso sekundär wie die „Selbsterkenntnis", worunter F. „die Reflexionsform von Selbstbewußtsein versteht": nämlich „das explizite, begriffliche und in vergegenständlichender Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von ‚ich' oder der Befunde des psychischen Lebens" (7). Damit schließt er sich der These Sartres an, die *conscience de soi* gehe der *connaissance de soi* voraus. Auf die Frage jedoch, was nun die Seinsart eines „ungegenständlichen Selbstbewußtseins" sei, bleibt nur eine aporetische Antwort: „Nicht die Seinsweise eines Objekts in Raum und Zeit", weshalb F. ‚ich'-Sätze – mit Hintikka und Anscombe – in die Nähe von performativen Äußerungen rücken möchte (408 f.). – Wenn aber performative Äußerungen als Vollzug einer Sprachhandlung genau das bewirken, wovon in ihnen die Rede ist (also z. B. „Ich danke Ihnen" bedeutet, den Dankakt auszuüben), dann wäre nach der Lektüre dieses Buches zu fragen, ob Subjektivitätsvollzug überhaupt anders möglich ist denn als Lebensvollzug. Ein nur prä-reflexives Vertrautsein mit dem Sich des Selbstbewußtseins ist noch an die Vorstellung von einem Sich-Selbst im Horizont der Welt angelehnt, d. h. eine sekundäre „Präsentation" dessen, was in seiner Selbstheit oder Ipseität ganz in die Lebensaffektion eingetaucht ist. Dieser Begriff meint keine empirisch-anthropologische Lebensphilosophie, sondern das transzendentale Apriori, daß jede Ich-Aussage für den Sprechenden von dem Wissen begleitet ist, ein lebendiges Wesen zu sein. Das Performative als Akt beruht also auf einer Ermöglichung, die noch ursprünglicher als dieser Akt selbst ist – nämlich auf der Voraussetzung, dieses Sprechen oder dieses Bewußtsein vollziehen zu können. Folglich ist Selbstbewußtsein nur vollziehbar auf dem Grund einer Potentialität, die im Besitz ihres eigenen Könnens ist. Anders gesagt muß das „Bewußtsein" zunächst Selbstaffektion im und als Leben sein, bevor es „Selbst"-Bewußtsein als re-präsentiertes Vertrautsein mit Sich als ‚ich' ist (vgl. M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie, Freiburg–München: Alber 1992, hier bes. 219 ff.). Indem F. das verbreitete Vorurteil heute aus dem Weg räumt, Subjektivität sei ein überwundenes Thema, hat er anerkennungswerterweise Raum geschaffen für eine erneuerte „Subjekt"-Reflexion als Phänomenologie der Ego-Lebendigkeit. R. Kühn

Fechner, Erich, *Existenz und Auftrag*. Tübingen: Mohr 1991. 98 S.

Erich Fechner (F.) (1903–1991), Rechtsphilosoph und Professor für Rechtssoziologie, Handels- und Arbeitsrecht an der Universität Tübingen hat mit vorliegendem Bändchen sich ein Vermächtnis an die Lebenden „von der Seele geschrieben". In zwölf Kapiteln tritt F. sowohl mit den Naturwissenschaften und Naturphilosophen als auch mit den Kultur- und Geisteswissenschaften in ein Gespräch ein, mit dem Ziele, dem Menschen einen Hinweis auf seinen „Daseinsgrund" und seinen Auftrag in dieser Welt zu geben. Von tiefer Verantwortung getragen geht F. von der „Frage nach dem Sinn des Inderweltseins" aus, bespricht „Weltbilder" (I.) und sichert die „Adäquanz von Weltstruktur und Struktur unseres Erkenntnisvermögens" (II.) ab. In den folgenden Kapiteln „Das Seiende als Einheit" (III.), „Materie und Geist als Grundelemente" (IV.)

und „Differenzierungsprozesse" (V.) bis hin zu „Seinsbejahung als Prämisse" (IX.) entfaltet F. immer wieder den Gedanken, daß dem Menschen, der sich dem Wunder und den Ungereimtheiten der Welt aussetze, die Frage nach dem „Woher" und damit nach dem „Urgrund" nicht erspart bleibe. Doch vermag das Suchen den Menschen auch zu heilen. F. begründet die Richtigkeit seiner Gedanken einerseits mit dem Hinweis auf das Faktum dieses Fragens: Menschen stellen diese Frage; andererseits auf die dem Menschen unerträgliche Leere, falls dieses Suchen unterbleibe. In die Leere strömten allerhand Formen lebensverstümmelnder Antworten ein. Die Annahme eines bergenden Grundes und eines den Menschen verpflichtenden Auftrages befreie und erfülle hingegen das menschliche Leben. Der Mensch wird bei F. in einem Verhältnis von Vorgabe und Selbsterschaffung gedacht; er ist mit Würde ausgestattet und muß sich diese doch erst verdienen. Er ist Geschöpf und Schöpfer seiner selbst, ja, F. nennt ihn „den werdenden Gott" (X.). Daß im Rechtsdenken (XII.) damit die Reflexion über die bejahte Rechtsfigur der „Natur der Sache" einen weiten Raum einnimmt, ergibt sich. Ebenso einleuchtend ist nun aber auch die Akzentuierung der menschlichen Verantwortung: „Sind in den beiden großen Ordnungsbereichen, der anorganischen und der organischen Welt die Ordnungen in langen Perioden unwandelbar *ge*geben, so ist die rechtliche Ordnung im menschlichen Bereich *aufge*geben". Unbeschönigend heißt es über die Aufgegebenheit weiter: „Sie ist eine Last für den Menschen, sie erzeugt Verantwortung, sie gewährt, wenn auch in engen Ausschnitten, Freiheit, sie bringt unausweichlich Ungewißheit" (73). Der „Positivismus" als Setzung ohne Rücksicht auf den „Grund", fällt unter F.s Verdikt. Der Freirechtslehre, die das Recht und die Rechtsprechung „der Subjektivität und den ideologischen Eigenwilligkeiten von einzelnen überantwortet" habe, wirft F. vor, vergessen zu haben, daß die Rechtsprechung „eine Gemeinschaftsaufgabe (sei), in der jedem einzelnen eine subjektive Pflicht und eine objektive Bindung zugewiesen ist" (86). Ob es eine Form des Weiterlebens gibt, scheint F. offen zu lassen, er wehrt sich jedenfalls gegen die Ansicht einer nach dem Tode zu erwartenden Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen (63 f.). Die Sühne ist kollektiv, der Böse falle ins Nichts. – F. beansprucht für seine These nicht, die „absolute Wahrheit" erkannt zu haben. Er ist bescheiden genug einzugestehen, daß jeder Schluß aus Fakten der logisch zwingenden Folgerung, d. h. der Allgemeingeltung entbehre. Aber die Fakten „liefern ... immer erneut überwältigende Indizien für etwas, das ‚mit hoher Wahrscheinlichkeit wahr ist'. Man könnte so von einer empirischen Metaphysik sprechen" (3). Ein regressus ad infinitum (39) lähme den Menschen und halte ihn in Unsicherheit fest. Mitmenschlich gesehen versteht F. seine Gedanken als Angebot und Denkanstoß. So sehr er sich auf die Werke der großen abendländischen Denker stützt, indem er sie zitiert und als Gewähr für die Sinnhaftigkeit seines Unternehmens heranzieht, so sehr verabschiedet er sich aber auch von antikem und mittelalterlichem Philosophieren, da es von seinen Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts nicht mehr verstanden werde. Teils findet sich eine Nähe zu Scheler, man könnte auch, ohne die Originalität F.s zu schmälern, Linien hinüber zu Hans Jonas ziehen. F. versucht, den Menschen aus der „Natur" heraus zu verstehen, deren Erkenntnis nach F. allerdings selbst eine immer unvollkommene und gefährdete ist. Aber zugleich werden die Würde des Menschen und seine Unvergleichlichkeit festgehalten. Am sichersten scheint mir F. dort zu argumentieren, wo er in „Natur" und sozialem Menschenleben vergleichbare Prozesse feststellt. Deren Vorkommen kann er bejahen, und deren Verständnis will er vertiefen. Die „Differenzierung" beispielsweise stellt er als ein Grundgesetz der „Natur" fest. Er vermag damit auch die Differenzierungsprozesse in den Gesellschaften des 20. Jahrhunderts zu bejahen und sie als Chance wie auch als Herausforderung anzunehmen. Viele Gedanken F.s wollen eher meditiert, als mit dem Messer der Argumentation untersucht werden. Das weitgespannte Panorama von F.s Vermächtnis gewinnt gelegentlich den Charakter einer handfesten Exhorte, zeugt von feinfühligem Gespür für das Humane und zittert gelegentlich vor Zorn über das Feige, Ruchlose und Flache in der Welt.

N. Brieskorn S. J.

Lüke, Ulrich, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie.* Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive. Stuttgart: Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1990. 223 S.

Der Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen ist, wenn nicht sogar eingeschlafen, so doch mindestens nicht sehr lebendig. Von der evolutionären Erkenntnistheorie (eE) her, die richtiger Theorie der Evolution des menschlichen Erkenntnisvermögens heißen sollte, werden neue Ansätze zum Gespräch mit der Philosophie und z. T. auch mit der Theologie versucht. Diese Entwürfe sind aber nicht einheitlich, sondern je nach Autor sehr verschieden. Der Biologe und Theologe U. Lüke analysiert in diesem Buch die wichtigsten Elemente dieser heute vielfach diskutierten Theorie. Das Werk ist in vier Abschnitte gegliedert: A. Einleitung (13–21), B. Die kritische Entfaltung der eE (23–110), C. Zum philosophisch-theologischen Umgang mit der eE (111–197) und D. Zusammenfassende Schlußbetrachtung (198–211). Aus den bisher vorliegenden Veröffentlichungen, die sich mit der eE auseinandersetzen, liegt hier sicher die gründlichste und argumentativ stärkste vor. Der Verf. hat die Schriften der verschiedensten Vertreter der eE funditus studiert und durchdacht auf ihre stillschweigenden Voraussetzungen und auf ihre von den Vertretern meist übersehenen Schlußfolgerungen. In der Einleitung wird festgestellt, daß die evolutionäre Erkenntnistheorie das Terrain von Biologie und Philosophie sei, die Biologie also auch Mitspracherecht und Mitsprachepflicht habe. Da aber viele dieser Fragen auch die Theologie angehen, trifft dasselbe Recht und die Pflicht sich an dem Dialog zu beteiligen, auch für diese Wissenschaft zu. Im Teil B setzt sich der Verf. zunächst kritisch mit dem Konstituierungsversuch eines ganzheitlichen Systems von Riedl auseinander, in dem dieser die Erkenntnis als ein System von aufeinander aufbauenden Hypothesen darstellt. Im zweiten Abschnitt werden dann einzelne Elemente, die für die eE bedeutsam sind, erarbeitet, so z. B. der hypothetische Realismus, das Induktionsproblem, das Kausalitätskonzept, die Teleonomie bzw. wie man in der eE mit dem Finalitätskonzept umgeht, die wissenschaftliche Erkenntnis nach G. Vollmer und das psychoneurale Monismus-Dualismus-Problem (Verhältnis von Gehirn und Geist des Menschen), wie es kontrovers zwischen Vollmer und Ditfurth diskutiert wird. Im Teil C über den philosophisch-theologischen Umgang mit der eE geht es wieder um die Prüfung zweier ganzheitlicher Konzepte, dem von Lübbe, der die Probleme, die durch die eE vorgetragen werden, durch Abgrenzung zu immunisieren versucht, und dem von Theißen, der die Thesen dieser neuen Theorie in unvertretbarer Weise vereinnahmt. Parallel zu Teil B werden einzelne Elemente aus philosophisch-theologischer Sicht behandelt. Besonders interessant ist die Gegenüberstellung der Argumente von Spaemann und Löw einerseits gegen die Ansichten der Anhänger der eE. Der Verf. erweist sich als sehr exakt in der Analyse der übertriebenen und rational nicht zu rechtfertigenden Thesen beider Seiten. An den Vollmerschen Wissenschaftsbegriff knüpft der Verf. die Entwicklung seiner Idee des „theologischen Nootop" an, in der die Berechtigung der typisch theologischen Erkenntnisweise aufgezeigt wird. Im letzten Abschnitt von Teil C geht es um den religiösen Glauben und die Konsequenzen, die aus der eE zu ziehen sind. Sicher kann man eine allgemeine Religiosität aus dieser Theorie ableiten. Damit ist aber überhaupt nichts gesagt zum Wesen und Inhalt einer bestimmten Religion. In der Zusammenfassung werden noch einmal die Hauptlinien der kritischen Entfaltung der eE und des philosophisch-theologischen Umgangs mit ihr gezogen. Insgesamt liegt hier ein Buch vor, das in intelligenter Weise Wahrheit und Falschheit der einzelnen Positionen klar und geduldig herausarbeitet. Es sollte für die Vertreter der eE einerseits, aber ebenso für die Theologen andererseits wirklich zur Pflichtlektüre gemacht werden, damit das fast verstummte Gespräch wieder in Gang kommt. Trotz der glänzenden Auseinandersetzung fragt man sich, warum nicht mehr über den Menschen als Freiheitswesen und über die Würde der menschlichen Person gesagt wird. Dieser Aspekt kommt bei der eE sicher viel zu kurz oder wird teilweise gar nicht erwähnt.

R. Koltermann S. J.

Ebersberger, Ludwig, *Der Mensch und seine Zukunft.* Natur- und Humanwissenschaften nähern sich dem Weltverständnis von Teilhard de Chardin. Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1990. 333 S.

Es ist lange still geworden um Teilhards Entwurf der zukünftigen Entwicklung der Menschheit auf den Punkt Omega, die vollendete Gestalt des mystischen Christus. Der Verf., Gründungsmitglied und Wissenschaftlicher Beirat der Deutschen Gesellschaft Teilhard de Chardin, von Beruf Arzt, unternimmt hier in einem großangelegten Entwurf, Entwicklungslinien des menschlichen Denkens vom Altertum bis in unser Jahrhundert zu ziehen und aus dem „neuen Welt- und Daseinsverständnis" von heute Voraussagen über die möglichen Entwicklungen in der Zukunft zu machen. Im ersten Teil geht der Verf. mit dem Leser den „langen Weg der Emanzipation des menschlichen Denkens" (13–124). Zunächst werden die beiden „Grundfunktionen des Denkens" (15–23), Verbinden und Trennen, aufgezeigt. In einem zweiten Abschnitt wird das „magische und animistische Denken, Zauber, Geister und Götter" (24–63), das hinter jeder Naturerscheinung irgendeinen Geist sah, dargelegt. Da aber diese Ansätze im naturwissenschaftlichen Weltbild keinen Platz fanden, folgt eine neue Phase, die des „doktrinär-verabsolutierenden Denkens", und „der Kosmos wird zur seelenlosen Maschine" (64–124). Hier wird die „ontologische Selbsttäuschung" oder der „ontologische Trug" (67), der nach dem Verf. darin bestehe, daß man „die Dinge in ihrem Wesen und in ihrer Totalität durch Begriffe bzw. deren Definitionen erfassen" (67) könne, weit ausgeführt. Diese Selbsttäuschung beherrsche die ganze Philosophie, die Humanwissenschaften, die Theologie und auch in gefährlichem Ausmaß politische Theorien. Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze Buch, als ob das das Haupthindernis für den Einigungsprozeß der Menschheit sei. Darf der Philosoph denn nicht mehr die Frage nach dem Wesen des Menschen, des Tieres, der Pflanze, dem Wesen Gottes stellen? Muß sie nicht mit dem Anspruch und dem Bemühen auftreten, die Wahrheit zu erkennen oder sie wenigstens erkennen zu wollen? Der Verf. will dem Leser ja auch seine Meinung als die wahre, zumindest als die pragmatisch richtige nahebringen, er will seine Überzeugung keineswegs als unverbindliche, subjektive Meinung hinstellen. Heute wird die Ontologie und Metaphysik wieder entdeckt. Der Verf. aber will Ontologie durch Axiomatik ersetzen (285 f.). „Die künftige Funktion der strengen Erkenntniskritik aber wird darin bestehen, gleich dem Engel mit dem Flammenschwert jeden Zugang zur ‚Ontologie' und allen damit verbundenen Usurpationen von ‚Wahrheit', und damit jeden Rückfall ins Zeitalter der doktrinären Verabsolutierungen zu verhindern" (285 f.). Der Ontologie, der Lehre von dem starren Sein der Dinge, stellt der Verf. die Lehre vom Werden der Dinge gegenüber. Dem liegt ein fundamentales Mißverständnis zugrunde. Normalerweise wird in Ontologie immer klar unterschieden zwischen den kontingenten Seienden, die im Werden sind und damit natürlich veränderlich, und dem absoluten Sein, nämlich Gott, das nicht im Werden ist, weil er die Seinsfülle ist. Deshalb ist die Behauptung des Verf. schlichtweg falsch, daß „den in Statik befangenen Denkern des ‚Seins' ... Blick und Sinn für das Werden" fehle (299). Man vergleiche dazu z. B. meine „Naturphilosophie" (1989), wo lang und breit die Kosmogenese, Biogenese, Phylogenese und Anthropogenese behandelt und dann transzendentalphilosophisch nach dem letzten Grund dieses Werdens gefragt wird. Wissenschaftstheoretisch ist nur klar zu unterscheiden zwischen den Methoden und Aussagen der Naturwissenschaften, denen der Philosophie und denen der Theologie. Ebenso schlecht informiert scheint der Verf. über das Dogmenverständnis (301) zu sein und darüber, daß es auch in katholischer Sicht eine Dogmenentwicklung gibt, die in dem je vertieften Verständnis der christlichen Botschaft besteht, und das nicht erst seit Johannes XXIII., wie der Autor meint. Im zweiten Teil, „Die großen Durchbrüche des 20. Jahrhunderts" (125–188), wird zunächst das „Plurisystematisch-integrative Denken" entwickelt. Eigentlich müßte es sprachlich heißen das plurisystemisch-integrative Denken, denn es sind nicht verschiedene Systematiken gemeint, sondern verschiedene Erkenntnissysteme. Das Paradebeispiel ist der Doppelcharakter des Lichtes als Welle bzw. Korpuskel nach der sogenannten Unschärferelation von Heisenberg. Hierzu gibt es ja bekanntlich verschiedene Erklärungsmodelle, warum das Licht uns

einmal so und einmal anders erscheint. Auch ist das fiktive Beispiel ders Verf., daß verschiedene Beobachter in unterschiedlich gefärbtem Licht die Gegenstände unterschiedlich sehen, keineswegs gegen das Kontradiktionsprinzip. Denn das behauptet ja gerade, daß etwas nicht zur gleichen Zeit und *unter denselben Bedingungen (Aspekten)* sein oder nicht sein kann. Es ist doch wohl offensichtlich, daß hier die Umstände verschieden sind. Im zweiten Abschnitt des 2. Teils wird die organismische Revolution des Denkens und der neue Weg zu einer integrativen Anthropologie dargestellt. Dabei ist es nicht wahr, daß „Darwins Abstammungslehre ... die Vorstellungslücke" füllte, „die zwischen dem Unbelebten und den Ausformungen des Belebten klaffte" (98). Es ging Darwin gar nicht um die Frage der Biogenese, sondern um die Erklärung der Vielfalt der Arten aus einer supponierten Urform. Der dritte Teil schließlich entwickelt „Das neue Welt- und Daseinsverständnis" (189–302). Dabei geht es im einzelnen um den Punkt „Omega oder die Größe der neuen Perspektive" (191–232), „Im Widerschein der Zukunft" (232–278) und endlich, wie schon in der Diskussion um den Seinsbegriff angedeutet, um den „neuen Wirklichkeitsbegriff" (279–302). Hierzu einige Anmerkungen: Omega ist sicher nicht von Teilhard gewählt worden als letzter Buchstabe des griechischen Alphabets, als algebraisches Symbol, wie der Verf. S. 197 meint, sondern mit Bezug auf die Apokalypse des Johannes: „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung" (Offb. 1,8). Die Unfehlbarkeit des Papstes (250) ist strikt zu interpretieren, d. h. im engen Sinn, sie darf theologisch-epistemologisch nicht ausgedehnt werden über das hinaus, was definiert ist. S. 235 ist das hebräische Zitat falsch: es muß tohuwabohu heißen. Auf S. 309 ist die Formel der Lorentz-Kontraktion falsch erklärt. Es muß L, L_o, statt C, C_o heißen. Die Erklärung von „black box" im behavioristischen Sinn ist unzutreffend. Es handelt sich nicht um die Meinung, daß die menschlichen intellektuellen und psychischen Fähigkeiten strukturlos, gleichsam eine tabula rasa seien, sondern daß der Verhaltensforscher nicht wissen kann, was darin vorgeht, und er deshalb nur das äußere Verhalten beschreiben kann. S. 201 und 314 wird Prophezeiung fälschlicherweise mit h geschrieben. Im Zusammenhang mit der Evolutionären Erkenntnistheorie (285) wird Gerhard Vollmer überhaupt nicht genannt, obwohl er sicher der philosophisch klarste Vertreter dieser Theorie ist, keineswegs aber Rupert Riedl. Auf derselben Seite muß es heißen: „ebenso wie es *un*möglich wäre, Mathematik zu treiben ohne Axiome". Um das Buch trotz der zahlreichen Mängel mit Gewinn lesen zu können, sind profunde Kenntnisse in Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie notwendig und ein kritischer Geist erforderlich. Die bessere Einführung in die Gedankenwelt Teilhard de Chardins bleibt weiterhin das Buch von A. Gläßer, „Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhard de Chardins" (1970).

R. Koltermann S. J.

Goller, Hans, *Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem* (Münchener philosophische Studien NF 8). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 324 S.

Das Verhältnis von Gefühl und Vernunft (modern: von Emotion und Kognition) gehört ebenso wie das Leib-Seele-Problem zu den seit Plato und Aristoteles erörterten Grundfragen der Anthropologie, die nach der Verselbständigung der empirischen Psychologie als Erfahrungswissenschaft interdisziplinär reflektiert werden müssen. Dies ist das Ziel dieser Abhandlung, die sich in den ersten 4 Kapiteln mit dem Spannungsverhältnis von Emotion und Kognition und in einem 5. Kap. mit der Leib-Seele-Einheit befaßt.

Im *1. Kap.* erläutert G., wie sich in der psychologischen Forschung ein syndromisches Verständnis von Emotion durchgesetzt hat, das Emotion als Reaktion mit vier Komponenten betrachtet, nämlich mit (1) Emotionserleben, (2) kognitiven Funktionen, (3) körperlichen Prozessen und (4) Verhalten (motorisch-expressiven Phänomenen). Dieser Rahmen erlaubt es dem Vf., die verwirrende Vielfalt von Forschungsansätzen und Einzeluntersuchungen als Beiträge mit speziellen – u. U. auch einseitigen – Schwerpunkten zu sehen und das Problem des Verhältnisses von Gefühl und Vernunft als Frage nach dem Interaktionsgefüge der vier Emotionskomponenten zu verstehen

und darum in den folgenden drei Kapiteln die Beziehungen zwischen Emotionserleben und (1) Körperprozessen, (2) Verhalten und (3) kognitiven Prozessen zu untersuchen. So sichtet G. im *2. Kap.* die körperorientierten Emotionstheorien und die entsprechenden Experimente, indem er schildert, wie die Aufmerksamkeit von den zeitlichen und kausalen Beziehungen zwischen peripher-physiologischen Prozessen und dem Emotionserleben, auf die die James-Lange-Theorie und die Zwei-Faktoren-Theorie von Schachter und Singer sie gelenkt hatten, mit der Cannon-Bard-Theorie auf die zentralnervösen Prozesse und deren Beziehungen zu emotionsbezogenen Körperprozessen überging. Die Auswertung und Diskussion der einschlägigen Untersuchungen erklärt u. a., daß Emotionen ungleich stärker als rein kognitive Prozesse mit peripheren körperlichen Prozessen des vegetativen Nervensystems verknüpft sind, das heißt an der Nahtstelle zwischen psychischen und somatischen Funktionen liegen. – Die von der James-Lange-Theorie angeregten Untersuchungen ergaben, daß für einige wenige Emotionen (Überraschung, Furcht, Ekel u. a.) spezifische vegetative und somatomuskuläre Reaktionsmuster existieren. Die Interozeptionsforschung zeigt, daß die berichteten Körpersymptome kulturell und individuell verschieden beschrieben werden und am stärksten mit generellen physiologischen Veränderungen (Blutdruck, Blutzuckerspiegel) korrelieren. In „zentralistischer", gehirnphysiologischer Sicht stellt sich das alte Problem des Spannungsverhältnisses von Gefühl und Vernunft als Frage nach den Beziehungen der kortikalen Strukturen der Großhirnrinde zu den subkortikalen Strukturen (Thalamus, limbisches System u. a.). Die Tatsache, daß das limbische System als wichtigste neuronale Basis des Emotionserlebens ausgedehnte Verbindungen zu den Regulationszentren des vegetativen Nervensystems besitzt – im Gegensatz zum Kortex, dem solche Verbindungen fehlen –, erklärt die Eigenständigkeit und die begrenzte willentliche Beeinflußbarkeit von Emotionen. Darüber hinaus grenzt das limbische System den Herrschaftsbereich des über ihm thronenden Neocortex dadurch ein, daß es als Selektionsstelle für die Wahrnehmungen fungiert. – Im *3. Kap.* sichtet der Autor die Theorien und Untersuchungen, die sich mit den Beziehungen zwischen Emotionserleben und Ausdrucksphänomenen (Verhalten) beschäftigt haben. Einerseits, so führt er aus, haben sich mit dieser Frage mehrere evolutionsbiologische Theorien befaßt, die im Gefolge von Darwin belegen wollten, daß Emotionen – funktionalistisch betrachtet – dem Überleben dienen. Die Diskussion der Ansätze von Hebb/Thomson, Tomkins, Plutchik, Bischof-Köhler und Bischof sowie ihrer Kritiker führt zu einem Ergebnis, das G. zu Recht als ein „neues Menschenbild" wertet, das eine extreme Dichotomisierung von Emotion und Kognition als unbegründet erweist: Emotionen sind in hohem Maß adaptiv, weil sie starre Reiz-Reaktions-Folgen entkoppeln, von der Herrschaft der Triebe befreien und ein flexibles Verhalten ermöglichen. Sie sind nicht Reste einer niedrigeren, animalischen Entwicklungsstufe, die mehr und mehr den Kognitionen weichen werden, sondern ihre Zahl und ihre Ansprechbarkeit nimmt phylo- und ontogenetisch mit steigender Entwicklung zu. Der Mensch ist also das emotionalste und auch das rationalste Lebewesen. Andererseits haben nach G. Untersuchungen zur Mimik, Gestik, Körperhaltung und Stimmqualität, die im Rahmen von Ekmans neurokultureller Theorie der Emotion und von Izards Differentieller Emotionstheorie durchgeführt wurden, gezeigt, daß der Gesichtsausdruck für Freude, Trauer, Ärger, Wut, Ekel, Verachtung, Furcht und Überraschung kulturübergreifend universal ist. – Direkt mit der Beziehung zwischen Emotionserleben und kognitiven Prozessen und damit mit dem klassischen Spannungsverhältnis von Vernunft und Gefühl befaßt sich der Autor im *4. Kap.* Die kognitiven Emotionstheorien, die ihren Vorläufer in Aristoteles haben und derzeit in der psychologischen Literatur sehr beachtet werden, nehmen an, daß – wie G. ausführt – kognitive Bewertungsprozesse die Entstehung und die Qualität des Emotionserlebens determinieren und eine notwendige Voraussetzung dafür bilden, wobei emotionale Zustände diese Prozesse beeinflussen können. Sie stimmen von Aristoteles bis zu den modernen Varianten von Arnold und Lazarus auch darin überein, daß diese Bewertungen meistens automatisch, unwillkürlich und unbewußt erfolgen. Ob dabei die Kognition oder die Emotion in der zeitlichen Abfolge zuerst ist, war Gegenstand der sog. Kognitions-Emotions-Debatte, zu der G. nach ausführlicher Darstellung und Würdigung bemerkt, daß sie das Problem weitgehend

falsch gestellt hat (nach Bischof geht es vor allem um die Beziehung von Emotion und Rationalität), daß sie aber Autoren wie Zajonc und Ulich dazu veranlaßte, gegen die kognitivistische Neigung, Emotionen lediglich als Epiphänomen von Erkenntnisakten zu betrachten, deren relative Eigenständigkeit und Unabhängigkeit im Verhältnis zur Kognition herauszuarbeiten. Erhellend sind die Hinweise des Vf. auf die Tendenz, den Kognitionsbegriff so weit zu fassen, daß das Eigenständige der Emotion, das schon Aristoteles richtig im Pathischen, im Betroffensein sah, in ihm aufgeht und übersehen wird. Abschließend stellt G. die Fähigkeit der Emotionsmodelle von Leventhal und Scherer heraus, die Rolle der (reflexähnlichen) sensomotorischen, der schematischen (auf emotionalen Schemata des Gedächtnisses beruhenden) sowie der begrifflichen (voll bewußten) Reizverarbeitung bei der Emotionsauslösung differenziert zu erklären. Da alle Komponenten der Emotion an das zentrale Nervensystem, zumal an die subkortikal-limbische Aktivation bzw. Deaktivation, d.h. an ein materielles Substrat gebunden sind, stellt sich auch in emotionspsychologischer Sicht die Frage, wie die Verschiedenheit und Einheit von Psychischem und Physischem im Menschen zu verstehen ist – was G. in einem *5. Kap.* untersucht. Ausgehend von der Unvereinbarkeit der Annahmen eines (1) ontologischen Dualismus, einer (2) mentalen Verursachung und einer (3) kausalen Geschlossenheit des Bereichs physischer Phänomene (Bieri-Trilemma) erörtert er die philosophische Stringenz und die empirische Plausibilität der wichtigsten Lösungsvorschläge, die in den letzten Jahren dazu veröffentlicht wurden. So referiert und diskutiert er zuerst monistische Ansätze, die die mentalen Phänomene mit Phänomenen im Zentralen Nervensystem gleichsetzen (sie als deren bloße Innenseite betrachten: Identitätstheorien), d.h. jeden ontologischen Dualismus verwerfen. Er sieht diese Lösungsrichtung bei Lewis' materialistischer Arbeitshypothese, bei Nagels Physikalismus, bei Davidsons anomalem Monismus, bei Rortys eliminativem Materialismus, bei Bunges emergentistischem Materialismus und bei Putnams Funktionalismus. Dieser Abschnitt zeigt einerseits eine Fülle neuer Formen monistischen Denkens, andererseits aber auch deren Unzulänglichkeit. Um letzteres zu beweisen, prüft G. das Argument, das Anhänger der generellen Identitätstheorie für besonders überzeugend halten: das Idealmodell psychophysischer Korrelation, dem zufolge Emotionserlebnisse stets von den gleichen neuralen Aktivitäten begleitet werden. Er kommt zu dem Schluß, daß die Beobachtungen der neurophysiologischen Emotionsforschung sowie die parallele Informationsverarbeitung und das „deterministische Chaos" bei offenen Systemen eine genaue Zuordnung differenzierter Gefühlsqualitäten zu spezifischen Mustern neuraler Aktivität noch keineswegs erlauben und daß darüber hinaus eine solche Zuordnung andere Deutungen des Leib-Seele-Verhältnisses nicht ausschließen würde, d.h. nur eine notwendige, aber keine hinreichende empirische Bestätigung der generellen Identitätstheorie wäre. – In einem zweiten Hauptabschnitt sichtet der Autor wichtige dualistische Ansätze, nämlich die Wechselwirkungstheorie von Popper und Eccles, Linkes und Kurthens Plädoyer für einen „korrelationistischen psychocerebralen Parallelismus" und den von Carrier und Mittelstraß vertretenen pragmatischen interaktionistischen Dualismus, der – ohne eine Zwei-Substanzen-Lehre – eine kausale Interaktion zwischen Mentalem und Physischem im Menschen annimmt. G. spricht sich aus folgenden Gründen für die Lösung von Carrier und Mittelstraß aus: Sie berücksichtige am überzeugendsten den heutigen Forschungsstand der Psychologie, anerkenne am besten die Subjektivität und Privatheit des Mentalen, vermeide – im Gegensatz zur Identitätstheorie – eine naive Gleichsetzung alltagspsychologischer Ereignisse mit physikalischen Ereignissen und erlaube eine Differenzierung des Kausalitätsbegriffs nach der Perspektive des Erlebenden und der des Handelnden (im Sinne von Ricken).

Kritisch zu bemerken ist, daß der Vf. den inneren Zusammenhang zwischen den beiden Schwerpunkten seiner Studie, der Emotionspsychologie und dem Leib-Seele-Problem, nur andeutet und auch die Übergänge und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Kapiteln nicht immer deutlich genug ausformuliert, so daß sie gelegentlich wie eigenständige, nur locker verbundene Blöcke wirken, obwohl sie Bausteine eines zusammenhängenden Verständnisses vom Menschen sind. Was jedoch diesen Mangel mehr als ausgleicht, ist die Tatsache, daß G. in diesem Buch zu zwei klassischen Fragen

der philosophischen und psychologischen Anthropologie neue relevante Untersuchungsergebnisse und Theorien sammelt, eine immense Fachliteratur kritisch durcharbeitet und daraus neue Perspektiven und Antworten gewinnt. So kann er manche alten Überlegungen zur Emotionalität, Rationalität und leibseelischen Einheit des Menschen konkreter und realitätsnäher beantworten und andererseits die erwähnten psychologischen Forschungen an ihre philosophischen Prämissen und Konsequenzen erinnern. G. bietet eine Zusammenschau, die in dieser Gründlichkeit und Kompetenz zu diesem Thema einmalig sein dürfte und zur Überwindung des tiefen Grabens zwischen philosophischen und psychologischen Erkenntnisbemühungen beitragen kann: ein Grundlagenwerk für alle anthropologisch Interessierten. B. Grom S. J.

Scheele, Brigitte, *Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände.* Grundriß einer epistemologischen Emotionstheorie. Tübingen: Franke 1990. 297 S.

Im Rahmen des Forschungsprogramms *Subjektive Theorien* (FST) formuliert die Autorin eine radikal kognitive Emotionstheorie. Den Ausgangspunkt dazu bildet das dem FST zugrundeliegende Menschenbild, das den Menschen als kognitiv konstruierendes und sinnkonstituierendes Subjekt begreift, das prinzipiell zu Reflexivität, Rationalität, sprachlicher Kommunikation und sozialer Interaktion fähig ist. Als kognitiver Konstruktivist wird der Mensch nicht primär durch die Umwelt determiniert, sondern moduliert diese. Dieses Bild des Menschen entspreche dem Selbstbild des Wissenschaftlers und beschreibe das Erkenntnis-Objekt strukturparallel zum Erkenntnis-Subjekt. In ihrer theoretischen Modellierung der Emotion auf dem Hintergrund dieses Menschenbildes lehnt S. jede an der „Außenansicht" orientierte, naturwissenschaftlich empirische Vorgangsweise ab und wählt einen Zugang, der die wertende „Innenansicht" erlebensnah zu erschließen und zu verstehen sucht. Mit Hilfe dieses methodischen Ansatzes will sie jede Dichotomisierung von Verstand und Gefühl, von Reflexivität und Emotionalität überwinden und die unechte Theorienkonkurrenz in der gegenwärtigen Emotionsforschung auflösen.

Im theoretischen Teil des Buches (1–103) zeigt die Autorin, wie die epistemologische Emotionstheorie klassische Probleme der Emotionsforschung zu lösen vermöge. Die Kernannahme der menschlichen Reflexivität sei beispielsweise für die Weiterentwicklung der bisherigen „kognitiven" Emotionstheorien und zur Auflösung der Kognitions-Emotions-Debatte von Nutzen. Ausgangspunkt der epistemischen Emotionstheorie ist die These, *„daß die (bewertende) Reflexivität des menschlichen Subjekts die für die (qualitative) Art und Differenziertheit des Emotionserlebens entscheidende Instanz darstellt"* (15). Den Begriff Reflexivität verwendet S. anstelle des Begriffes Bewußtsein bzw. Bewußtheit und versteht darunter kognitive Prozesse des Selbst- und Weltbezugs, die mit „awareness" ablaufen, über die das reflexive Subjekt also Auskunft geben kann. Die Autorin möchte die Beziehung von Emotion, Kognition und Verhalten/Handeln theoretisch kohärent ausarbeiten, was bisher durch die fruchtlose und unentscheidbare Kognitions-Emotions-Debatte verhindert worden sei. Dieser Streit um den Vorrang der Kognition oder Emotion, das sogenannte Abfolgeproblem, sei aus der Welt, sobald man es als Definitionsproblem betrachte. S. sieht die Lösung dieser Kontroverse in der Radikalisierung der kognitiven Position im definitorischen Bereich: Gefühle sind weder prä- noch postkognitiv, sondern kognitiv. Sie konzipiert Emotion als „warme Kognition", indem sie die in jedem emotionalen Erleben vorhandenen Bewertungsaspekte als den unvermeidbar kognitiven Anteil bei der Konstruktexplikation von Emotion betrachtet. Emotion definiert sie als Zustand der Bewertung von Selbst-Welt-Relationen unter Bezug auf bedürfnisrelevante Wertmaßstäbe. Dieser Definition zufolge liest sich z. B. die Beschreibung von Angst so: „Antizipation von Ereignissen, die das Ich (Organismus oder Selbstkonzept) des Subjekts zumindest partiell zerstören (können) und für die dem Subjekt keine Vermeidungsmöglichkeit bekannt ist" (49). Das „Warme" bzw. das „Emotive" der Emotionen entstehe unter Bezug auf bedürfnisrelevante Wertmaßstäbe des Selbstkonzepts. Selbstverständlich sei der Begriff Bedürfnis nicht organismisch zu verstehen, sondern als persönlichkeitsspezifische, relativ überdauernde Werthaltung. Wegen des „selbst"-bedeutsamen Inhaltes unterscheide sich Emotion als

„warme" Kognition von den „kalten" Kognitionen. Als Folge der Definition von Emotion als „warme Kognition" sind andere Emotionskomponenten, wie etwa die emotionsbezogenen physiologischen Prozesse, die vegetativen und motorischen Reaktionen oder die expressiven Verhaltensweisen, für die Kernintension des Konstrukts Emotion als nicht notwendige Merkmale zu vernachlässigen. Das einzig notwendige Kernmerkmal für das Konstrukt Emotion sei die „bedürfnisrelevante Bewertung". Verhaltensbiologische und neurophysiologische Erklärungsansätze und Emotionstheorien werden ausgeschlossen. Das könne für die emotionspsychologische Theoriebildung nur von Vorteil sein, da diese Ansätze partiell zirkulär und vor allem reduktionistisch seien. Die epistemologische Anthropologie enthalte die Möglichkeit der Emotionskontrolle und -beeinflußbarkeit und sei mit einer generellen „Passivität" des Emotionserlebens nicht vereinbar. – Bezüglich der Frage, wie sich aus der Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten emotionalen Erlebens valide Indikatoren für dessen Vorliegen gewinnen lassen (Repräsentationsproblem), vertritt S. die Position, daß die Sprache das präziseste Mittel sei, um „zu fühlen" und um Fühlen mitzuteilen. Denken, Fühlen und Wollen seien als internales Erleben nur dem Erkenntnis-Objekt direkt zugänglich und folglich von dessen semiotischer Vermittlung nach außen abhängig. Dabei stelle die verbalsprachliche Auskunft von allen indirekten Zugangsmöglichkeiten für den semiotischen Gegenstand „Emotion" die unmittelbarste Annäherungsweise dar. Die sprachliche Repräsentation sei für die menschliche Emotionalität als die höchste Repräsentationsform anzusehen. Für das Forschungsprogramm *Subjektive Theorien* ist die sprachliche Selbstauskunft des Erkenntnis-Objekts daher die via regia zu den Gefühlen. Wegen der naturwissenschaftlichen Orientierung der Psychologie in den letzten hundert Jahren, die dazu führte, mentale Ereignisse primär über die „Außenansicht" des Erkenntnis-Subjekts, und nicht über die „Innenansicht" des Erkenntnis-Objekts zu konstruieren, sei diese via regia bisher kaum befahren worden.

Der empirische Teil des Buches (105–240) ist der Überprüfung der (empirischen) Brauchbarkeit des zentralen Bedeutungspostulats gewidmet. Die Autorin will hier zeigen, daß der subjektive Wertbezug, der den Kern des emotionalen Erlebens bildet, empirisch nachweisbar ist. Dazu bedient sie sich des „Szenario-Ansatzes", einer Zugangsweise zum „bewußten" Emotionserleben, um die Gefühle als solche, ohne Verlust ihrer Unmittelbarkeit, ihrer erlebten Betroffenheit und ihres gespürten Engagements, erfassen zu können. Es handelt sich um die Analyse von Emotionserlebnissen, die von ProbandInnen in Form von Geschichten berichtet wurden. Das berichtete Wiedererleben von Emotionen sei als die weitmöglichste Annäherung an das Emotionserleben anzusehen. Aus den beiden durchgeführten Hauptversuchen zieht die Autorin folgendes Resümee: „Die Kernannahme der Erlebenskonstitutivität der Bewertungsaspekte besitzt nicht nur theoretisch-innovative Konstruktivität, sondern hat sich auch (innerhalb des hier angewandten Szenario-Ansatzes) als empirisch brauchbar erwiesen" (243).

Im dritten Teil des Buches (Ausblick) skizziert die Autorin, inwiefern Ansätze, Fragestellungen und Ergebnisse der bisherigen Emotionsforschung im Rahmen einer weiteren Ausarbeitung der epistemologischen Emotionstheorie konstruktiv genutzt und adaptiert werden könnten. Jede Adaptation müsse sich streng an den epistemologischen Kernannahmen orientieren und unter das Diktat „bedürfnisrelevante Bewertung" einordnen lassen. In diesem Abschnitt kommt die Autorin auch auf das „anthropologisch-emanzipatorische Veränderungspotential der epistemologischen Theorienmodellierung" zu sprechen. Dies bestehe vor allem darin, Kriterien für die Kritik irrationaler Emotionen sowie für das realitätsinadäquate Fehlen von Emotionen zu erarbeiten und Möglichkeiten aufzuzeigen, wie solche Irrationalität überwunden werden kann. Auch die „neue Gefühlskultur" sei vom epistemologischen Annahmekern im Bereich der Emotionspsychologie her zu modellieren: „die Fähigkeit zu Emotionen ohne (unmittelbare) sensorische Empfindungen. Denn gerade diese Fähigkeit ist nötig, um z. B. über große räumliche, kulturelle etc. Distanzen hinweg so etwas wie Mitleid, Solidarität etc. mit leidenden Individuen anderer geographischer und kultureller Provenienz zu entwickeln, ohne die jede Humanität in der heutigen Gesellschaft eine verkürzte bleiben wird" (262).

Positiv zu würdigen ist der Versuch der Autorin, eine Emotionstheorie zu formulieren, die sich explizit auf das Erleben bezieht. Das Emotionserleben ist sicher die in der bisherigen Emotionsforschung am stärksten vernachlässigte Emotionskomponente. Allerdings löst die von S. vorgelegte Emotionstheorie die relative Eigenständigkeit, Unabhängigkeit und geringe Beeinflußbarkeit der Emotionen gegenüber den Kognitionen, des Fühlens gegenüber dem Denken, in „warme Kognition" auf. Auch sucht man in dieser Emotionskonzeption vergeblich nach der für das Emotionserleben charakteristischen vitalen Betroffenheit durch die soziale und dingliche Umwelt, die nur in Grenzen verstehbar, beeinflußbar und kognitiv repräsentierbar ist. Die Herausarbeitung des „Warmen", des „Pathischen" der Emotionen erscheint dem Rez. deshalb nicht überzeugend, weil der Beitrag der Körperprozesse (vor allem der vegetativen Reaktionen) zur spezifischen Erlebensqualität der Emotionen dem Diktat der „Bewertung" geopfert wird. Problematisch erscheint auch, den Zugang zum Emotionserleben ausschließlich über die Sprache zu suchen, speziell wenn man bedenkt, daß Gefühle bevorzugt auf nonverbale Weise kommuniziert werden. Insgesamt erinnert die im vorliegenden Buch propagierte Emotionalität in Gestalt „warmer" Kognitionen den Rez. eher an die kalte Welt der Computer und intelligenten Maschinen als an die Welt der Gefühle. Die Vision einer dem „anthropologisch-emanzipatorischen Veränderungspotential" entsprungenen neuen Gefühlswelt mit ihrer Fähigkeit, Gefühle ohne (unmittelbare) sensorische Empfindungen haben zu können, erinnert an „psychological engineering" und führt beim Rez. zur recht unmittelbaren sensorischen Empfindung in Form eines kalten Schauers. H. Goller S. J.

3. Systematische Philosophie II

Drescher, Johannes, *Glück und Lebenssinn.* Eine religionsphilosophische Untersuchung (Alber-Reihe Praktische Philosophie 38). Freiburg/München: Alber 1991. 397 S.

Auffallend, daß das Thema heute recht häufig „von Autoren behandelt wird, die nicht Fachphilosophen sind" (130). ‚Glück' ist der Philosophie suspekt geworden. Aber worin in der Frage nach ihm gefragt wird, sei weder irrelevant noch abschließend beantwortet (132). Mit großer (z. T. übergroßer?) methodischer Bewußtheit hat Verf. zunächst den Sinn-Begriff entwickelt: in einem Relationsgefüge von Handlung, Subjekt Handlungsziel und Zielhorizont, wobei das Subjekt seinerseits als „aufgespanntes Verhältnis" (H. Schrödter) zu sehen ist: geworfen und Entwurf. Sinn ist „der Selbstvollzug des Subjekts (im Handeln)" (56), Bedeutung die Konsequenz des Handelns für die indikativische Bestimmtheit des Subjekts (62); und Wahrheit besagt, daß dem Sinn seine Bedeutung zukommt (64 – Sinnlosigkeit betrifft den Zusammenhang von Handlung und Handlungsziel [als Konsequenz – 69]; Unsinn meint das Fehlen von Wahrheit im Bezug von Handlungsziel und Zielhorizont [70]).

Nach Auseinandersetzung mit anderen Sinnbegriffen (Hergemöller, Heinrichs, Lauth, Scherer ...) wurde sodann als Sinn-Inhalt das Glück thematisiert. D. faßt es als Befindlichkeit (von der methodisch das Verstehen abzuheben ist). Die Rede vom Glück-haben (verstehen) gründet so im Glücklich-sein, dies verdeutlicht durch (unplanbares, nicht herzustellendes) Zugeschicktsein und Jemeinigkeit. Es besagt als Übereinstimmung von Indikativischem (Sein) und Imperativischem (Wollen) Wunschlosigkeit (104), verdeckt indes so dem Menschen sein eigenes (Aufgespannt-)Sein (105); doch erschließt es die Selbstübereinstimmung als sein Ziel, augenblickhaft erfahren in Befriedigtsein und Freude. Suche nach Glück ist darum die anthropologische Konstante. Glück-haben als Ziel jeder Handlung, in welch ontischem Vollzug es um das ontologische Glücklich-sein geht (129). Wieder ein Rückblick in die Denkgeschichte: Aristoteles, Augustinus, Thomas, Kant ... Mit guten Gründen verzichtet D. auf M. Müllers Hineinnahme von Welt- und Gottesbezug: theologisch (im heutigen Sinne) sollte man freilich die Rede von Gott nicht nennen, da sie durchaus auch zum

philosophischen Denken gehört. – Nun folgt die Auseinandersetzung mit alltäglichen Glückskonzepten: Geld, Gesundheit, Jugend, Schönheit, Anerkennung ... Das läßt sich in guter Tradition als irrig erweisen. Doch fallen unnötige Überschärfungen auf. Ist es z. B. ein Beleg für die Herrschaft des Glückskonzepts Geld, wenn Parteien mit der Minderung von Staatsschulden werben (166)? Hätten sie damit nicht selbst dann noch recht, wenn Geld nicht einmal als notwendige Bedingung angesetzt würde, geschweige denn als ausreichende (die Unterscheidung erst drei Seiten später)? Muß überhaupt sogleich Herstellbarkeit das übliche (Fehl-)Verständnis von Zugeschicktsein sein – gibt es nicht auch (z. T. zu schaffende) Empfangsbedingungen, wodurch das Zugeschicktsein mitnichten entfiele? (So auch 259; erst in der Fußnote 267 erscheint der Gedanke.) Verzweiflung, Verdrängung, Aberglaube werden als Fehlreaktionen analysiert (dankenswert zur Astrologie: 201–212, obwohl zur Horoskopie wohl doch nicht Kausalverhältnisse erfaßt werden müssen, so sehr die Kritik am Ausweis auch des „symbolisch-analogen" Wertes trifft). Zusammenfassend: Herstellbarkeit von Glück aus dem Wunsch des Menschen „nach einer totalen Verfügbarkeit [= ung?] über das eigene Sein" (213). – Die radikale Krise dessen bedeutet der Tod, wobei D.s Sicht von Sinn/Glück/Befindlichkeit gleich zu der Feststellung führt, der Tod bloß anderer Menschen sei kein Problem (G. Marcel wird nicht einmal erwähnt). „Ziel des Menschen (der Sinn seines Lebens) ist ... daß das Entwurf-Sein durch die *Realisierung* des Entwurfs überwunden wird" (229). Dies aber läßt sich nicht fassen. Dem Verständnis des Todes als völligen Endes (Sartre) stehen drei Fortexistenz-Modelle gegenüber: Weiterleben in anderer (nichtmaterieller) Seinsform, Reinkarnation, soziales Fortbestehen (Marx). Hier werden die drei Fluchtformen besonders wirksam. Doch läßt mögliches Glück sich denken als Identität in der Aufhebung „der Differenz von Ich und Nicht-Ich im Subjekt"? (277 – Hätte man hier nicht stärker die Grenze der Metaphorik „aus dem Sinnvollzug" [275] zu bedenken? So daß dieser Status weniger ein *aliud* als ein *non-aliud* wäre?) – Ein Exkurs zur Unsterblichkeit kritisiert Rechtens das Wort; doch ob die Luyten-Kritik der Problematik gerecht wird? Verf. selbst, „theologisch" sprechend: Wenn Gott eine „creatio ex nihilo" vermöge, dann auch eine „recreatio ex nihilo" (286 f.). Was nur soll dann das „re"? Im übrigen geht es ernstlich doch weder um ein „Schlupfloch ins Jenseits" noch um dortige Möglichkeiten zur Selbstherstellung, sondern um die *End-Gültigkeit* des Hiesigen und die Unwiderruflichkeit von Gottes Ja zur Person (auf dem Niveau von „Schlupfloch" wäre dann von „Ersatz" zu reden, à la Ijob-Rahmen?).

Nur in Hoffnung lasse sich die Glücks-Möglichkeit doch zur Sprache bringen. Ja, aber inwiefern muß diese „die Möglichkeit radikaler Absurdität wissen" (293)? Es reicht doch, daß sie 1. mit der Möglichkeit faktischen Scheiterns rechnen muß und 2. die Behauptung der Möglichkeit oder Tatsächlichkeit „radikaler Absurdität" nicht widerlegen kann. (Es gibt die Anfechtung aufgrund gewußter Möglichkeit; sie mag aber auch dazu drängen, das Bestehen einer Möglichkeit anzunehmen, die es nicht gibt.) Entwirft man Hoffnung nur subjektiv, aus dem Glücksstreben heraus, dann muß tatsächlich alles in der Schwebe bleiben, und man hat gegen Hergemöller (296 f. – siehe ThPh 61 [1986] 433–435) einzig den stärkeren Wunsch als Argument. Entscheidungsgründe erweisen selbstredend keine entscheidungsunabhängige Faktizität (ebd.); doch wenn allein einer, begründeten, Entscheidung für Vertrauen sich die Wahrheit des Faktischen zeigte? Dann müßte es der Hoffnung allerdings nicht bloß um die je eigenen Möglichkeiten gehen (298); sondern sie hätte sich als die gebotene Antwort auf die Gesamtwirklichkeit als solche aufzufassen. – Und damit ist die Kernfrage erreicht. Hoffnung auf Glück als religiöse Grundentscheidung – gemäß H. Schrödters Religionsbestimmung, dem Verf. im Vorwort als seinem Lehrer dankt (siehe ThPh 65 [1990] 461–463). Als wären Hoffnung (Kant), Sinn und Heil die Wesensbestimmungen von Religion anstatt der Anbetung des Heiligen. Hier liegt das Prinzip, aus dem Verf. alles mit eindrucksvollem Scharfsinn entfaltet. Auch das Schlußkapitel zur Moral. Moralität wird als Prinzipien-Ordnung des Handelns eingeführt; als Prinzip fungiert der Lebensplan. Demgemäß ist das Sollen selbst kein Gesolltes [dazu etwa die Ethik von R. Lauth!], sondern eine anthropologische Konstante (322). Und Moral heißt jene Konkretisierung der Moralität, in der es um Selbstangemessenheit geht, um Überein-

stimmung mit sich (328). Ein Exkurs zu Kant unterstreicht das nochmals. Moralisches Handeln ist das der Hoffnung angemessene. Dem stimmt man zu; aber beschreibt es sein formelles Wesen? Ich behaupte: so wenig wie das von Freundschaft, Kunst, Philosophie, Religion ... wegen der Unerkennbarkeit der Dinge und der Notwendigkeit von Entscheidung müsse der Mensch auch bereit sein, seine *Schuld* zu übernehmen(347). D. kann das darum sagen, weil er Schuld bestimmt als Differenz von Konsequenz und Intention (ebd.). Aber handelt es sich bei ernstlicher Schuld nur um „Mißlingen" (349)? Wo bleibt (um nicht schon wieder Auschwitz zu bemühen) das „mysterium iniquitatis", und was besagt hier „Vergebung"? – Es folgen positiv schöne Darlegungen zur Gemeinschaftsdimension des Glücksstrebens und zur gebotenen Solidarität; doch kann die Glücksperspektive den eigentlichen Glanz selbstvergessenen Für- und Mit-seins erblikken? Verf. merkt abschließend selbst an, es stellten sich eine Fülle weiterer Fragen. Vielleicht aber stellen die wichtigsten sich nicht als weitere? So schon bei dem von ihm genannten „Verhältnis von moralischem und kultischem Handeln" (379). Auch darin geht es gewiß, wie in diesem Buch und in der vorliegenden Stellungnahme, um unsere Endlichkeit und unser Ja dazu. Doch worum geht es in diesem? J. Splett

Consequentialism and its Critics. Hrsg. *Samuel Scheffler* (Oxford Readings in Philosophy). Oxford: University Press 1988. VI/294 S.

Dieser Reader enthält zwölf Beiträge bekannter amerikanischer und englischer MoralphilosophInnen: *John Rawls* (aus: A Theory of Justice, 1971); *Bernard Williams* (aus: Smart/Williams, Utilitarianism, 1973); *Thomas Nagel* (aus: Mortal Questions, 1979; The View from Nowhere, 1986); *T. M. Scanlon* (aus: S. Hampshire [ed.], Public and Private Morality, 1978); *Peter Railton* (Philosophy and Public Affairs 13 [1984]); *Robert Nozick* (aus: Anarchy, State, and Utopia, 1974); *Derek Parfit* (Journal of Philosophy 10, 1979); *Amartya Sen* (Philosophy and Public Affairs 11 [1982]); *Philippa Foot* (Mind 94 [1985]; *Samuel Scheffler* (ebd.); *Conrad D. Johnson* (Journal of Philosophy 82 [1985]). – Schefflers Einleitung gibt einen klaren und informativen Überblick über die Kontroverse. Die verbreitetste Form des Konsequentialismus ist der Utilitarismus. Scheffler nennt die drei wichtigsten Objektionen: (1.) Der Utilitarismus kann unsere intuitiven Gerechtigkeitsvorstellungen nicht erklären, denn die Verteilung des Nutzens spielt in seinem Ansatz keine Rolle (Rawls). (2.) Der Utilitarismus kann Handlungen fordern, die wir intuitiv als moralisch verwerflich ansehen; er kann z. B. verlangen, daß ich einen Unschuldigen töte, um zehn Unschuldigen dadurch das Leben zu retten (Williams, Nagel); dadurch wird die Person zum Mittel gemacht (Nozick). (3.) Der Utilitarismus überfordert den Menschen; er kann z. B. verlangen, daß ich meine eigenen Ziele hintanstelle, wenn das dem größeren allgemeinen Nutzen dient (Williams). – Die Gegner des Konsequentialismus – die Vertreter der „Agent-relative moralities", wie Scheffler diese Richtung nennt – bestreiten nicht, daß die Folgen einer Handlung für deren sittliche Bewertung von Bedeutung sind. Sie behaupten aber, daß darüber hinaus Beziehungen des Handelnden sittlich relevant sein können. Danach ist es z. B. ein sittlich relevanter Unterschied, ob ich selbst oder ein anderer den Unschuldigen töte; ob der Nutzen meinen eigenen oder fremden Kindern zugute kommt; ob es um die Verwirklichung meiner eigenen Lebensziele oder die anderer Menschen geht. Nach Williams untergräbt der Utilitarismus die Integrität des handelnden Individuums. Scheffler unterscheidet zwischen „agent-relative constraints" (oder „deontological constraints") und „agent relative permissions". – Der Band bringt Versuche, diese Einwände mit den Mitteln einer konsequentialistischen Theorie zu beantworten (Scanlon; Railton). Im Streit zwischen dem Konsequentialismus und den Agent-relative moralities kommt ein Konflikt zwischen zwei Formen der Rationalität zum Ausdruck. Auf der einen Seite steht das einleuchtende Prinzip, daß wir das Gute vermehren und das Übel vermindern sollen; ihm widersprechen die deontologischen Intuitionen des moralischen Common sense. Eine mögliche Strategie, den Streit beizulegen, ist daher, daß man einer der beiden Positionen ihren Anspruch auf Rationalität bestreitet. So greift Foot eine grundlegende Voraussetzung des Konsequentialismus an, während Scheffler und Parfit die Rationalität unserer deontologischen Alltagsintuitionen und damit der Agent-relative

moralities in Frage stellen. Sen versucht, Elemente des Konsequentialismus mit solchen der Agent-relative moralities zu einem neuen Ansatz zu verbinden. – Eine kurze Auswahlbibliographie, gegliedert nach Monographien, Sammelbänden und Aufsätzen beschließt diese wertvolle Arbeitshilfe zu einer wichtigen moralphilosophischen Kontroverse. F. Ricken S. J.

Waibl, Elmar, *Ökonomie und Ethik I.* Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit (problemata 104,1); *Ökonomie und Ethik II.* Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reagonomics (problemata 104,2). Stuttgart: Frommann-Holzboog ²1988/89. 429/295 S.

Verf. beabsichtigt, die „großen geistigen Antworten vorzuführen, die die Philosophie auf die wirtschaftsethische Grundfrage, an welchen Zielen und Normen sowohl das individuelle als auch das gesellschaftlich-wirtschaftliche Handeln auszurichten sei, gegeben hat" (16). Da die reale Gestaltungskraft der Ideen bei der Entwicklung der Wirtschaftsform nicht gering zu achten ist, will er die ideengeschichtlichen Kraftlinien, die für das Verhältnis von Ökonomie und Ethik bestimmend waren, selektiv rekonstruieren. Er will die philosophische, ideengeschichtliche Reflexion konkret entlang der Kapitalismusdebatte führen. – Systematisch soll eine affirmative Theorie des Kapitalismus an John Locke und Adam Smith, am Sozialdarwinismus und am wiederbelebten Wirtschaftsliberalismus veranschaulicht werden, während die Kapitalismuskritik sich in einer revolutionären Variante, die Karl Marx vertritt, und in einer konservativen Variante, die an Rousseau, Schiller, Nietzsche und Veblen, an der Psychoanalyse und an der Jugendbewegung, am Nationalsozialismus und an der Katholischen Soziallehre festgemacht wird, ausdifferenzieren läßt.

Verf. wählt jedoch nicht eine systematische bzw. lineare, sondern eine kreisförmige Erörterung der Kapitalismusdebatte: *Band I* beginnt mit einer ökonomischen Ethik des Mittelalters (33–61), wobei das Weltbild dieser fast ein Jahrtausend umspannenden Epoche (Metaphysisches Denken, statisches, einheitliches Ordnungsgefüge, Autoritätsbindung, Primat der theologischen Ethik) sowie die thematische Akzentuierung (Eigentumslehre, Wertung der Armut, der Arbeit und des Zinswuchers) im Kontrast zur kapitalistischen Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts vorgezeichnet werden. Daran schließt sich die ideelle Begründung und ökonomische Rechtfertigung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft durch John Locke (62–131) und die Apologie des Wirtschaftsliberalismus durch Adam Smith (132–162) an. Locke wird im Gegensatz zu Smith als originärer, der Aufklärung verpflichteter Denker im Achsenpunkt zwischen Mittelalter und Neuzeit vorgestellt, der eine philosophische Begründung des kapitalistischen Wirtschaftsideals geliefert habe: Die Idee des Sozialkontrakts sichert die allgemeine Zustimmungsfähigkeit der kapitalistischen Klassengesellschaft, Eigentum wird ursprünglich durch Arbeit erworben, die Existenz des Geldes beseitigt die Schranke des Eigentumserwerbs, nämlich die Freiheit der anderen, Gewinnerzielung auf der Grundlage von Lohnarbeit ist durch die Freiheit des Vertragsabschlusses gerechtfertigt und das Lohnarbeitsverhältnis dadurch legitimiert, daß der abhängig Beschäftigte in einer Gesellschaft, die durch soziale Ungleichheit geprägt ist, ökonomisch besser als in einer egalitären Gesellschaft gestellt sei. Rousseaus Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (163–193) und Friedrich Schillers ästhetische Gesellschaftskritik (194–195) eröffnen eine Band I und II übergreifende Reihe von negativen und radikalen Kapitalismuskritikern, in deren Zentrum, gemessen an der Seitenzahl und gemäß der erklärten Absicht des Verf. (17) die Elendsbilanz der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft durch Karl Marx (226–390) steht. Die Schlüsselrolle, die Marx in der Kapitalismuskritik spielt, wird darin gesehen, daß er die wirtschaftliche und menschliche Verelendung zusammenfüge, seine Kritik ist „Theorie der ökonomischen Polarisierung der Gesellschaft und Theorie der Entfremdung ineins" (227). Nach einer ausführlichen Darstellung des lohntheoretischen und humanen Aspekts der Verelendungstheorie sowie einer Charakteristik der kommunistischen Zukunftsgesellschaft legt Verf. eine überraschende Deutung der Marxschen Kapitalismuskritik vor: sie greife auf romantische Elemente und mittelalterliche Denkmotive als Beurteilungsmaßstab

zurück. – *Band II* setzt die kritische Reihe mit einem Porträt Friedrich Nietzsches (25–55) fort, der aus antiökonomischer, geistesaristokratischer Gesinnung den Kapitalismus als Unkultur abtut. Eingeschoben wirkt die Darstellung der theoretischen Legitimation des Kapitalismus durch den Sozialdarwinismus (56–88), der an den Personen Darwin, Malthus, Spencer, Sumner, Carnegie und Rockefeller veranschaulicht wird, weil dieser der Kritik der Psychoanalytiker Freud, Ferenczi, Pfister, Reich und Fromm am Geldinteresse als psychischem Infantilismus, Ersatzbefriedigung und Nekrophilie (89–108) folgt. Daran schließt Thorstein Veblens „Theorie der feinen Leute" als ein Sonderfall der Kapitalismuskritik (109–118) an, weil dieser im Gegensatz zur Technik- und Industriefeindlichkeit der übrigen Kritiker das Luxus- und Prestigebedürfnis sowie die demonstrative Verschwendung der müßigen Klasse als parasitär abstempelt. Der ästhetisch-kulturellen und ökologischen Kritik John Ruskins und der Jugendbewegung sowie Werner Sombarts Absage an den Kapitalismus aus heroischer Gesinnung (119–155) unter dem Titel „Schrebergarten, Wandervogel und Heldentum" folgt die zwiespältige Kapitalismuskritik im Nationalsozialismus (156–171), während ein Kapitel über die Katholische Soziallehre (152–198), das die Funktion des Privateigentums, die Schranke des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs, das Recht auf Arbeit und die Berufsständische Ordnung anspricht, die kritische Reihe beendet. Danach schließt sich die Kreisbewegung der zweibändigen Arbeit: Als Zeugen für die Wiederkehr des Wirtschaftsliberalismus (198–237) werden Friedrich S. von Hayek sowie Arthur Laffer und George Gilder genannt, die das gängige Kürzel: „Reagonomics" mit ökonomischen und theologischen Komponenten anreichern. Die acht Kapitel in Band II enthalten einen von der Darstellung jeweils getrennt ausgewiesenen Abschnitt kritischer Erwägungen (im letzten Kapitel davon zwei), während in Band I nur das Kapitel über Karl Marx eine ausdrückliche und umfangreiche Stellungnahme des Verf. aufweist.

Verf. ist es gelungen, in einer sprachlich flüssigen und den Leser mitnehmenden Form „ideengeschichtliche Hauptadern der Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ethik herauszuarbeiten" (I, 69) und diese als eine „lebendige Diskussion, in der im Grunde die Wertkonflikte unserer Zeit verhandelt werden" (I, 27), nachzuzeichnen. Diesen Bezug zu aktuellen Problemen artikuliert Verf., wenn er die Positionen Rousseaus und Schillers im Kontrast zur cartesianischen Körper-Geist-Dichotomie auslegt (II, 219), wenn er sehr kompetent die Chancen einer ökologischen Umsteuerung der Marktwirtschaft diskutiert (II, 145 ff.), sowie in dem ausgeprägten Interesse an der Umweltbewegung. Dem Anliegen, Ökonomie und Ethik nicht vage und im luftleeren Raum einander zuzuordnen, sondern deren Verhältnisbestimmung in der Kapitalismusdebatte zu konkretisieren, stimme ich entschieden zu. Außerordentlich hat mich beeindruckt, wie Verf. sowohl die profilierte wenngleich widersprüchliche Kapitalismustheorie John Lockes als auch die eigene kritische Stellungnahme auf den „kapitalistischen" Punkt gebracht hat: Aus dem Pathos der Aufklärung proklamiere Locke gegen die Feudalherren die politischen Freiheitsrechte, gegen die Lohnarbeiter dagegen das Recht auf Privateigentum und den grenzenlosen Eigentumserwerb; der aus fremder Arbeit gezogene Gewinn sei rechtmäßig, weil dieser Transfer (in Analogie zum Sozialkontrakt) vertraglich vereinbart sei, was Karl Marx eine juristische Fiktion nennen wird. Am Ende lassen sich die Lohnarbeit als logisches Resultat einer abgeschlossenen ungleichen Landaufteilung und als Ursache für weitere soziale Ungleichheit bloß noch mit ökonomischen, nicht mehr mit ethischen Argumenten rechtfertigen, insofern diese den Lohnarbeiter besser situiere als in jeder nichtkapitalistischen Wirtschaftsform (I, 130). Einen ähnlichen Scharfblick beweist Verf., wenn er die Differenz der mittelalterlichen und neuzeitlichen Eigentumsvorstellung auf ein abweichendes funktionales bzw. individualrechtliches Paradigma zurückführt (I, 41).

An den Doppelband sind aber auch einige kritische Anfragen zu richten. Über plakative Urteile wie: „In der Geschichte figuriert unser Jahrhundert einerseits als das Zeitalter des Totalitarismus (linker wie rechter Prägung), andererseits als das Zeitalter der Wiederkehr des Liberalismus" (II, 198) dürfen die Leser hinwegsehen. Manche Wiederholungen (II, 263, 278) wirken überraschenderweise nicht störend. Die Überfrachtung des Textes mit Querverweisen auf ideengeschichtliche Vorgänger und Nachfolger der jeweils behandelten Autoren kann noch hingenommen werden, wenngleich sich an-

gesichts der nach außen abgegrenzten, nach innen jedoch vielfach in Richtungen und Repräsentanten ausdifferenzierten Kapitel die Frage stellt, welches Kriterium bloß die Auswahl (z. B. des Sozialdarwinismus) und die Gewichtung (z. B. Veblen) gesteuert haben mag. – Schwerer wiegt schon die Schieflage zwischen Band I und II. Der zweite Band wirkt diffuser wegen der Vielzahl der an der Oberfläche behandelten Autoren, die dann unter einem gemeinsamen Dach (z. B. Ruskin und Sombart) aneinandergereiht werden; die Kapitelüberschriften wechseln zwischen weltanschaulichen Ideen (-ismen) und Einzelpersonen. Die kritischen Erwägungen, die den Darstellungen manchmal auf nur wenigen Seiten nachgereicht werden, gehen über deren leichte Behandlung (z. B. der Vertreter der Psychoanalyse oder Friedrich A. von Hayeks) nicht hinaus; häufig verlieren sie das konkrete Thema der Kapitalismusdebatte aus dem Auge, gleiten in eine allgemeine Reflexion über das Verhältnis von Ökonomie und Ethik ab oder lassen sich ganz auf die Fremdperspektive der aussortierten Diskussionspartner ein, so daß der eigene Standpunkt unkenntlich wird; die intensive Auseinandersetzung mit der Jugendbewegung sowie die kenntnisreiche Akzentuierung der kirchlichen Soziallehre fallen indessen aus diesem Rahmen heraus. Die beigefügten kritischen Erwägungen können einander widersprechen: So gelingt es mir nur schwer, die Kritik des Verf. an der kirchlichen Soziallehre, insbesondere an deren Bevölkerungspolitik, Einstellung zur Natur und Umwelt, berufsständischer Ordnung und Marktvorbehalt (II, 186–197) mit der Sympathie, die Verf. bei einigen Vorbehalten und Abstrichen für die Ideen der christlichen Soziallehre äußert (II, 15), zu vereinbaren. Oder die Behandlung Friedrich A. von Hayeks (198–214) paßt nicht recht zu dessen kursorischer, die Aktualität des Sozialdarwinismus hervorhebender Erwähnung im Kapitel über den Sozialdarwinismus (II, 58). Der Widerspruch tritt offen zutage bei der Einschätzung des kapitalismuskritischen Standorts von Karl Marx (I, 338–362 und II, 27). In Band II finden sich nicht wenige Druckfehler (z. B. II, 18, 25, 152, 169, 183, 191, 198, 225). – Die These der romantischen und mittelalterlichen Deutungsmuster in der Marxschen Kapitalismuskritik mag zwar kreativ sein, erscheint mir dennoch fraglich. Verf. gewinnt sie durch eine globale Plakatierung einerseits des Mittelalters aus der Perspektive der Romantik und anderseits der Romantik aus ihrer Wahrnehmung als Kontrastbild zum Kapitalismus. Nach Aussage des Verf. steht „Romantik" für ein facettenreiches, komplexes und umstrittenes Gebilde, das von gegensätzlichen Zügen bestimmt ist und keine einheitliche Signatur erkennen läßt (I, 317). Es soll stehen für das Traumhafte, Phantastische, für die Wiederentdeckung der Geschichte, nämlich des Mittelalters, für den Wanderer und Künstler, für das Naturhafte und die Gemeinschaft. Eine solche Charakteristik paßt auf Marx eher nicht und schon gar nicht ausschließlich. Marx bejaht Wirtschaftswachstum, technischen Fortschritt und die kapitalistische, arbeitsteilige Produktion, seine Position ist, wie Verf. bestätigt, „ökonomisch, weil getragen von der gemeinsamen Überzeugung von der entscheidenden Rolle der Wirtschaft für das Dasein und die Zukunft der Menschheit" (II, 27).

Schließlich leidet das doppelbändige Werk an einer dichotomen, diffusen und redundanten Definition seines Gegenstandes, nämlich des Kapitalismus. Er wird in Band I bezeichnet als „eine auf den Zweck des dauerhaften und rationalen privatwirtschaftlichen Profitstrebens ausgerichtete, von ethisch-religiösen und anderweitigen außerökonomischen Bindungen freigesetzte, mithin wertautonome Wirtschaftsweise, in der die wirtschaftlichen Handlungen von ökonomischen Gesichtspunkten, vom Interesse nach größtmöglicher pekuniärer Gewinnschöpfung, d. h. durch den Kalkül der Kapitalrechnung, bestimmt werden" (I, 30). Abweichend davon werden in Band II acht Komponenten zusammengetragen: erstens die freie Initiative rechtlich gleicher Subjekte, sich an wirtschaftlichen Aktivitäten zu beteiligen, zweitens das gewinnorientierte Streben nach Vermögenserwerb bzw. Vermögenszuwachs als Antriebskraft für innovative Wertschöpfung und Markterfolg, drittens der ausschließliche Anspruch auf das durch eigene Arbeit und freien Tausch erworbene Vermögen, viertens das absolute Privateigentum an Produktionsmitteln, das die Nichteigentümer vom Zugang zu diesen ausschließt, ihnen jedoch die Nutzung auf der Grundlage eines Lohnarbeitsvertrages gestattet, fünftens die Bestimmung des Preises für Güter und menschliche Arbeitskraft von der Nachfrageseite, sechstens die dezentrale Steuerung der Wirtschaft durch den

Markt und das Spiel der Preise gemäß dem Gesetz von Angebot und Nachfrage, siebtens die Selbststeuerung der Wirtschaft, ohne daß äußere politische, ethische Vorgaben oder eine festgestellte menschliche Bedürfnisstruktur sie beschränken, und achtens das vorhandene Produktivvermögen (Konsumptivvermögen) als Quelle gesellschaftlicher Anerkennung (II, 16–19). Im Verlauf des Doppelbandes verwendet Verf. nun jeweils das Kürzel „Kapitalismus", auch wenn er sich, durch die jeweiligen Diskussionspartner bedingt, inhaltlich mit einer dieser Komponenten, selbst wenn sie nicht spezifisch kapitalistisch ist, auseinandersetzt. Häufig zielt die sogenannte Kapitalismuskritik bloß auf die Marktförmigkeit der Wirtschaft, den marktwirtschaftlichen Wettbewerb, das materielle Interesse der Konsumenten, die gefälschte Bilanz einer Wirtschaft, die die natürliche Umwelt als Ressourcenspeicher und als Abfallreservoir nicht berechnet und zum Nulltarif in Anspruch nimmt, das ungebremste Wirtschaftswachstum, die Kommerzialisierung der Lebenswelt, die das Gelingen menschlicher Beziehungen erschwert. Nur an wenigen Stellen des Doppelbandes, sicher in der Auseinandersetzung mit Locke und mit Marx geht es um den harten Kern des Kapitalismus, nämlich die Struktur einer Produktionsform, die vom Privateigentum an Produktionsmitteln, der arbeitsteiligen Produktion, der Trennung von Nichteigentümern und Eigentümern an Produktionsmitteln sowie von der Herrschafts- und Abhängigkeitsbeziehung zwischen ihnen, nämlich dem Lohnarbeitsvertrag geprägt ist. Eine Beschränkung auf die Kapitalismusdebatte im engeren Sinn mit mehr ökonomischer Analyse und weniger Ideengeschichte hätte die Arbeit durchsichtiger gemacht. – Ob eine Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ethik überhaupt gelingen kann, wenn auf eine streng ethisch-normative Argumentation verzichtet wird? Verf. verfolgt eine ideengeschichtliche Reflexion und bewegt sich infolgedessen weithin auf einer deskriptiven Ebene historisch wechselnder und austauschbarer Paradigmen aus Ökonomie, Politik und Ethik, die den eigenen Standpunkt hinter dem des Adressaten und benachbarter Fachvertreter zurücktreten lassen. Eine Ausnahme scheinen die metaethischen Anfragen des Verf. an John Locke zu bilden, ob eine ethische Rechtfertigung des Kapitalismus mit ökonomischen Gründen möglich sei (I, 130). Dort, wo eine streng ethische Argumentation und ein eigener dezidierter Standpunkt am meisten gefordert wären, nämlich in der Auseinandersetzung mit Friedrich A. von Hayek, registriere ich weithin eine normativ-ethische Fehlanzeige.

F. Hengsbach S. J.

Molitor, Bruno, *Wirtschaftsethik.* München: Vahlen 1989. 189 S.

Verf. will eine nüchterne, bei den „Sachen" ansetzende Wirtschaftsethik vorlegen; in zehn klar gegliederten, einfühlsam geschriebenen und leicht verständlichen Kapiteln sollen nicht ethische Maximen dem wirtschaftlichen Verhalten von außen übergestülpt werden, vielmehr soll das, was an Normen zu begründen und durchzusetzen ist, aus den Tatbeständen einer Gesellschaftswirtschaft, ihren Zielsetzungen und Funktionserfordernissen abgeleitet werden.

Das 1. Kap. (1–6) erläutert die Fragestellung und Methodik, wie die Wirtschaftswissenschaft, die analytisch mit Tatsachen arbeitet, das Moralproblem erkennen und als Tatsachenwissen objektivieren kann. Sie bestimmt Ort und Funktion der Moral in der Wirtschaft, prüft wirtschaftliche Ziele und Mittel, was an ihnen Sachgehalt und moralische Entscheidung ist, und macht die analytischen Instrumente, die in der Wirtschaftswissenschaft entwickelt und erfolgreich angewendet wurden, für die Ethik als Lehre der Moral nutzbar. Das 2. Kap. (7–35) untersucht Grundaspekte der Moral: Ihr Ort und Ansatzpunkt ist die vernunftgetragene Willensentscheidung der menschlichen Person. Fragen des Norminhaltes, der Normgeltung, -begründung und -durchsetzung sowie der Motive moralischen Handelns werden kompetent, didaktisch ausgezeichnet und unter Einbezug der aktuellen philosophischen Reflexion präzise abgegrenzt. Verf. weist der Gesellschaftsethik die spezifische Aufgabe zu, zu ermitteln, welche institutionellen Rahmenbedingungen erforderlich sind, damit die unbewußten und unbeabsichtigten Nebenfolgen der vernunftgetragenen Willensentscheidungen einzelner nicht der Gesamtheit schaden, sondern ihr nützen. Nachdem die „Grundfragen der Moral" behandelt sind, widmet sich das 3. Kap. (36–68) den „Grundtatsachen der Wirtschaft".

Wirtschaftsethik soll vom „Sachgerüst" (36) Wirtschaft her grundgelegt werden. Drei Versionen des „Sinnes" von Wirtschaft werden definiert, nämlich Bedürfnisse zu befriedigen, Knappheit zu überwinden, und dies auf eine rationale Weise zu tun (36, 39, 67). Gekonnt und kreativ, übersichtlich und einprägsam wird das herrschende wirtschaftswissenschaftliche Lehrbuchwissen vermittelt: die grenzenlosen Bedürfnisse und deren Befriedigung, die Güterknappheit, die Vorteile des Tausches und der Arbeitsteilung, die Rolle des Geldes, der technische Fortschritt, die Funktion der Kapitalbildung, des Kapitalmarkts und des Unternehmers, Probleme der Verteilung und der nationalwirtschaftlichen Schranken sowie das ökonomische Prinzip. Das 4. Kap. behandelt die Moral der Wirtschaftsordnung (69–89), was diese an Moral voraussetzt und was sie moralisch bewirkt (69). Eine Ordnung ist erforderlich, um die Interaktionen der Entscheidungsträger zu koordinieren sowie um diese zu informieren und zu motivieren. Der marktwirtschaftliche Ordnungstyp zeichnet sich durch einen hohen Grad wirtschaftlicher Effizienz und individueller Freiheit aus. Das System freispielender Preise und der Anbieterwettbewerb sichern einen herausragenden sozialethischen Richtpunkt, nämlich die Orientierung an den Konsumenten. „Dieser Ordnungstyp hat seinen moralischen Charakter darin, daß er dem Konsumenteninteresse den Vorzug einräumt und selbsttätig dafür sorgt, daß Produktivitätssteigerungen an die privaten Haushalte ‚weitergegeben' werden" (73). Die Verfügungsfreiheit der Haushalte und Unternehmen ist durch die Institution des Privateigentums, die Gewerbe- und Berufsfreiheit sowie durch die Vertragsfreiheit gewährleistet. Diesem institutionellen Rahmen korrespondiert eine Moral des Respekts vor den Eigentumsrechten, der Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Vertragstreue. Hinter dem marktwirtschaftlichen Paradigma der „Unsichtbare-Hand-Lenkung" (82) verbergen sich einmal das Eigeninteresse als unmittelbares Motiv und zum andern allgemeine Regeln, die die individuellen Handlungsziele disziplinieren; diese Regelbefolgung nennt Verf. „Moral der Gegenseitigkeit, der Reziprozität im einzelwirtschaftlichen Verhalten" (84). Während das 5. Kap. (90–98) über die Konsumentenpräferenzen und deren Einflußfaktoren reflektiert, wird im 6. Kap. (99–114) eine Unternehmensethik entfaltet. Die vom Subsystem „Unternehmung" geforderte Moral ist durch Wettbewerbsregeln und staatliche Gesetze bestimmt, bezieht sich indessen nach außen auf ein faires Verhalten gegenüber Kunden beispielsweise in der Preisgestaltung, gegenüber Lieferanten, Banken, Eigentümern und Konkurrenten, und nach innen z. B. auf kommunikative Umgangsformen zwischen Unternehmensleitung und Beschäftigten. Eindringlich warnt Verf. vor der Unternehmenskonzentration und der Aushöhlung des Wettbewerbs. Das 7. Kap. (115–127) über Tariflohnverhandlungen als Ausnahme vom Wettbewerbsprinzip scheint vorrangig an die Adresse der Gewerkschaften gerichtet, während das 8. Kap. (128–140) sehr aufschlußreich und differenziert über die Finanzierungsprobleme der sozialen Sicherung sowie über die Gefahr eines Versorgungsstaates informiert. Das 9. Kap. (141–161) reflektiert die „Moral der Wirtschaftspolitik". Es rechtfertigt die staatliche Macht, verteidigt die demokratische Regierungsform, fordert die Konformität staatlichen Handelns mit der marktwirtschaftlichen Ordnung und nennt als Beispiele von Machtmißbrauch die Beschäftigungs- und Agrarpolitik sowie die Abhängigkeit von Meinungsumfragen. Das 10. Kap. (162–176) über Entwicklungshilfe ist in zwei Handlungsfelder der „Grundbedürfnishilfe" und der „Industrialisierungsstrategie" ausdifferenziert.

Der offensiv proklamierte „Dekalog" einer Wirtschaftsethik, die sich der „funktionalen Betrachtung der Moral" (5) verschrieben hat, wirkt relativ geschlossen, abgerundet und ausgefeilt. Die analytische Sorgfalt bei der Darlegung einiger Grundaspekte der Moral würde ich jedem einführenden Lehrbuch der Fundamentalmoral wünschen. Der Aufweis, daß moralische und wirtschaftliche Vernunft konvergieren, ist ein bemerkenswertes Vorhaben ohne methodische Alternative. Die ethische Relevanz des marktwirtschaftlichen Ordnungstyps, der durch ein „schlankes" Sozialstaatsgebot ummantelt wird, klingt, wenngleich modellhaft idealisiert, überzeugend. Verf. nennt klarsichtig die Schwachstellen einer konzeptionslosen Wirtschaftspolitik sowie Perspektiven einer Reform der sozialen Sicherung, die das Trittbrettfahren ausbremst. Der Gewichtung der beiden entwicklungspolitischen Strategien stimme ich zu. – Den-

noch haben die einzelnen Kapitel ein unterschiedliches Gewicht: Schon rein sprachlich lenken die beiden Überschriften: „Moral der Wirtschaftsordnung" und „Moral der Wirtschaftspolitik" die Aufmerksamkeit auf sich, während sonst Probleme aus wirtschaftlichen Teilbereichen aufgesammelt werden. Die bekenntnishafte Gegenüberstellung von „Grundfragen der Moral" und „Grundtatsachen der Wirtschaft" (36) sowie von Ebenen der „wirtschaftlichen Sachrationalität" und „politischer Entscheidung" (146 f.) ist einem Wirtschaftswissenschaftler unter Umständen nachzusehen. – Problematisch finde ich vor allem, daß die Prämissen einer zweifellos einseitigen neoklassisch-liberalen Wirtschaftstheorie kaum hinterfragt und die vorgefaßten Meinungen des Verf. unbesehen als Tatsachen ausgegeben werden. Die exakt sortierten einzelwirtschaftlichen Antwortmuster verlieren immer dann ihre Plausibilität, wenn beispielsweise die angeblich unbegrenzten Bedürfnisse mit den gesellschaftlichen Hintergründen ihrer Entstehung konfrontiert werden, wenn die Mikrotheorien über Lohnquote und Mobilität von der Entwicklung der Einkommensverteilung Ende der 80er Jahre überholt sind, wenn Geld- und Güterströme extrem auseinanderdriften, wenn kreislauftheoretische Zusammenhänge z. B. die Interdependenz der Vermögensbildung privater Haushalte, der Selbstfinanzierung der Unternehmen und der hohen Staatsverschuldung ausleuchten und die beschränkte Sichtweise des neoklassischen Modellbaukastens aufdecken, wenn sich das Plädoyer für die Institution des Privateigentums an der faktischen Trennung von Verfügungs- und Eigentumsrechten bricht, oder wenn das Wunschdenken, der Wirtschaftsprozeß tendiere automatisch zu einem Gleichgewicht, als Tatsachenbeschreibung ausgegeben wird. Viel zu wenig sind auch die Strukturdefizite des Geldkreislaufs und der falsch kalkulierten und deshalb widerrechtlichen Inanspruchnahme der natürlichen Umwelt als Ressourcenspeicher und Abfallbehälter berücksichtigt. – Eine (ordo-)liberale Wirtschaftstheorie kann wohl jene Dichotomie nicht überwinden, daß sie idealtypisch ein marktwirtschaftliches Wettbewerbsmodell entwirft, das auf Grund sparsamer gesellschaftlicher Organisationsregeln partiell zwar funktionsfähig ist, aber beachtliche Schwachstellen aufweist, und daß sie nachträglich zu einer sozialstaatlichen Hilfskonstruktion greift, um beispielsweise die Bereitstellung öffentlicher Güter, den sozialen Ausgleich und Umweltschutz zu gewährleisten. Seltsamerweise soll sich die öffentlich-staatliche Regelung jeweils an der Marktsteuerung ausrichten. Das unvermittelte Nebeneinander einer Idealisierung der selbsttätigen Marktsteuerung und einer herben Kritik der öffentlich-staatlichen Handsteuerung nimmt bisweilen groteske Züge an. Um die höhere Dignität des Kartellamts und der Bundesbank, die zweifellos auf partielle ökonomische Ziele verpflichtet sind, gegenüber beispielsweise der Bundesanstalt für Arbeit zu beweisen, müßte Verf. plausibler argumentieren.

Die nicht hinterfragten wirtschaftstheoretischen Vorlieben determinieren dann den zulässigen Ethiktyp, so daß der Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit abweichenden ethischen Theorien zwar folgerichtig, aber ziemlich kurzschlüssig ist. Denn das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik entartet damit zur bloßen Tautologie: wenn das reine marktwirtschaftliche System bereits alle Betroffenen und Nebenfolgen berücksichtigt, sind ökonomische und ethische Vernunft identisch; Moral und Ethik bestätigen dann die Marktwirtschaft auf der ganzen Linie. Auffällig ist die Schieflage einer solchen Modellethik insbesondere bei der Behandlung der Machtfrage; sie wird sehr ausgiebig bei der Staatstätigkeit, weniger intensiv bei den Vereinbarungen über die Strukturregeln des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs gestellt. Wie sehr die Berufung auf Ethik zu einer leeren Bestätigungsformel der Lieblingsvorstellungen des Verf. verkommen kann, läßt sich an der inflationären Verwendung des Wortes in den letzten Kapiteln belegen: daß beispielsweise der hohe Staatszuschuß „auch ethisch seine Konsequenzen" (133) hat, daß das Ziel des Kindergelds „aus naheliegenden ethischen Gründen" (135 f.) nicht darin liegt, die durchschnittlichen Kinderkosten voll zu decken, daß ein Bewußtsein der Entsprechung von Beitragszahlung und Leistungsanspruch „unter vorsorgeethischem Aspekt" (132) gerechtfertigt erscheint. – Der Verzicht auf eine ethiktheorethische Position läßt sich indessen nicht durchhalten. Verf. bezeichnet die Strukturregel der marktwirtschaftlichen Ordnung als „Moral der Gegenseitigkeit, der Reziprozität" (84). Wenn damit bloß die formale Vertragsfreiheit un-

ter wirtschaftlich ungleichen Partnern gemeint ist, wie James M. Buchanan sie im Gesellschaftsvertrag konstruiert, gilt das Recht des Stärkeren auch im Vertragszustand, wird dem Verfassungsvertrag der Stempel eines Unterwerfungsvertrags aufgedrückt, bleibt die Gegenseitigkeit asymmetrisch. Wenn Verf. sich dagegen auf eine Bedingung der ursprünglichen Situation von John Rawls oder auf die ethischen Grundnormen der idealen Kommunikationsgemeinschaft von Jürgen Habermas und Hans Apel bezieht, behauptet er die Gleichrangigkeit und Symmetrie der Rechtsansprüche der Vertragspartner als Voraussetzung und Grundlage einer sozial- und umweltverträglichen Marktwirtschaft. Eine solche Ethik könnte die Verteilungsfrage, das Grundbedürfniskonzept, die Rücksichtnahme auf die kommenden Generationen sowie den politischen Charakter der Gesellschaftswirtschaft ursprünglicher in das marktwirtschaftliche Regelsystem integrieren, als eine ordoliberale Wirtschaftstheorie dazu imstande ist. – Das Verlangen nach „Regeln statt Moral", um die vernunftgetragene Willensentscheidung des einzelnen in einem komplexen Gesellschaftssystem zu steuern, ist ganz und gar berechtigt; diese sind das erstrangige Arbeitsfeld der Gesellschaftsethik. Um so mehr erstaunt, daß Verf. außerhalb des tragenden vierten Kapitels häufig das moralische Verhalten der individuellen und kollektiven Wirtschaftssubjekte (Haushalte, Unternehmen, Gewerkschafter, Versicherte, Kranke, Politiker, Wähler) direkt zu beeinflussen sucht. Trotz erheblicher Schieflagen und mancher Inkonsequenzen halte ich die vorgelegte Reflexion über die gesellschaftlichen Strukturregeln einer tendenziell ökosozialen Marktwirtschaft für eine beachtliche Leistung.

F. Hengsbach S. J.

Aktuelle Probleme der Wirtschaftsethik. Hg. *Karl Homann* (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften NF 211). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 215 S.

Der vorliegende Band enthält zehn Referate angesehener Wirtschaftswissenschaftler, Philosophen und Theologen, die auf drei Arbeitstagungen, die der vom Verein für Socialpolitik 1989 eingerichtete Ständige Ausschuß „Wirtschaftswissenschaft und Ethik" veranstaltet hat, vorgetragen wurden. Er knüpft an zwei 1985 und 1988 in der gleichen Folge veröffentlichte Bände mit dem Titel „Ethik und Wirtschaftswissenschaft" bzw. „Wirtschaftswissenschaft und Ethik" an; vier der Referenten (Böckle, Gaertner, Gäfgen, Enderle) sind in beiden früheren Bänden, drei (Homann, Hesse, Sautter) im letzten Band bereits vertreten. Jene Heterogenität wirtschaftsethischer Reflexionen, von der die früheren Bände geprägt waren, ist auch diesem Band erhalten geblieben; sie liegt darin begründet, daß die Vielzahl deskriptiver, anlytischer und normativer Ethiken sowie die vermutlich noch größere Vielzahl mikro- und makroökonomischer Paradigmen sich zur schier unübersehbaren Menge von Kombinationen einer vertretbaren Wirtschaftsethik aufaddieren. Aber dennoch bietet der neue Band zwei Überraschungen, die ein Element der Kontinuität mit dem eines methodologischen Fortschritts verbinden: Der Titel des neuen Bandes enthält erstmals den Begriff der „Wirtschaftsethik". Und zum anderen wird der Versuch gemacht, jenes allgemeine Paradigma einer „ökonomischen Ethik" bzw. einer „ethischen Ökonomie", wie es von den Autoren des zweiten Bandes unter maßgeblicher Federführung Karl Homanns skizziert worden war, auszuarbeiten, zu verfeinern und in konkreten Handlungsfeldern anzuwenden. Ich will im folgenden jene Beiträge hervorheben, die dieser paradigmatischen Spur folgen und sie aktuell verkörpern.

Karl Homann umreißt in der Einleitung (7–12) knapp das geltende Paradigma: „Wirtschaftsethik befaßt sich mit der Frage, welche moralischen Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung gebracht werden (sollen)." (7 f.) Er bezieht Moral und Wirtschaft, Ethik und Ökonomik im Wechselverhältnis von Heuristik und Restriktionenanalyse aufeinander. Wirtschaftsethik bewegt sich zwischen der Reflexion wünschenswerter Ziele und der Analyse jener Bedingungen, die das Handeln begrenzen. So sehr dieses einführende Muster, das am Ende des Bandes von Peter Ulrich praktisch bestätigt wird, einleuchtet, bleiben die von Homann angeführten Beispiele (9) durchaus diskussionswürdig. –

Hans G. Nutzinger (43–67) weist in seinem Beitrag: „Der Begriff der Verantwortung aus ökonomischer und sozialethischer Sicht" nach, daß nur unter den extrem irrealen Annahmen des neoklassischen Modells ethische Verantwortung in Gleichgewichtspreisen „geronnen" ist; durch die Entrichtung des Marktpreises sind alle Handlungsfolgen abgegolten. Allerdings rechtfertigt der Abstand zwischen Realität und Modell, insbesondere das Ausblenden der anfänglichen Kaufkraftverteilung, externer Effekte und öffentlicher Güter ein individuell wie kollektiv verantwortliches Interventionshandeln, macht es gar unverzichtbar. – *Hermann Sautter* gelingt mit seinem Beitrag: „Das internationale Schuldenproblem aus wirtschaftsethischer Sicht" (69–108) die Übertragung des erläuterten Paradigmas in ein umstrittenes, von engagierten kirchlichen Gruppen aufgeladenes Handlungsfeld. Er definiert erst die Voraussetzungen, unter denen privatwirtschaftliches Handeln von Entscheidungsträgern aus verschiedenen Gesellschaften ethisch vorzugswürdig ist; diese beziehen sich u. a. auf nationale und internationale wirtschaftliche Handlungsregeln, die von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannt werden und dafür sorgen, daß Betroffenheit, Verantwortung und Entscheidungskompetenz zusammenfallen, daß kein Handlungsträger dem anderen seinen Willen aufzwingen kann und daß ein marktwirtschaftliches Preissystem vor politischen Interventionen bewahrt bleibt (81). Nach einer umfassenden und unparteiischen Darlegung der von Gläubigern und Schuldnern zu vertretenen Ursachen der Schuldenkrise findet er ausgewogene wirtschaftsethische Lösungsansätze, u. a. eine Effizienzsteigerung des marktwirtschaftlichen Systems in den Gläubigerländern, wirtschaftspolitische Reformen in den Schuldnerländern, die Sicherung des freien Marktzugangs in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen und eine Intensivierung des Politik-Dialogs. – Während Sautter ein aktuelles strukturethisches Problem aufgearbeitet hat, greift *Gérard Gäfgen* das im ersten Band dieser „wirtschafts-ethischen" Reihe bereits angesprochene, weiterhin aktuelle Thema der Reform des Gesundheitswesens auf, wendet es jedoch in eine individualethische Perspektive: „Wirtschaftlichkeit und medizinische Berufsethik" (121–141). Gemäß dem oben erwähnten Homann-Paradigma wird der erste Grundsatz der ärztlichen Therapie, daß die Gesundheit des Patienten oberstes Gesetz sei, durch Wirtschaftlichkeitsüberlegungen beschränkt. Nicht durch den Grundsatz bloßer Kostendämpfung, wohl aber durch den Einsatz solcher technischer Mittel, die das angestrebte Behandlungsziel mit möglichst geringen Kosten erreichen, vor allem jedoch durch die Regel der Gesamteffizienz, daß nämlich die auf den individuellen Patienten bzw. auf die Gesamtheit der Versicherten bezogenen Alternativkosten der aktuellen Sorge um die Gesundheit in das Nutzen/Kosten-Kalkül einer konkreten Behandlung eingehen. Neben dem Beitrag von Sautter veranschaulichen Gäfgens Ausführungen, wie die Ökonomik eine heuristische Funktion gegenüber der Ethik einnimmt, bevor aus der Kombination eine strukturelle bzw. individuelle Wirtschaftsethik entsteht.

Die Unternehmensethik ist entsprechend den folgenden Beiträgen keine Sonderwelt der Wirtschaftsethik, sondern ein konkreter und aktueller Anwendungsfall. *Georges Enderle* bemüht sich unter der Überschrift „Zur Grundlegung einer Unternehmensethik: das Unternehmen als moralischer Akteur" (143–158) darum, die Dichotomie zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen dem einzelnen Wirtschaftssubjekt und dem Wirtschaftssystem aufzubrechen und nachzuweisen, daß das Unternehmen ein „moralischer Akteur" ist. Seine Gründe klingen aus soziologischer, organisations- und wirtschaftstheoretischer sowie philosophischer Sicht plausibel: Das Unternehmen hat einen überindividuellen Charakter und verfolgt eigenständige Ziele, ist eine juristische Person, mit Handlungsrechten ausgestatteter Vertragspartner, dem Handlungsfolgen zugerechnet werden; Moralität ist an Handlungsfähigkeit gekoppelt. Anderseits entschärft er selbst seine These vom Unternehmen als „moralischem Akteur sui generis" (155), „in einem analogen, aber nur in einem analogen Sinn" (146). In der Theorie sozialer Systeme sind subjektive und personale Kategorien zwar sehr beliebt; angeblich interpretieren, reflektieren und organisieren Systeme sich selbst. Aber Enderles Hinweis auf die Analogie müßte bereits darüber aufklären, daß sich in dieser immer eine größere Unähnlichkeit als Ähnlichkeit verbirgt. Außerdem sind Organisationen, Institutionen und Strukturen nur solange überlebensfähig, als sie durch bewußte und selbst-

bestimmte Entscheidungen persönlicher Handlungsträger aufrechterhalten werden. Moralisch handeln können nur Einzelpersonen und Gruppen, nicht Systeme. – Die Beiträge von *Horst Steinmann / Birgit Gerhard*: „Effizienz und Ethik in der Unternehmensführung" (159–182) und von *Peter Ulrich*: „Perspektiven eines integrativen Ansatzes der Wirtschaftsethik am Beispiel sich verändernder betriebswirtschaftlicher Rationalisierungsmuster" (183–215) erscheinen mir in ihrer Aussage und ihrem Ansatz konvergent. Nach Steinmann/Gerhard treibt der tayloristische, plandeterminierte und zentralistische Managementprozeß den scheinbaren Gegensatz von ökonomischer Effizienz und ethischer Sensibilität auf die Spitze, weil er die „argumentationsfördernde Entwicklung von Personen und Gestaltung von Strukturen" (168) systematisch verhindert. Demgegenüber lassen sich im strategischen Managementprozeß Ethik und Effizienz versöhnen. Die kontrolldeterminierte Unternehmensführung baut auf ähnlichen personellen und organisatorischen Voraussetzungen auf, wie sie für eine ethisch sensible Unternehmungsführung gelten. – *Peter Ulrich* stellt die Steinmann/Gerhard-Hypothese auf ein konzeptionell wie empirisch solides Fundament und spannt einen Bogen zum Homann-Paradigma und dessen reziproker Heuristik von ökonomischer Funktion und ethischem Anspruch. Er identifiziert drei (und nur drei) betriebswirtschaftliche Rationalisierungstypen, einen instrumentell-tayloristischen, einen strategisch-systematischen und einen kommunikativ-verständigungsorientierten. Geschichtlich lösen sie nicht einander ab, sondern überlagern sich; sie folgen nicht einem technischen Determinismus, sondern dem Wandel der vorherrschenden betriebswirtschaftlichen Führungsprobleme. Ulrich widerspricht der gängigen Konflikt- und Korrekturhypothese, wonach der Anspruch auf Sozialverträglichkeit die technische Rationalität entweder grundsätzlich ausschließt oder nachträglich korrigiert. Ulrichs integrativer Ansatz bringt den ethischen Anspruch von innen her mit der ökonomischen Sachrationalität zur Geltung, indem diese durch die ethisch-normativen Bedingungen ihrer Möglichkeit zur Vernunft gebracht wird. Er enthält eine emergente und kritische Dimension, insofern die funktional begründbaren Gestaltungsmöglichkeiten der Betriebstechnik und Organisationsentwicklung im Dienst des humanen Fortschritts ausgeschöpft und zugleich unter Berufung auf die Subjektstellung und Würde eines jeden Menschen laufend entschränkt werden.

Die augenfällige Heterogenität der Beiträge, die in den bisher vorliegenden drei Bänden zur Wirtschaftswissenschaft und Ethik veröffentlicht sind, macht es unwahrscheinlich, daß in absehbarer Zeit ein geschlossenes Konzept des Fachs Wirtschaftsethik erstellt werden könnte. Dies ist auch nicht das Ziel des Ständigen Ausschusses im Verein für Socialpolitik. Doch der dritte Band ist zweifellos ein weiterer Schritt auf dem Weg, die theoretischen Prämissen abzuklären, mit denen kompetente Autoren sich dem gemeinsamen Projekt nähern, die Sichtweisen zu präzisieren, die sich in einem gemeinsamen Brennpunkt sammeln und den aktuellen, praktischen Kontext wirtschaftsethischer Reflexion zu belegen. In Zukunft mag es noch wichtiger werden, sich des gesellschaftlichen Milieus bewußt zu werden, das für die Träger wirtschaftsethischer Reflexion und politischer Durchsetzung erkenntnisleitend ist.

F. Hengsbach S. J.

Unternehmensethik. Hrsg. *Horst Steinmann* und *Albert Löhr*. Stuttgart: Poeschel 1989. vi/482 S.

Das vorliegende Buch vereint äußerst gelungen den Charakter eines Kompendiums der Unternehmensethik und eines Werkstattberichts, der eine laufende Diskussion miterleben läßt. Im 1. Kap. (1–21) setzen *Steinmann* und *Löhr* den begrifflichen und methodischen Orientierungsrahmen, der von den übrigen 27 angesehenen Autoren weitgehend eingehalten wird: „Unternehmensethik umfaßt alle durch dialogische Verständigung mit den Betroffenen begründeten bzw. begründbaren materialen und prozessualen Normen, die von einer Unternehmung zum Zwecke der Selbstbindung verbindlich in Kraft gesetzt werden, um die konfliktrelevanten Auswirkungen des Gewinnprinzips bei der Steuerung der konkreten Unternehmensaktivitäten zu begrenzen" (10). Sie definieren die Unternehmensethik somit durch sechs zentrale Begriffsmerk-

male; als ihren Gegenstand nennen sie inhaltliche und prozessuale Normen, die durch argumentative Verständigung im Dialog begründet werden, das Außen- und Innenverhältnis des Unternehmens berühren und dort, wo wesentliche Handlungsspielräume existieren, das reine Gewinninteresse korrigieren sowie über bloße Rechtsvorschriften hinausgehen (10–15). Das 2. Kap. (23–128) enthält philosophisch-konstruktivistische, personalistisch-religiöse, rechtsphilosophische und mikroökonomische Begründungsversuche einer Unternehmensethik. Im 3. Kap. (129–200) wird das in diesem Band vorherrschende Konzept der Unternehmensethik gegen eine Unternehmensverfassung und Unternehmenskultur, gegen eine Wirtschafts- und Führungsethik sowie gegen ein alternatives Konzept von Unternehmensethik abgegrenzt. Das 4. Kap. (201–347) wendet sich konkreten Sachfragen einer Unternehmensethik zu; in einem ersten Teil A werden Umwelt, internationale Beziehungen, Marketing, unternehmerische Planungs- und Entscheidungsprozesse sowie Ethik-Kommissionen als ethisch relevante Handlungsfelder beleuchtet, während in einem zweiten Teil B innerhalb des Unternehmens organisatorische, personale und sachlogische Aspekte der Beziehungen zwischen Managern und Mitarbeiterinnen zur Sprache kommen. Das 5. Kap. (349–412) enthält Beiträge profilierter Spitzenmanager der Auto-, Chemie-, Nahrungsmittel- und Verpackungsindustrie, die eine Bestandsaufnahme der praktischen Unternehmensethik bieten, während das 6. Kap. (413–451) über den aktuellen Stand der unternehmensethischen Reflexion in Westeuropa, Großbritannien und in den USA informiert.

Der Charakter eines *Kompendiums* zeigt sich erstens an dem von den Herausgebern anspruchsvoll und präzise formulierten Begriff der Unternehmensethik, der die philosophischen, wirtschaftstheoretischen und betriebspraktischen Beiträge wie eine Klammer zusammenhält. Ethisch relevantes Unternehmerhandeln wird von einer im Dienst der Gewinnstrategie verwertbaren Handlung eindeutig abgegrenzt (*Steinmann/Löhr* 13, *Lorenzen* 52 f.). Die meisten Beiträge gehen davon aus, daß der Wettbewerbsdruck und die gesetzlichen Bestimmungen die unternehmerischen Entscheidungen nicht punktgenau festlegen, sondern systematisch wesentliche Handlungsspielräume offenlassen (*Steinmann/Löhr* 7). Bestehende Rechtsvorschriften einzuhalten und als Mengenanpasser auf Marktsignale zu reagieren, stellt infolgedessen bloß einen äußersten Grenzfall unternehmerischer Entscheidung dar; verantwortliches Handeln bewährt sich vor allem im Ausschöpfen bestehender Freiräume oder gar in der „staatsbürgerlichen Gesetzesverweigerung" (*Lorenzen* 56). Außerdem gelingt mit der durch sechs Merkmale angereicherten Definition einerseits eine plausible Abgrenzung gegenüber den üblicherweise miteinander vermengten Konzepten der Unternehmenskultur (*Osterloh* 143–161), Unternehmensverfassung (*Gerum* 131–142) und Wirtschafts- und Führungsethik (*Steinmann/Löhr* 6, *Enderle* 163–177), anderseits lassen sich so die tatsächlich vorhandenen Zusammenhänge zwischen diesen Forschungsansätzen überzeugend nachweisen. Zweitens verzichten die Herausgeber nicht darauf, ihr Konzept der Unternehmensethik in einen umfassenden Begründungszusammenhang hineinzustellen, der beispielsweise durch das Paradigma einer politischen Ethik (*Lorenzen* 35–51) oder einer personalistischen Philosophie/Theologie (*Herms* 67-86) hergestellt wird. Drittens wird trotz der Begrenzung der Unternehmensethik auf Produkt-Markt-Beziehungen ein breites Spektrum von Handlungsfeldern des Unternehmens nach innen und außen auf ethische Kriterien hin ausgeleuchtet. Und viertens sind die theoretischen Reflexionen durch Praxisberichte in- und ausländischer Unternehmen abgestützt worden.

Der Charakter des graphisch und didaktisch hervorragend gestalteten Bandes als eines *Werkstattberichts* kommt in einigen innerhalb des abgesteckten Rahmens jeweils kontroversen Positionen zum Ausdruck. Ich nenne als erstes Beipsiel einerseits den (zu) weit ausholenden, in manischer Angst vor den Konservativen, aber dennoch humorig geschriebenen Beitrag von *Lorenzen*, der eine an der praktischen Friedenssicherung orientierte Normbegründung wählt, die das als gerecht ausweist, was unter verantwortlichen Gesellschaftsmitgliedern zustimmungsfähig ist, und der auf dem Hintergrund einer politischen Ethik den Unternehmen ein ziemlich hochgestecktes Ziel, nämlich republikanisches Bewußtsein wachzuhalten, zuweist; anderseits löst die Zentralthese des korrespondierenden Beitrags: „Keine Handlungsrationalität ohne Re-

ligion" (*Herms* 78) Verwunderung aus. Deren Begründung liegt indessen darin, daß ethisches Handeln mit rationalem Handeln gleichgesetzt wird, und daß die Rationalität einer Entscheidung an die Prüfung von vier Kriterien, die sich auf soziale und individuelle Präferenzen sowie auf die Präferenzen von Zielen und Wegen beziehen, und außerdem an vier weltanschauliche Gewißheiten geknüpft ist; diese gründen in jener orientierenden Instanz, „von der formal gilt, daß sie schon in der bloßen Existenz des Menschen als handelndem Wesen gesetzt ist" (*Herms* 74). Als zweites Beispiel fällt mir der kritische Beitrag von *Peter Ulrich* (179–200) auf, der sich gegen das von Steinmann/Löhr favorisierte Konzept einer Unternehmensethik als situativen Korrektivs des Gewinnziels wendet. Er meint, das ethische Prinzip würde der normalen betriebswirtschaftlichen Logik des Gewinnziels rein äußerlich aufgesetzt, so daß diese von außen domestiziert, nicht von innen verbessert, d. h. vernünftig werde. Außerdem findet er eine Unternehmensethik vordergründig, die für den Ausnahmefall eines Konflikts zwischen Gewinnziel und ethischer Norm gelte, während im Normalfall das Gewinnprinzip eine ethische Richtigkeitsvermutung für sich habe. Darüber hinaus sieht er den unternehmenspolitischen Dialog bloß unterhalb des dominanten Gewinnziels, das im allgemeinen als gerechtfertigt erscheint, angesiedelt; da der Zweck des Unternehmens dem Dialog entzogen sei, reduziere sich die Unternehmensethik nach innen auf ein Führungsinstrument, nach außen auf bloße Akzeptanzsicherung. Schließlich werde die Unternehmensethik ausschließlich innerhalb des institutionellen Rahmens der Unternehmensverfassung angesiedelt, wodurch sie zu einer reinen Managementethik entarte. – Daß ein so kontroverses Werkstattgespräch in einem als Kompendium der Unternehmensethik zu kennzeichnenden Buch stattfindet, motiviert mich, es allen, insbesondere Studierenden, die Interesse an diesem Thema zeigen, das „zu einem der wichtigsten ökonomischen Diskussionsfelder der 90er Jahre avancieren wird" (4), eindringlich zu empfehlen.

F. Hengsbach S. J.

Leisinger, Klaus M., *Gentechnik für die Dritte Welt?* Hunger, Krankheit und Umweltkrise – eine moderne Technologie auf dem Prüfstand entwicklungspolitischer Tatsachen. Basel–Boston–Berlin: Birkhäuser 1991. 174 S.

Klaus M. Leisinger, Professor für Entwicklungssoziologie an der Universität Basel und Leiter der Ciba-Geigy-Stiftung für Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern, ist bekannt für seine gründlichen und kritischen Arbeiten über Probleme der Dritten Welt. Sein neuestes Buch handelt über die Probleme und Chancen der Gentechnik für die Dritte Welt. – Da aber für L. die Dritte Welt keine Welt der Mächtigen oder eine Welt politischer oder ökonomischer Interessen ist, hat er vor allem das Wohl der armen, und besonders der hungernden Bevölkerung im Blick, vertritt er doch eine sozialutilitaristische Ethik (106). Der Einsatz gentechnisch veränderter oder hergestellter Substanzen wird voraussichtlich zunächst einmal den Reichen dieser Region nützen. Daher fordert er einen durchgreifenden sozialen Wandel in diesen Ländern, der bislang „meist am institutionalisierten Eigeninteresse der politischen Machthaber" scheiterte (106). Sein Interesse gilt vor allem der Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktion und des Gesundheitswesens.

Im Bereich landwirtschaftlicher Produktion plädiert er für eine Änderung der Produktionsstruktur dieser Länder und nicht für Interventionen gegen den Markt (95). Er fordert vor allem die Änderung der Landbesitzstrukturen, der Pachtsysteme, der Zugangsmöglichkeiten zu genverändertem Saatgut, der Beratung, des Kredits und der Vermarktung (92), sowie eine Korrektur der Infrastruktur, um die Produktionsbedingungen und die Produktivität zu verbessern, sowie unangepaßte Denk- und Verhaltensweisen zu überwinden. Hier spielen auch die Wachstumsraten der Bevölkerung – oder besser die Wachstumsraten der Nahrungsmittel-pro-Kopf-Produktion eine wichtige Rolle. Sie betragen weltweit von 1961 bis 1988 im Jahresdurchschnitt 0,8%. In den Entwicklungsländern 1,0%, in Schwarzafrika jedoch – 0,7%. Zwar brachte die „Grüne Revolution" (ein Paket aus Hochertragssorten, Düngemittel, Bewässerung und Pflanzenschutz) der 60er Jahre eine erste Wende zum Besseren – doch noch immer sind weite Bereiche Asiens und Afrikas vom Hunger bedroht, und das u. a. auch, weil

diese Revolution nicht zugleich auch eine soziale war und der erzeugte Mehrwert in die Taschen der Mächtigen und Reichen floß. Zudem wurden manche Böden erheblich geschädigt (32). Es kommt darauf an, die Nahrungsmittel dort zu produzieren, wo sie verwendet werden, andernfalls wird durch Importe aus Überschußländern die einheimische Landwirtschaft zerstört, wennschon (was meist nicht der Fall ist) eine zureichende Infrastruktur für eine gerechte Verteilung sorgen würde. Um zukünftige Hungerkatastrophen zu vermeiden, „muß die Produktivität von Nahrungsmittelkulturen auf marginalen Böden nachhaltig erhöht werden" (77). Und hier wird man um die gentechnische Erzeugung „maßgeschneiderter neuer Pflanzen" (78) kaum herumkommen. L. bedenkt jedoch auch die Problematik des Bevölkerungswachstums. Wenn schon – auch und vor allem – in der Dritten Welt unsachgemäße Schwangerschaftsabbrüche, die alljährlich mehr als 200000 Frauen das Leben kosten, muß die Frage gestellt werden, ob durch Bewußtseinsveränderung (soziale Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, reale Statusaufbesserung der Frau, sozialpolitische Budgetprioritäten) und ein Angebot empfängnisverhütender Mittel das Übel gemindert werden kann. Vf. fordert eine verantwortete Güterabwägung statt sittlicher Vorurteile (81). – Im Rahmen der Verbesserung des Gesundheitswesens plädiert L. für eine Änderung der Ausgabenpraxis der Drittweltländer. So gab etwa 1988 Uganda 26,3% der zentralen Regierungsausgaben für „Verteidigung" aus und nur 2,4% für Gesundheit. Für Indien gelten die Werte: 19,3% und 1,8%, für Pakistan 29,5% und 0,9% (40). Leider macht L. keine Vorschläge, diese Quoten zu ändern. So könnte man daran denken, den Export von Rüstungsmaterial in ökonomische Krisengebiete ebenso zu untersagen wie den in militärische. Gentechnisch erzeugte Arzneimittel und Impfstoffe können helfen, den vorzeitigen Tod und die vorzeitige Invalidität zu verhindern, die Heilung zu beschleunigen und für viele Krankheiten einen akzeptablen Impfschutz zu gewährleisten. Doch auch hier verspricht nur eine ganzheitliche Strategie Erfolg. So kann nur eine „angemessene Gesundheitspolitik unter Bedingungen der Armut" (43) „die die sozialen Ursachen von Krankheit und vorzeitigem Sterben beseitigt" zureichende Hilfe durch Arzneimittel sichern (49). – Über die immanenten Risiken der Gentechnik handelt L. nicht. Er verweist jedoch darauf, daß Risikoabschätzungen – je nach dem Interesse auch des wissenschaftlichen Schätzers – nicht nur sehr verschieden ausfallen können, sondern auch existentiell sehr verschieden interpretiert werden (87 f.). Die Risikobewertung darf deshalb nicht bloß auf der naturwissenschaftlichen Ebene stattfinden, sondern auch auf der gesellschaftspolitischen, andernfalls „stellen die Bemühungen von Wissenschaft und Industrie den fruchtlosen Versuch dar, mit immer aufwendigeren Mitteln immer präzisere Antworten auf die falsche Frage zu geben" (112). L. ist der Ansicht, daß „das Risiko ... in der Trägheit und dem unterentwickelten menschlichen Verantwortungsbewußtsein (liegt), nicht jedoch in der Gentechnik an sich" (90). Das ist sicher richtig, doch könnte man auch bedenken, daß einzelne Entscheider in Großkonzernen ein persönliches Risiko (etwa in Form einer Durchgriffshaftung) bezüglich ihrer gentechnischen Entscheide tragen sollten. Das hilft dem Verantwortungsbewußtsein auf die Beine.

Das Buch L.s will mit seinen Ausführungen Fragen aufwerfen, nicht Wahrheiten verkünden. Da kann man in manchem durchaus verschiedener Meinung sein. So möchte der Rez. die rhetorisch gemeinte Frage Leisingers: „Wo könnte sich das Anreizsystem der freien Marktwirtschaft nützlicher erweisen als im Wettbewerb um die besten Lösungsvorschläge für unsere Umweltprobleme?" (65) mit der Bemerkung beantworten, daß der Markt kaum realistische Chancen bietet, das Umweltproblem zu lösen. Hier ist die Nachhilfe der Politik gefordert. Ist doch eine unversehrte Umwelt Eigentum eines Staatsvolkes, das in dieser Sache nur vom Staat vertreten werden kann. Das vorliegende Buch ist recht geeignet, einen Diskurs in Gang zu setzen, an dessen Ende ein demokratischer Wertekonsens stehen könnte (118). Es bringt zwei Problemfelder: Dritte Welt und Gentechnik miteinander in Verbindung – eine Verbindung, die in absehbarer Zeit nicht nur im Wertebereich hergestellt werden muß, sondern auch zu erheblichen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Konsequenzen führen wird.

R. Lay S. J.

Irrgang, Bernhard, *Christliche Umweltethik.* Eine Einführung (Uni-Taschenbücher 1671). München–Basel: Reinhardt 1992. 351 S.

Die ökologische Krise hat den Ruf nach einer Umweltethik entstehen lassen. Der Versuch, dieser Forderung zu entsprechen, rührt nach Irrgang (I.) an Grundlagenprobleme der Ethik. Das wird vor allem sichtbar am Vorwurf, bisherige Ethik sei anthropozentrisch und eben deshalb zur Bewältigung der Ökokrise ungeeignet. I. entwickelt seinen eigenen Entwurf in einer breit angelegten Auseinandersetzung mit Dutzenden von Autoren, die sich zur Umweltethik geäußert haben (auffälligerweise wird Hans Jonas mit keinem Wort erwähnt). Er findet, daß viele Entwürfe in einem bloßen Ethos steckenbleiben, d. h. in der Entwicklung einer neuen Gesinnung, die uns motivieren soll, einen umweltgerechteren Lebensstil zu entwickeln (11, 50). Das sei gut, aber zu wenig. Wir müßten auch zu einer Ethik gelangen, d. h. zu einsichtigen Regeln, die uns helfen, angesichts der Ökokrise die sittlich richtige Entscheidung zu finden. Man dürfe aber nicht erwarten, daß eine reflektierte Umweltethik zu konkreten, kategorischen Ge- und Verboten gelangen könne. Eine derartige Erwartung sei allzuoft nur Ausdruck einer Angst vor der Freiheit (9). Andere Entwürfe versuchen, über ein bloßes Ethos hinaus zu einer Ethik vorzustoßen, indem sie in der Natur Normen zu entdekken glauben, z. B. Rechte der Natur, die zu beachten wir verpflichtet wären. Darin sieht I. einen Versuch, überholtes naturrechtliches Denken wieder aufzuwärmen. Denn weder „die" Natur noch Teile in ihr könnten als Subjekte betrachtet werden, die Eigenwert oder gar Rechte hätten. Man gerate unweigerlich in naturalistische Fehlschlüsse bzw. leugne den Sein-Sollen-Unterschied (85 f.). An diesem Unterschied will I. aus methodischen Gründen streng festhalten (107), ohne eine völlige Getrenntheit behaupten zu wollen (204). Eine Gründung des Sollens im Sein hält er für nicht unmöglich, wenn man eine Konzeption der menschlichen Natur wie z. B. bei Thomas von Aquin (98) oder eine Schöpfungsordnung voraussetze (107). – I. zeigt mit Recht, daß eine geläuterte Anthropozentrik (im Gegensatz zu einem unreflektierten Anthropozentrismus einer bloß instrumentellen Vernunft) methodisch wie inhaltlich unhintergehbar ist (63, 72). Wird die Sonderstellung des Menschen als sittliches Subjekt im Blick auf die Evolution naturalistisch eingeebnet, gibt es keinen Grund, sich anders zu verhalten als die anderen Teile der Natur. Der Mensch kann sich dann aus seiner sittlichen Verantwortung davonstehlen (83, 300). Von einer Erneuerung naturrechtlichen Denkens hält I. nicht viel. So etwas wäre höchstens dann möglich, wenn es gelänge in der Natur als Ganzer oder doch in Teilen in ihr so etwas wie die Wirksamkeit von Zielen nachzuweisen. Eine Restauration der Teleologie sei uns aber durch die Naturwissenschaft verwehrt (72 f., 107). Wer so etwas versuche, gerate in essentialistisches Denken (110). Das führe nur zu Überzeugungskonflikten. Eine brauchbare Umweltethik aber müsse konsensfähig bleiben. Denn nur, wenn sie eine breite Zustimmung erfahre, könne sie überhaupt etwas bewegen. – I.s eigener Entwurf ist von Kant her inspiriert (16). Er nennt ihn „Ethos einer ökologisch orientierten Humanität" (63–73). Das Ethos werde zur Ethik (Handlungsanweisung), wenn es ergänzt werde durch eine umfassende Abschätzung der Folgen unseres Tuns und Lassens. Die Folgenabschätzung müsse alle Betroffenen berücksichtigen, zu denen nicht nur zukünftige Generationen gehören, sondern auch schmerzempfindliche Tiere und letztlich die ganze Natur. Die Berücksichtigung werde geleitet durch das Prinzip der Gerechtigkeit. Es beruhe nicht auf der Gleichheit der Betroffenen, sondern auf der Forderung nach Gleichbehandlung bei vergleichbaren Umständen und in abgestufter Dringlichkeit. Einfühlung (Empathie) belehre uns über die Schmerzfähigkeit höherer Tiere (warum nicht auch über Strebungen in der Ontogenese und über Bedürfnisse im Verhalten von Pflanzen und Tieren?), die Physiologie liefert uns Kriterien der Abstufung. Das „Ethos einer ökologisch orientierten Humanität" lasse sich unschwer in die Schöpfungsordnung integrieren, wie sie uns in der Offenbarung entgegentrete. So werde aus der konsensfähigen Umweltethik eine christliche (120 ff., auch 173 ff.).

Ist I.s Entwurf gelungen? Nicht ganz, wie mir scheint. Entwicklung und Begründung seines Entwurfes kommen entschieden zu kurz, jedenfalls für Leser, die keine Ethiker sind. Sein Entwurf ist zerrissen in zahllose Stellungnahmen zu anderen Meinungen.

Wo, bevorzugt am Ende von Kapiteln, seine eigene Position im Zusammenhang dargestellt wird, liest sie sich wie ein Programm oder wie eine Zusammenfassung, deren Begründung weiter oben oder weiter unten gesucht werden muß, wenn nicht gar in anderen Arbeiten des Autors (vgl. z. B. 63 f., 66, 68–73, 82, 92, 107–110, 203–207, 296 f.). Eine Handlungstheorie soll im Zusammenhang der Ethik Metaphysik ersetzen (190). Natur könne keine Sinnvorgaben liefern. Selbst die menschliche Natur (die nicht nur Vernunft und Freiheit umfaßt, sondern auch die Leiblichkeit) scheint von diesem Verdikt getroffen zu sein. Denn das Wesen des Menschen sei uns nicht vorgegeben, sondern aufgegeben (176, 192). Das Verhältnis von praktischer Vernunft und Natur des Menschen scheint mir ungeklärt zu sein (100 f., 206 f.). Allerdings ist zu beachten, wie I. Natur versteht: Natur, beschrieben in den Kategorien empirisch vorgehender Naturwissenschaft (86, 108). Illustrierende Beispiele sind eher selten. Vor allem hätte man gern einen „praktischen Syllogismus" durchgeführt gesehen, in dem kein unerlaubter Übergang vom Sein zum Sollen stattfindet (offenbar gibt es erlaubte Übergänge, 107). – An zwei aktuellen Problemen zeigt I., wie diese gemäß den Prinzipien seiner Ethik angegangen werden müssen. Das eine ist das Problem des Treibhauseffekts (73 ff.). Was der Autor zu sagen hat, ist sicher richtig, bleibt aber m. E. allzu sehr im Allgemeinen stecken. Der Leser, der erfahren möchte, was der Autor von seinem Ethos her konkret den Mitgliedern der reichen Minderheit für zumutbar hält, dürfte enttäuscht sein („wir können nicht wollen, daß alle Menschen unser Energieverbrauchsniveau anstreben"; sehr richtig, aber was folgt daraus für uns? 77). Das andere Beispiel betrifft die Gentechnik (110 ff.). Es überrascht kaum, daß I.s Konsequentialismus durchwegs zur Sanktionierung dessen führt, was bisher geschehen ist und nächstens geschehen wird. Es bestätigt sich, daß I.s Entwurf in der Tat konsensfähig ist. Zu befürchten ist, daß I. unsere Fähigkeit zu hinreichenden Folgenabschätzung überbewertet. Gibt es ein einziges Beispiel dafür, daß wir die entscheidender Folgen unseres Tuns rechtzeitig gesehen und deshalb unser Tun modifiziert haben? Zwar geschah nicht alles, was technisch möglich war (außer vielleicht auf dem Gebiet der Rüstung, der Großforschung und der Medizin), aber alles, was wirtschaftlich einen Gewinn versprach. Die Befürchtung, daß unsere Fähigkeit zur Folgenabschätzung zu gering sein könnte, scheint mir der geheime Grund zu sein, warum andere Ethiker nach einer Art Bremse unserer unersättlichen Verwertungstendenz suchen, die unabhängig ist von Folgenabschätzungen, z. B. so etwas wie Ehrfurcht vor den Geschöpfen (wovon im Kapitel über Gentechnik bezeichnenderweise mit keinem Wort die Rede ist). Die einzige Bremse, die I. zu kennen scheint, ist die Schmerzfähigkeit höherer Tiere. Daher kommen im Gentechnik-Kapitel auch die Pflanzen nicht vor, es sei denn implizit in der Natur im allgemeinen, die wir ja schonen sollen, nicht, weil sie einen Eigenwert hat, sondern weil sie naturale Voraussetzung von Freiheit und Sittlichkeit ist (95) und der Ast, auf dem wir alle sitzen und den wir aus klugem Eigennutz wie aus Solidarität mit den Kommenden nicht absägen sollen. – Eine von zwar unverzichtbaren, aber immer auch fragwürdigen Folgenabschätzungen unabhängige Bremse unseres Tuns wäre, wenn überhaupt, nur zu finden, wenn wenigstens die Lebewesen (keineswegs notwendigerweise „die" Natur) ihre eigenen Ziele verfolgten, somit Bedürfnisse und Interessen hätten, die wir, die einzigen Lebewesen, die die Zwecke anderer zu eigenen machen können (64), respektieren sollten, durchaus unter Anerkennung des Vorranges des Menschen und somit in abgestufter Dringlichkeit. Man könnte eine solche Bremse dadurch installieren (was I. für möglich und statthaft hält), daß wir den Lebewesen (fiktiv) Rechte zusprechen, obwohl wir wissen, daß sie keine haben (71, 88 f., 95). Sie wären Ausdruck unserer Verpflichtung nicht gegenüber der Natur, sondern uns gegenüber angesichts der Natur als einer der Bedingungen menschlicher Freiheit (89, 95). – Aber eben, die Naturwissenschaft verbietet jeden Versuch, in Lebewesen mehr zu sehen als komplexe Systeme. Ihr will I. folgen wegen der Konsensfähigkeit, obwohl er als methodenbewußter Philosoph genau weiß, daß die Naturwissenschaft unter der Einschränkung eines Postulates (Vor-Urteils) steht, dem Objektivitätspostulat. Aber darf ein Weltbild, das unter Ausschluß anderer ev. ebenfalls möglicher Methoden gewonnen wurde, derart verbindlich genommen werden?

Im letzten Kapitel versucht I. ungerechtfertigte Ansprüche bloß naturwissenschaft-

lich begründeter Weltbilder abzuwehren. Weder aus den Ergebnissen der Evolutionstheorie noch der Ökologie lassen sich Sinnvorgaben ableiten. Da es mindestens vier ganz verschiedene Deutungen der Natur oder (!) Evolution gebe, könne niemand daraus absolut gültige Verpflichtungen ablesen. Zudem lehnen alle vier Modelle jede Art von Teleologie ab. Warum? Nicht etwa, weil in allen vier Deutungen der Zufall ein zentraler Faktor ist, sondern weil alle vier nicht final, sondern kausal vorgehen, als ob (Wirk-)Kausalität Teleologie ausschlösse (281, 293, vgl. auch 297: Teleologie als rückwirkende Verursachung). Das gleiche Argument wird wiederholt bez. der Ökologie. Da es mindestens vier Konzeptionen von Ökologie gäbe, dürfte es aussichtslos sein, sichere Normen aus einer empirisch feststellbaren Natur ableiten zu wollen, höchstens hypothetische (286). Ohne Zweifel, nur, was I. unter Ökologie abhandelt, ist wiederum Evolution. Ökologie aber ist eine durchaus selbständige Wissenschaft, die Evolution logisch in keiner Weise voraussetzt, obwohl sie sich auch von der Evolution inspirieren läßt, da es sie nun einmal gibt. Richtig dagegen ist, daß das ökologische Gleichgewicht keine Norm liefert, da es sich nach jeder noch so großen Störung früher oder später von selbst einstellt, wenn auch auf ganz verschiedenem Niveau der Komplexität. Zuzustimmen ist, was I. kritisch zu den Ansprüchen der Soziobiologie und der evolutionären Ethik sagt. Sie beschreiben das faktische Verhalten von Tier und Mensch. Wenn die Soziobiologen daraus Normen ableiten, verlassen sie den Boden der kausalen Rekonstruktion (290). Zweifelhaft scheint mir I.s starke, ja ausschließliche Verknüpfung von Experiment (Laborwissenschaft im Gegensatz zu bloßer „Naturgeschichte") und Erwerb von Wissen um Gesetze und kausale Mechanismen. Das kommt seinem handlungstheoretischen Ansatz sehr entgegen (292). Es gibt aber naturwissenschaftliche Disziplinen, die mit ihrem Gegenstand keine Experimente anstellen können und trotzdem zu Gesetzen und Mechanismen gelangen (Astronomie, Kosmologie, Geologie, Makroevolution). Trotz aller Skepsis glaubt I. dennoch, daß das teleologische Naturverständnis, das auf der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden beruhe, erneuert werden sollte (warum auf einmal?), ohne die naturwissenschaftliche Methode über Bord zu werfen (297). Das ist in der Tat nicht nötig, wohl aber gewisse Interpretationen von Ergebnissen dieser Methode. I. stellt schließlich die unvermeidliche Frage, wie Schöpfung und Evolution zusammenhängen, was sie doch müssen, da sie sich auf die gleiche Realität beziehen (301). Wenn das der Fall ist, müßte sich doch aus der Evolution die Schöpfung und daraus der Schöpfer aufweisen lassen. I. will diese Möglichkeit nicht ausschließen, bleibt aber skeptisch (304). Er befürchtet, daß Gott dadurch (allzu) weltimmanent würde (304) und so unnötigerweise mit dem Theodizeeproblem (Grausamkeit in der Natur) belastet würde (42, 44). Wie bei der Sein-Sollen-Dichotomie betont I. die Unterschiede zwischen Natur und Schöpfung (303) und warnt (mit Recht) vor einer Identifizierung. Der letzte, rundum gelungene Abschnitt behandelt die christliche Umweltethik im Horizont der Eschatologie (304ff.).

P. Erbrich S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von *Hans Urs von Balthasar* (Christliche Meister 43). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 19991. 465 S.

Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Rüdiger Liwak/Siegfried Wagner.* Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 476 S.

Remele, Kurt, Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 24)). Münster: Aschendorff 1991. VIII/300 S.

Rössner, Maria Barbara, Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 130). Münster: Aschendorff 1991. XL/435 S.

Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen. Zum 65. Geburtstag von Hans Jorissen. Herausgegeben von *Reinhard Hoeps* und *Thomas Ruster* (Bonner Dogmatische Studien 10). Würzburg: Echter 1991. 286 S.

Sander, Hans-Joachim, Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß. A. N. Whiteheads Philosophie als Paradigma einer Fundamentaltheologie der Existenz (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 7). Frankfurt–Bern–New York–Paris: Lang 1991. 423 S.

Schlette, Heinz Robert, Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie. Aus Anlaß des 60. Geburtstages herausgegeben von *Johannes Brosseder u. a.* Frankfurt a. M.: Knecht 1991. 487 S.

Schori, Kurt, Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 370 S.

Schweizer, Herbert, Bedeutung. Grundzüge einer internationalistischen Semantik (Berner Reihe philosophischer Studien 13). Bern und Stuttgart: Haupt 1991. 261 S.

The Science and Theology of Information. Proceedings of the Third European Conference of Science and Theology, Geneva, March 29 to April 1, 1990. Edited by *Christoph Wassermann a. o.* (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 16). Genf: Labor et Fides 1992. 336 S.

Sicard, Patrice, Hugues de Saint-Victor et son École (Témoins de notre Histoire). Turnhout: Brepols 1991. 288 S.

Siller, Hermann Pius, Handbuch der Religionsdidaktik. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 360 S.

Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre. Herausgegeben von *Johannes Müller* und *Walter Kerber* (Quaestiones disputatae 136). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 232 S.

Swinburne, Richard, Revelation. From Metapher to Analogy. Oxford: Clarendon Press 1991. 236 S.

Thümmel, Hans Georg, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jh. (Das östliche Christentum NF 40). Würzburg: Augustinus Verlag 1991. 186 S.

Trepp, Leo, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 326 S.

Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Herausgegeben von *Raúl Fornet-Betancourt* (Theologie der Dritten Welt 16). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 208 S.

In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries. Herausgegeben von *Peter Neuner* und *Harald Wagner.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 408 S.

Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt 15). Herausgegeben von *Ludwig Bertsch S. J.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 216 S.

ThPh 68 (1993) 161–181

Krise und Metamorphose der Rationalität

Von Antonio Ponsetto S. J.

1. Krise und Kritik des Ganzheitsparadigmas

Das Krisenbewußtsein, von dem heute nicht nur die Philosophie erfaßt ist, sondern auch viele andere Bereiche der zeitgenössischen Kultur, kommt dadurch zustande, daß wir in einer Wirklichkeit leben, die in ihrer Unterschiedlichkeit nicht ausgeglichen werden kann. Dieses neue Bewußtsein stellt den Universalitätsanspruch des Denkens in Frage. Die grundlegende theoretische Struktur, die in diesem ‚Krisenbewußtsein' problematisch wird, ist somit die Kategorie der ‚Ganzheit', denn die Einstufung unserer Epoche als Krisenzeit setzt das Vorhandensein eines Universalisierungsvermögens des Denkens voraus, das in der Lage ist, die Ganzheit zu definieren, die jedoch in der modernen Rationalität nicht konkret werden kann.

Diese Unfähigkeit der modernen *ratio* äußert sich in erster Linie als ‚Wahrheitskrise'. Die Wahrheit tritt in der Tat nie ohne die Attribute Absolutheit, Unumstößlichkeit und Unableugbarkeit auf. Doch ein endliches, empirisches und historisch bedingtes Subjekt kann nicht die Fähigkeit haben, das Unbedingte, das Absolute, das Unumstößliche zu bestimmen. Es ist lediglich in der Lage, Begriffsbestimmungen zu leisten, die ihrerseits auch historisch bedingt und der endgültig-absoluten Wahrheit unfähig sind.

Die Wahrheitskrise ist somit auf die Auflösung der Ganzheit rückführbar. Ihrerseits hat die Philosophie das Wahre nie als Qualifizierung des Hier und Jetzt verstanden; denn die Wahrheit des Bestimmten, wird sie nicht mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung gesetzt, ist ohne Sinn. Zu sagen: „Dieses Blatt ist weiß" ist eine sinnlose Äußerung, wenn man erstens die Bedeutung von ‚Blatt' und ‚weiß' nicht kennt und zweitens den Sinn der logischen Operation nicht begreift, mit der das Wort ‚weiß' dem Wort ‚Blatt' zugeordnet wird. Das verweist notwendigerweise auf ein Vorverständnis von allgemeinen und universalen Regeln hin, deren Gültigkeit Bedingung für die Gültigkeit der Wahrheit des Hier und Jetzt ist.

Die Philosophie ist sich schon immer dieser Tatsache bewußt gewesen und hat in ihrer klassischen Tradition seit Platon das ‚Wahre' als Äußerung des ‚Wirklichen' verstanden, als Offenbarung seines allgemeinen Sinnes, seines νομος, seiner Prinzipien[1]. Das setzt jedoch abermals die

[1] Die eigentümliche Verbindung von Wahrem und Wirklichem in der altgriechischen Philosophie ist bekannt. Daraus folgt, daß das Moment der Wahrheit in der Voraussetzung der Gerechtigkeit, dem Wissen, was das wahre Recht ist, aufgenommen wird, und darüber hinaus zeigt sich, daß Wahrheit nicht nur theoretische Wahrheit sein kann. Hierzu vgl. u. a.

Allgemeinheit des Denkens voraus, d. h. seine Fähigkeit, das Besondere zu überwinden, die Bestimmungen untereinander zu verbinden, sie ‚darzulegen'. Allein eine Subjektivität, die der Ganzheit gewachsen ist, befähigt dazu, den Anforderungen der Selbstkonstituierung der Wahrheit nachzugehen. Doch weil das menschliche Subjekt an die historische Dimension gebunden ist, bleibt seine ‚Wahrheitstätigkeit' immer zeitlich und räumlich begrenzt, und so kann sich der Sinn der Wirklichkeit nie dem Menschen vollständig offenbaren, sondern bleibt verborgen, verschleiert, unerreichbar.

Jeder Anspruch einer ‚adäquaten', d. h. als Angleichung an die Idee des Wahren verstandene Wahrheit enthüllt sich damit als ideologisch oder utopisch, d. h. als Verschleierung der Grenze des erkennenden Subjekts und Verlangen nach nicht realisierbarer Wahrheit. Indem die zeitgenössische Philosophie wahrnimmt, daß die Totalitäts- und Absolutheitsansprüche schwinden müssen, die an die Philosophie lange Jahrhunderte hindurch gestellt wurden, geschieht eine Infragestellung der Prämissen, auf denen die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung ihren theoretischen Apparat selbst aufgebaut hat.

Im Selbstverständnis, welches die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte erlangte, hat sie sich seit den Zeiten Aristoteles' als „Wissenschaft vom Seienden im Ganzen als solchem und im Grunde" erklärt[2]. Als ‚Wissenschaft' wirkt sie auf einer Bewußtseinsebene, die Aristoteles, indem er sich hierbei die Lehre des Platon zu eigen macht, επιστέμε[3] nennt, welche das Moment ihrer Gestaltung im λογοσ hat. Mit diesem Begriff bezeichnet die griechische Philosophie seit Platon eine bestimmte Erkenntnisart, die der Erkenntnis des hic et nunc, der δόχα, gegenübergestellt ist und über sie hinausgeht. In diesem Rahmen begreift sich die Philosophie als Wissenschaft, die sich mit dem Sein auf der Ebene der επιστέμε beschäftigt, und gerade deshalb hat sie ihren Bezug auf das Zufällige der *doxa* vernachlässigt. Dazu berufen, die δόχα zu überwinden, hätte hingegen die επιστέμε das Verhältnis zu ihr aufrechterhalten müssen; denn nur in Bezugnahme auf sie erhält die ‚Überwindung', deren Ausdruck die επιστέμε ist, begründete Gültigkeit. Mit anderen Worten: Das philosophische Wissen kann seine Grundlegung nur im Aufrechterhalten des fortwährenden, unerschöpflichen und nicht eliminierbaren Verhältnisses zwischen Logos und Doxa finden.

Auf dieser Linie hätte sich das philosophische Denken bewegen müssen, um seiner inneren grundsätzlichen Struktur treu zu bleiben. Tatsächlich hat es jedoch in seiner geschichtlichen Entwicklung großenteils –

E. Tugendhat, Ti Kata Tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristoletischer Grundbegriffe, Freiburg i. Br. 1958.

[2] Metaph. E 1, 1026 a 31; K 4, 1061 b26.

[3] Platon, Kriton, 46 b; Aristoteles, De An. II, 5, 417 b 23; Anal. post. I, 31; für die Unterscheidung von Episteme und Doxa Eth. Nik. VI, 3, 1139 b 17.

besonders in den rationalistischen Systemen des 16. und 17. Jahrhunderts – sein relationales Wesen vergessen und sich immer mehr als Wissenschaft vom Sein durchgesetzt, das im λόγος sein Spiegelbild findet. Der Grund der Hervorhebung des Logos und des damit zusammenhängenden ‚logozentrischen'[4] Aufbaus des Denkens liegt, wie bereits angedeutet, in der Natur der επιστέμε selbst, die dazu Anlaß gibt. Dieser absolute Primat des Logos hat in Platon seinen äußersten und vollkommensten Ausdruck gefunden, insofern bei der platonischen Ideenlehre das Prädikat von ihm hypostasiert wird[5]. Der Verlust des grundlegenden Verhältnisses λόγος–δόχα zugunsten der einseitigen Aufwertung des λόγος hat den Weg des abendländischen Denkens bestimmt. Und da der Logos, losgelöst vom Verhältnis zur Doxa ein pures Produkt des menschlichen Geistes bleibt, kann eine auf dem ausschließlichen Primat des Logos basierende Kultur, den Menschen nur dahin führen, sich mit Descartes als ‚maître et possesseur de la nature' zu behaupten. Die Wissenschaft entwickelt sich also zum Herrschaftsinstrument eines Menschen, der seinerseits zum absoluten Bezugspunkt des Universums wird.

Eines der Ergebnisse der Entwicklung dieser Auffassung ist der ‚Nominalismus'; er erweist sich in der Tat als der Endpunkt der Genese eines auf das Subjekt gegründeten Denkens und zugleich als der Ausgangspunkt für die Entwicklung der modernen Kultur, die im ‚Ich-denke' Descartes' die zentrale Kategorie ihrer Struktur findet. Und eben mit dem Nominalismus offenbart, um es mit Nietzsche zu sagen, die abendländische Wissenschaft den ihr eigentümlichen Charakter, den „Willen zur Wahrheit"[6]; d. h. das, was im Bereich dieser logozentrischen und folglich subjektivistischen Betrachtungsweise der Wirklichkeit für wahr gehalten wird, hat seine Grundlage darin, daß man es als solches betrachten will[7]. Die Geschichte des abendländischen Rationalismus erweist sich damit als die dieses Übergriffs des Willens, wobei der Gebrauch der Kategorie ‚Wahrheit' nur dazu dient, dem Willen zur Wahrheit, der sich als solcher nicht kundtun will, eine größere Würde zu verleihen, einen Anschein von ‚Objektivität'.

Die Welt, die aus dieser Logik hervorgeht, kann deshalb nicht die ‚wirkliche Welt' sein, sondern nur das Produkt des Willens bezüglich dieser Welt, das Produkt des Verlangens, in einer durch Schemata geordneten Welt zu leben, die klar sind und von dem unbezähmbaren Impuls

---

[4] Über den abendländischen ‚Logozentrismus' und seine kritische Betrachtung vgl. *H. G. Gadamer*, Destruktion und Dekonstruktion, in: Gesammelte Werke 2 (Hermeneutik II), Tübingen 1986, 361-372.

[5] Über Aristoteles' Polemik gegen Platons Ideenlehre, Metaph. I, 9; XIII, 4–5.

[6] *F. Nietzsche*, Die Fröhliche Wissenschaft, in: Sämtliche Werke, Stuttgart 1965, 238.

[7] Der Wille zur Wahrheit bedeutet nach Nietzsche, daß alles verwandelt wird in Menschen-Denkbares. Vgl. hierzu *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, in: Ges. Werke, Stuttgart 1964, 91.

gelenkt werden, eine solche Welt zur Verfügung zu haben. Der grundlegende Wille ist also kein anderer als der „Wille zur Macht“[8].

Bei Heidegger trifft diese Bezeichnung die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik[9]. Das Erfordernis der absoluten Grundlegung des zum Objekt reduzierten Seins im Logos und damit in der Subjektivität ist nichts anderes als der Ausdruck der Herrschaft über die Welt. Und in der Tat läuft die metaphysische Strukturierung des Denkens auf die Technik hinaus, die sowohl Vervollständigung als auch Offenbarung des der abendländischen Philosophie immanenten Telos ist: die Verfügungsgewalt über das Gegebene. Die Grundlegung des Seins im Logos drückt unser Bedürfnis aus, sich uns seiner zu versichern, nach unserem Willen über es zu verfügen; denn auf diese Weise verliert es seinen Fremdheitscharakter und fällt unter die absolute Macht unserer Grundlegungsansprüche.

Aber diese ‚Rationalisierung‘ des Wirklichen hat sich in den Maßen vertan: indem sich die Subjektivität für absolut hielt, glaubte sie schließlich in der Lage zu sein, die Wirklichkeit absolut begründen und beherrschen zu können. Hingegen bleibt die Macht des Subjekts immer endlich und begrenzt, und infolgedessen wird es ihr, solange sie darin fortfährt, von Totalität und Unbedingtheit zu sprechen, nie gelingen, die Wirklichkeit unter ihre Herrschaft zu bringen. Da jedoch der ‚Wille zur Macht‘ die tragende Achse des Denkens bleibt, wird das von einer sich auf das Subjekt stützenden Kultur hervorgebrachte Resultat eine konfliktgeladene, zerspaltene, gegensätzliche Wirklichkeit sein, die letzten Endes die Orientierungslosigkeit des Menschen und seinen Sinnverlust bewirkt.

Unter dieser Rücksicht könnte es nur der Technik gelingen, den metaphysischen Traum der Kontrolle über die Welt zu verwirklichen – wie man bei weiterer Lektüre dieser Arbeit erkennen wird –, und das, weil sie den empirischen Charakter und die Bedingtheit des Subjekts in seinem Sich-in-Verhältnis-Setzen zur Wirklichkeit berücksichtigt. Jedoch erweist sich diese Kontrolle, die von der Technik gewährleistet wird, als rein operativ und von den Erfordernissen der ‚Zweckrationalität‘ gelenkt und deshalb nicht in der Lage, einer solchen Kontrolle einen Sinn zu verleihen, der über die augenblickliche Motivation der Erreichung des betreffenden Zwecks hinausginge.

Das Erfordernis der Suche nach einer Grundlage entspricht hingegen der Notwendigkeit, nicht der Beliebigkeit der momentanen und vergänglichen Betrachtungsweisen der Wirklichkeit ausgeliefert zu sein; es handelt sich deshalb darum, einen umfassenden, orientierunggebenden Sinn durch die vielfältigen Dimensionen hindurch zu finden, in denen sich das

[8] *F. Nietzsche*, Der Wille zur Macht, in: Ges. Werke, Stuttgart 1964. Vgl. auch von ihm ‚Jenseits von Gut und Böse‘, ebd., 95, 309, 408.

[9] *M. Heidegger*, Der europäische Nihilismus, in: Nietzsche, Bd. II, Pfullingen 1961.

Leben bewegt. Der Erwerb eines Orientierungssinnes durch die Technik erweist sich als sehr labil und prekär und fortlaufenden Bedeutungsumwälzungen ausgesetzt, gerade weil dabei eine philosophische Grundlegung fehlt. Außerdem ist die Technik Ausdruck der Macht und der Herrschaft des Menschen über die Welt, und so bleibt sie – wie im folgenden gezeigt werden soll – auf dasselbe Ziel ausgerichtet, worauf auch der Rationalismus ausgerichtet war. Wenn also auf der einen Seite die Krise der philosophischen Ratio durch das Bloßlegen der Grenzen des Logos die Bedeutung der Technik hervorhebt, überwindet die Technik auf der anderen Seite die Ansprüche des Rationalismus nicht. Denn sie schaltet die Struktur nicht aus, auf der sich der Rationalismus aufgebaut hat; vielmehr setzt sie die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt voraus und akzeptiert sie, auch wenn dies jetzt nicht mehr zur Hervorhebung des Subjekts, sondern zu der des Objekts führt. Somit ist die Technik nicht in der Lage, der Ratio die Möglichkeit zu gewähren, ihre ursprüngliche relationale Struktur zurückzuerlangen und infolgedessen eine realitätsgerechte Orientierung zu gewährleisten. Die Kritik an dem Primat der Subjektivität erweist sich daher als einseitig und unzureichend, wenn sie nicht zugleich von der Kritik am Anspruch des Objektivismus begleitet wird.

2. Das Entstehen neuer Rationalitätsparadigmen

Im Bewußtsein dieses Engpasses, in den die abendländische Rationalität geraten ist, hat sich in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe kritischer Betrachtungen der modernen Rationalität entwickelt. Es handelt sich um eine breite und ausdifferenzierte Reflexion über die abendländische Moderne, über ihre kulturelle Selbstdarstellung, über ihre geschichtliche Entwicklung, über die Wissens- und Rationalitätsidee, welche sie herbeigeführt hat und deren bemerkenswertestes Manifest die berühmte ‚Antwort' Kants auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?' ist[10].

Diese kritische Reflexion hat zu differenzierten Resultaten geführt: bei den einen ist das Bewußtsein gewachsen, daß die *ratio moderna* sich im Sinne einer wissenschaftlich-technischen Rationalität entwickelt hat, und so wird die Überwindung dieser Einseitigkeit gefordert, ohne aber auf den Rationalisierungsprozeß der Moderne zu verzichten; denn gerade durch den vollständigen Vollzug aller der Vernunft eingeborenen Poten-

[10] Vgl. *J. F. Lyotard,* La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Editions de Minuit, Paris 1979; *J. Habermas,* Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (1980), nun in: *J. Habermas,* Kleine politische Schriften (I–IV), Frankfurt a. M. 1981, 444–464; *K.-H. Bohrer* (Hrsg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M. 1983; *R. Munch,* Die Struktur der Moderne, Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1984; *A. Wellmer,* Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1985; *J. Habermas,* Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985; *G. Vattimo,* La fine della modernità, Milano 1985.

tialitäten, die jedoch bis jetzt sich nicht entfalten konnten, wird die *ratio* ihre Authentizität erreichen. Bei den anderen hingegen hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß die Moderne und damit ineins die Rationalitätsidee, die sie hervorgerufen hat, nicht als unvollendetes Projekt, sondern als totales Scheitern zu bewerten ist; und infolgedessen wird eine radikale Ablösung von diesem Rationalitätsmodell notwendig, damit die Ansprüche der Rationalität als solcher sich in die Tat umsetzen.

Was aus diesen beiden entgegengesetzten Einstellungen zur Moderne hervorsticht, ist die Überzeugung, daß sie sich in einer Krise befindet, deren auffallendstes Kennzeichen die Untauglichkeit der Rationalität ist, wie sie sich in der Moderne herausgebildet hat, nicht nur Ziele und Werte zu begründen, sondern auch eine gesamte Weltanschauung zu entwikkeln, wonach sich das Denken und Handeln des Menschen orientieren können. Das Bedürfnis, die Richtungslosigkeit zu überwinden, hat dazu geführt, zahlreiche Umdeutungen von Rationalität zu erarbeiten, und dadurch sind derart grundlegende Varianten in deren Konzeption eingegangen, daß sie kaum ihrer ursprünglichen Form gleich geblieben ist. Aus der Krisis der modernen Rationalität sind also ihre Metamorphosen entstanden.

Ist es demnach noch möglich, die verschiedenartigen Rationalitätsauffassungen, welche aus der Kritik an der modernen Rationalität entspringen, unter einem zusammenfassenden Gesichtspunkt zu subsumieren, und anhand dessen die ausdifferenzierten Konstellationen des Wissens aufzufassen? Ist es noch möglich, sich innerhalb des Labyrinths der unterschiedlichen Rationalitätsmodelle zu orientieren?

Zur Beantwortung dieser Frage erweist sich zunächst die Erläuterung einiger der einflußreichsten und bedeutsamsten Theorien erforderlich, die im Rahmen der Kritik der Moderne den Zugang zum Paradigmawechsel erlauben, wodurch sich die heutige Rationalität kennzeichnet und ihre Selbstdarstellung kundtut.

3. Polarität zwischen ‚einschließender' und ‚ausschließender' Kritik in der modernen Rationalitätsdebatte

In bezug auf den Zusammenhang von Krisis der Moderne und Krise der Ratio möchte ich einleitend drei Ansatzpunkte vergegenwärtigen, auf die jeweils die drei für die erste Hälfte dieses Jahrhunderts maßgebenden Rationalitätsmodelle sich stützen, indem sie eine Orientierungsmöglichkeit innerhalb der *ratio moderna* zu erarbeiten versuchen. Im Rahmen der Umgestaltungen, welche die veränderte Auffassung der Rationalität in der Moderne kennzeichnen, tritt nämlich das Zerfallen des Einheitsparadigmas zugunsten des Vielheits- und Verschiedenheitsparadigmas besonders hervor. In engem Zusammenhang damit steht diejenige Denkart, die mit einem eindrucksvollen Terminus als ‚neue Undurchsichtigkeit' be-

zeichnet wird. Innerhalb der Moderne und des von ihr hervorgerufenen Rationalitätsideals erweisen sich diese Umgestaltungsprozesse als in einer kritischen Einstellung ausschließender und einschließender Art verwurzelt, so daß es zu einem Spannungsprozeß zwischen zwei Rationalitätsmodelle kommt. ‚Ausschließende' und ‚einschließende' Kritik der modernen Ratio bilden also die zwei Pole, zwischen denen die Dialektik der Moderne schwankt.[11]

Sowohl die drei großen kritischen Auffassungen der Moderne der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, d.h. die Webersche, die neo-marxistische und die Heideggersch-Nietzschesche, wie auch die drei heute auftauchenden kritischen Einstellungen, nämlich die Systemtheorie, die Theorie des kommunikativen Handels und das postmetaphysische Denken, die jedoch immer noch auf die ersteren bezogen bleiben, lassen sich nämlich auf die oben erwähnten Pole zurückführen.

Versucht man nun die zwei ersten Umgestaltungen der Rationalität näher zu bestimmen, welche im ersten Punkt angegeben wurden, bekundet sich die erste, die als Zerfallen des Einheitsparadigmas zugunsten des Vielheitsparadigmas bezeichnet wurde, in dem gegenwärtig verbreiteten Gefühl des Zerbrechens der monologischen und monolithischen Ordnung der klassischen Ratio, statt deren sich die Polymorphie und die Polydimensionalität durchsetzen; aus dem Zerfallen der hierarchisch-pyramidalen Konstruktionen etablieren sich rein paralogische Strukturen. Es handelt sich also um die Entstehung einer Pluralität von Modellen und inhomogener Rationalitätsparadigmen, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen, sondern ausschließlich wegen der Spezifität ihres jeweiligen phänomenalen Anwendungsfeldes miteinander verbunden bleiben, und allein daher entnehmen sie ihre Geltung und ihr Sinnfundament. Diese ganze Situation hat F. Lyotard unter dem Ausspruch ‚la fin des grandes narrations' zusammengefaßt, womit auf das Zerfallen der einheitstiftenden Systeme der Moderne – wie z.B. die Selbständigkeit der Vernunft in der Aufklärung, die Teleologie des Geistes bei dem Deutschen Idealismus, die Sinnhermeneutik des Historismus – hingewiesen wird; denn an deren Stelle, d.h. an die Stelle der Wohlgeformtheit, der Beständigkeit und der Einheit, treten das Ungeformte, das Unbeständige und das Vielfältige[12]. Dies alles wird aber nicht als Verlust der Werte und als Sinnkrise betrachtet, sondern als Aufkommen von etwas Positivem begrüßt, wobei sich der Paradigmawechsel und der Übergang von der Moderne zur Postmoderne verwirklicht.

Die andere angedeutete Umgestaltung der Rationalität ist die der ‚neuen Undurchsichtigkeit'. Mit diesem Ausdruck wird diejenige Einstel-

[11] Diesen Zusammenhang hat *F. Volpi* überzeugend dargestellt in: Metamorfosi Dalla verità al senso della verità, Bari 1986, 169–190.

[12] Vgl. *Lyotard* (Anm. 10); *W. Welsch*, Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger, in: PhJ 92 (1985) 116–22.

lung gekennzeichnet, die abgekoppelt von der Einheitlichkeit des Denkens, sich auf Nietzsches und Heideggers Kritik der Metaphysik und der Subjektivität beruft. Angesichts des Ordnungs- und Paradigmaverfalls wird also systematisch eine auf die Methode des Verdachts gebaute Analyse durchgeführt (unternommen), die sich auf den unsondierten und trüben Umfang der in allen Ordnungen bzw. Paradigmen ungedacht und unerklärt übrigbleibenden Dimensionen bezieht und versucht, aus den nicht völlig auf rationaler Ebene erklärbaren Realitäten, wie z. B. der Kunst, dem Mythos und dem Politischen, Sinnesverflechtungen dionysisch hervorzurufen, die den rational gewonnenen Sinn der Wirklichkeit ersetzen und zur Anerkennung der Abwesenheit jeglicher festen Ordnungen und Paradigmen führen.

Ihrer Struktur nach erweist sich diese dekonstruktive Unternehmung als der Auffassung des Unbewußten bei Freud ähnlich, insofern er hierin die ursprüngliche und grundlegende Motivation des bewußten Handelns des Individuums findet. Sie nähert sich auch Nietzsches genealogischer Dekonstruktion der Moral und Heideggers Kritik an der Metaphysik durch das in ihr ungesagt Bleibende. Die Dekonstruktion, welche in der ‚neuen Undurchsichtigkeit' zustande kommt, erweist sich also allen denjenigen Hermeneutiken verwandt, die sich auf die These stützen, daß alle historisch und gesellschaftlich von den verschiedenen kulturellen Semantiken – Religion, Mythos, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Moral, Politik – vollbrachten Deutungen (Sinne) nicht adäquat das wiedergeben, worüber sie reden. Sie weisen deshalb auf einen ungesagten und ursprünglichen Sinn zurück, der das Fundament und die Grundlage der Wahrheit ihres Sagens und ihres Deutens bildet. Im Rahmen dieser ‚neuen Undurchsichtigkeit', die von der aus Nietzsche stammenden und durch Heidegger radikalisierten nihilistischen Haltung geprägt ist, werden dieses Ungesagte und dieses Ursprüngliche nicht zum Ort einer urwüchsigen Durchsichtigkeit und Wahrheit, auf die sich die einzelnen Wahrheiten der jeweiligen Semantiken stützen, sondern vielmehr zum Ort der Abwesenheit aller Wahrheit. Indem die von den verschiedenen Kultursemantiken hervorgebrachten Wahrheiten – vor allem die Ideologien und die „grandes narrations" mit ihren jeweiligen kulturellen Modellen – sich auf diese Abwesenheit zurückführen lassen, werden sie ihres Wahrheitsinhalts entleert. Heiliges und Profanes, Gutes und Böses, Recht und Unrecht verlieren an Bedeutung: die geschlossenen Konstruktionen der verschiedenen Orthodoxien werden somit dekonstruiert und abgerissen, und dies ist vielleicht als positiv zu bewerten.

Wenn man sich nun nach den Wurzeln der oben skizzierten Transformation im Selbstverständnis der Ratio fragt, soll die Antwort in der Polarität zwischen einschließender und ausschließender Kritik gesucht werden, auf die am Anfang dieser Ausführungen hingedeutet wurde. Die Haltung der Einschließung und die der Ausschließung bekunden die

zwei Extreme, innerhalb deren sich die möglichen Verständnisse der Moderne und damit ineins des aus ihr hervorkommenden Rationalitätsbegriffs bewegen. Eine Einschließung findet statt, wenn das Verständnis der Modernität und die Kritik ihrer eventuellen Einseitigkeiten sich nicht zu einer Ablehnung in toto, sondern vielmehr zu einem Versuch entwikkeln, die pathologischen Verformungen der Moderne auszulegen und ihren Grund zu entdecken, damit durch die Erfindung angemessener Therapien und emanzipatorischer Strategien die Rationalität nach den in ihr eingeborenen Möglichkeiten sich entfalten kann. Man spricht hingegen von Ausschließung in bezug auf die Modernität, wenn diese als radikale Krankheit und verfehltes Projekt aufgefaßt wird, aus dem endgültig Abschied zu nehmen ist; ein derartiger Abschied kann entweder in der romantisch-konservativen Form des Rückgangs auf das Ursprüngliche oder in der postmodernen Forderung nach Alternativen und nach etwas Verschiedenem geschehen.

Als Muster und Bezugspunkt für die Einschließung und die Ausschließung erweisen sich zwei paradigmatische Modernitätsauffassungen, in denen zugleich die zwei gewichtigsten und maßgebendsten Kritiken der modernen Rationalitätsidee ihren Ausdruck finden, nämlich die von Hegel und die von Nietzsche. Bei Hegel vollzieht sich eine einschließende Kritik in dem Sinne, daß er die Einseitigkeit der modernen aufklärerischen Ratio in Frage stellt, deren Paradigma der Verstand ist, und sie in eine höhere Erkenntnisform einbezieht, nämlich in die dialektische, deren Paradigma die Vernunft ist. Bei Nietzsche vollzieht sich hingegen eine ausschließende Kritik in dem Sinne, daß er beabsichtigt, die Unberechtigtheit aller Geltungsansprüche der Ratio bloßzulegen und damit ineins die höchsten Werte der Tradition im Rahmen des Wissens (Wahrheit), der Moral (Gut und Böse) und der Religion (Gott) aufzuheben; und das nicht mit dem Vorhaben, diese Werte zu vervollkommnen, sondern um sie im Namen des Anderen bzw. desjenigen ursprünglichen Grundprinzips endgültig abzuschaffen, das sich im Werden und im Leben äußert.

Einschließung und Ausschließung gelten auch in unserem Jahrhundert als die zwei paradigmatisch kritischen Haltungen, nach denen die vielfältigen Modernitätsverständnisse und die damit zusammenhängende Rationalitätsidee ausgerichtet sind. Man kann also sagen, daß in diesem Jahrhundert sich eine besondere Bewußtheit der Verbindung von Krise der Rationalität und Krise der Moderne durchsetzte, die sich zum Aufblühen einer Vielfalt von Versuchen zur Lösung dieser Krise entwickelt hat[13].

[13] Von den vielen Veröffentlichungen, wobei sich das Krisisbewußtsein der Ratio moderna in dieser Zeit bekundet, seien die folgenden erwähnt: *R. Pannwitz,* Die Krisis der europäischen Kultur, 1917; *O. Spengler,* Der Untergang des Abendlandes, 1918–1922, und, Der Mensch und die Technik, 1931; *L. Klages,* Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde.,

4. Die kritische Rationalitätsbetrachtung in den drei Hauptströmen der Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Abgesehen von ihrer Vielfalt und Ausdifferenziertheit lassen sich diese Theorien auf drei große und maßgebende Richtungslinien reduzieren und unter diesen einordnen: auf die von Max Weber, auf die neomarxistische und auf die von Heidegger.

In seiner Bildungsanalyse der bürgerlichen Gesellschaft erblickt Max Weber das Sich-Verwirklichen eines Rationalisierungsprozesses, dessen zwei Haupttriebkräfte die nach dem berechenbaren Währungssystem organisierte Wirtschaft und der auf die Bürokratie und auf das Recht aufgebaute staatliche Verwaltungsapparat sind[14]. Ein derartiger Rationalisierungsprozeß bewirkt die Loslösung von allen bindenden und einheitsstiftenden Weltanschauungen, und dies führt zur Segmentierung der Realitätsauffassung in ausdifferenzierte Bereiche, die idealtypisch sich als Wissenschafts-, Kunst- und Ethikbereich schematisieren lassen. Die Weltzersplitterung in Sonderwelten läßt sich nur von einer Rationalität interpretieren, die dieselbe Segmentierung der Realität in sich widerspiegelt, auf die sie gerichtet ist. Weber nennt sie ‚Zweckrationalität', weil sie von jedem ganzheitlichen Weltbild und somit auch von der Sinnhaftigkeit ihrer Resultate in bezug auf das Leben im Ganzen absieht. Allein auf den Erfolg ihrer Unternehmungen gemäß der spezifischen Logiken der von ihr interpretierten Sonderwelten ausgerichtet, erweist sich diese Rationalität als eine ‚instrumentelle', die sich ausschließlich vor der Konsequentialität ihres Verfahrens und vor der ihren jeweiligen Objekten innewohnenden Logik verantwortet (Verantwortungs- und Gesinnungsethik), und so verhält sie sich ethisch neutral gegenüber den von ihr zustande gebrachten Inhalten. Statt dem Menschen die Orientierung innerhalb der gesamten Wirklichkeit zu ermöglichen, vollbringt diese Rationalität einen Polytheismus der Werte, dessen Wahl nicht in objektiven Maßstäben verankert ist, sondern allein im Entschluß des Willens, was zum Dezisionismus und zum Relativismus führt.

Was die Kritik an der Moderne im Rahmen des Neomarxismus bzw. des abendländischen Marxismus betrifft, tritt sie als Kritik der kapitalistischen Entwicklung auf, d. h. als Kritik derjenigen ökonomischen Produktions- und sozialen Organisationsformen, die zu den Pathologien der

1919–32; *Th. Lessing*, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 1919; *L. Ziegler*, Der europäische Geist, 1929, *J. Huizinga*, Im Schatten von morgen, 1935; *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, und Philosophische Weltanschauung, 1929; *K. Jaspers*, Die geistige Situation der Zeit, 1931; *E. Husserl*, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, 1934–1937. Auch wenn nach dem Krieg erschienen, ist in diesem Zusammenhang auch das Buch von *R. Guardini* ‚Das Ende der Neuzeit' (1950) nennenswert.

[14] *M. Weber*, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904); Wissenschaft als Beruf (1919), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1922).

modernen industriellen Massengesellschaft geführt haben. Im Rahmen dieses Bereichs tauchen verschieden artikulierte Positionen auf. Zunächst die Kritik der Moderne als Kritik der Verdinglichung. Da die entfremdeten Arbeits- und Lebensbedingungen als Konsequenzen der kapitalistischen Entwicklung interpretiert werden, folgt daraus, daß die Überwindung der Verdinglichung nur durch einen revolutionären Emanzipationsprozeß zustande kommen kann, wobei das Proletariat als einzig berechtigtes Subjekt betrachtet wird. Diese These, die in der Wiederaufwertung der Dialektik und Philosophiegeschichte Hegels ihren Ausgangspunkt hat, wird vor allem von G. Lukács[15] und mit Nuancierungen von Karl Korsch[16] und vom jungen Ernst Bloch vertreten[17].

Neomarxistischer Herkunft ist auch die Kritik der Moderne, die sich unter der Devise der Dialektik der Aufklärung entwickelt hat. Dabei wird die moderne Menschenverdinglichung nicht hauptsächlich als Konsequenz des ökonomischen kapitalistischen Prozesses betrachtet, sondern auf die durchdringenden Ansprüche des rationalistischen Projekts der Herrschaft des Menschen über die Natur zurückgeführt, welche durch die Logik der Aufklärung ihre Legitimation erhalten. Die listige Vernunft des Odysseus, die die Naturmächte in ihre Zwecke fügt, verkörpert den Mythos der Aufklärung, und dabei erreicht die instrumentelle Rationalität des Abendlandes ihre Identität. Die Verwirklichung dieses Mythos verwandelt aber die moderne Industriegesellschaft in eine Massengesellschaft. Wie bekannt, wurde diese These im Rahmen der Frankfurter Schule entwickelt, vor allem von M. Horkheimer und Th. W. Adorno[18]. Aufgrund dieser ihrer Analyse wird dann die Emanzipation nur möglich entweder durch eine bewußte revolutionäre Praxis oder durch die Hervorhebung von neuen Ansprüchen, die sich denen der Rationalität des Identischen als entgegengesetzt erweisen. Denn es ist gerade diese Rationalität, die in all den Bedingungen gründet, aus denen die Entfremdung und die Pathologien der Moderne erwachsen können.

Aus diesen Prämissen gelangen dann Horkheimer und Adorno besonders in der letzten Phase ihres Gedankengangs zu der Überzeugung, daß die Überwindung der Entfremdung nur möglich wird, wenn der Mensch sich von der aufklärerischen Rationalität loslöst, und deshalb bemühen sie sich, die Vorbedingungen für den Ausgang von diesem Rationalitätsmodell zu entdecken. Horkheimer findet sie in dem Rekurs auf das Ganz-Andere, Adorno hingegen in der Verleugnung der Identität und

---

[15] *G. Lukács,* Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923; Die Zerstörung der Vernunft, 1952.

[16] *K. Korsch,* Marxismus und Philosophie, 1923.

[17] *E. Bloch,* Geist der Utopie, 1918.

[18] *M. Horkheimer – Th. W. Adorno,* Dialektik der Aufklärung, 1944; *M. Horkheimer,* Eclipse of reason, 1947.

des Identischen (negative Dialektik) und in der Erfahrung des kathartischen Potentials der Kunst (Mimesis).

Immer noch im Rahmen des Marxismus hat sich eine dritte Perspektive der Kritik der Moderne ausgebildet, die unter Berufung auf die Psychoanalyse die Emanzipation in der Kritik an der bürgerlichen Unterdrückung sucht, diese verstanden als Unterdrückung des Lustprinzips und als methodische Verneinung der Libido. Deshalb erhebt sich die Forderung, das Realitätsprinzip durch das Lustprinzip zu ersetzen und somit das unterdrückte Potential der Sinnlichkeit zu befreien. Die bedeutsamsten und bekanntesten Vertreter dieser These sind Herbert Marcuse[19] und, wenn auch auf andere Weise, Erich Fromm[20].

Von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus hat schließlich Heidegger seine Kritik der Moderne erarbeitet. Sie hat die Form einer radikalen Infragestellung der abendländischen Metaphysik erhalten. Abgefaßt zunächst schon in den zwanziger Jahren als „Zerstörung" der traditionellen Ontologie, wird sie später von ihm radikalisiert in der Phase seines Gedankengangs, die der sogenannten „Kehre" folgt[21]. Die Metaphysik, die von ihm als Geschichte der Seinsvergessenheit interpretiert wird – d. h. der Vergessenheit derjenigen Dimension, die sich der Machenschaft des Menschen entzieht –, wirft das Dasein in die Arme des Seienden, dieses verstanden als Zuhandenes, und bringt somit eine zweifache Vergessenheit hervor, nämlich die Vergessenheit des Seins und die Vergessenheit dieser Vergessenheit selbst. Mit der Entstehung der Metapyhsik setzt sich deshalb das Prinzip der Subjektivität durch und damit ineins ist der Weg bereitet für die Beherrschung des Seienden durch den Menschen. Ausgangspunkt dieses Prozesses ist die griechische Metaphysik, die ihre Wurzel in der Philosophie Platons hat, und sich bis in die moderne Technik entfaltet, worin dieser Prozeß seine Vollendung erreicht. Sich auf Nietzsche berufend, bekräftigt deshalb Heidegger in dieser Epoche der verschwundenen Götter die Notwendigkeit einer heroischen Haltung, nämlich der Gelassenheit, die allein imstande ist, in der Leere und in dem Wirbel des Nihilismus die Ausgeglichenheit zu bewahren. Die Modelle dieser neuen Einstellung findet er bei den Philosophen, die vor der Entstehung der abendländischen Ratio ihr Denken formuliert haben, also bei den Vorsokratikern, oder bei denen, die schon der neu kommenden Epoche zuvorkommen, wie z. B. die dämmerige Dichtung Hölderlins.

---

[19] *H. Marcuse,* Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud, Boston 1955; One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston 1964.

[20] *E. Fromm,* The Sane Society, New York 1955; To Have or to Be?, New York 1976.

[21] *M. Heidegger,* Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947; Holzwege, Frankfurt 1950; Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953; Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954; Was heißt Denken?, Pfullingen 1954; Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959; Nietzsche (2 Bde., Pfullingen 1961); Wegmarken, Frankfurt 1967.

Sich von den Bindungen der Ratio loslösend, beansprucht Heidegger, eine Denkart aufzufinden, die, insofern sie in der Nähe der Dichtung verweilt, ‚dichterisches Denken', und insofern sie die vergessene Dimension des Seins ins Gedächtnis ruft, ‚erinnerndes Denken' genannt wird.

5. Rationalitätskritik in den jüngsten philosophischen Strömungen

Aus diesen drei Auffassungen der Modernitätskritik, die vor allem in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen und letztlich in dem Jahrzehnt nach 1968 den Höhepunkt ihres Einflusses erreichten, haben sich heute, d. h. in diesen letzten zwanzig Jahren, drei weitere Betrachtungsweisen der Moderne und ihrer Krise entwickelt, wobei sich leicht die Metamorphosen der drei obenerwähnten Modernitätsauffassungen erkennen lassen.

Die soziologische Erbschaft Webers ist in die Systemtheorie zunächst von Talcott Parsons und schließlich von Niklas Luhmann hineingeflossen[22]. Im Werk Webers stellt sich eine derartige Rekonstruktion der Moderne heraus, die den unausweichlichen Bezugspunkt für deren Verständnis bildet. Ausgehend von der Gesamtanalyse der Gesellschaft, versucht die Systemtheorie Luhmanns, die in der Soziologie angewandten philosophischen Kategorien der Tradition ihres Sinninhaltes zu entleeren, weil in diesen sich immer noch eine einheitliche Weltanschauung widerspiegelt, und zugleich den problematischen Fragen der Werthaftigkeit und der dialektischen oder positivistischen Methode zu entgehen. Sich die Analyseinstrumente aneignend, welche die Biologen und die Neurologen (L. von Bertalanffy, F. G. Varela, H. R. Maturana) im Anschluß an die Systemtheorie entwickelt haben, erfaßt Luhmann die Gesellschaft von dem archimedischen Punkt seiner ganzen Theorie aus, nämlich von der „Selbstreferenz", weil sie die Möglichkeit darbietet, über jedes geschlossene System hinaus zu gehen. Die Gesellschaft wird somit begriffen als ein Zusammenhang von Systemen, wobei jedes von diesen mit einer zweifachen Selbstreferenz ausgestattet ist, nämlich mit der Selbstregulierung bezüglich seiner Struktur und mit der Selbstreproduktion bezüglich seiner Teile, und infolgedessen ist jedes System in der Lage, die Komplexität der Umwelt zu reduzieren, mit der es in Beziehung steht. Die Luhmannsche Beschreibung der Gesellschaft in den vier gesellschaftlichen Subsystemen der Wahrheit, der Macht, des Geldes und der Liebe artikuliert, tilgt demnach alle Kategorien bzw. Sinnkonstellationen, die zur Entstehung der ichzentrierten Welt beigetragen haben. Sie sollen ausschließlich als kulturelle Semantiken gelten, d. h. als Modalitäten, durch welche die intuitive Repräsentation der jeweiligen Systemstrukturen hervorgerufen wird. Die Kategorien ‚Mensch', ‚Individuum',

[22] *N. Luhmann*, Soziologische Aufklärung, Opladen 1970; Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt 1973; Gesellschaftsstruktur und Semantik, 2 Bde., Frankfurt 1980–81.

‚Person' usw. sind für Luhmann nur verschiedenartige Vorstellungsweisen dessen, was als „psychisches System" bezeichnet wird. Auf diese Weise werden die objektive Rationalität der klassischen Philosophie und die instrumentelle Rationalität der Moderne auf eine funktionalistisch-systematische Rationalität zurückgeführt, die sich als vollkommen durchsichtig und neutral erweist.

Die Kritik der bürgerlichen Rationalität, welche vom Neomarxismus und insbesondere im Rahmen der Frankfurter Schule sich entwickelt hat, wurde von der „Theorie der kommunikativen Vernunft" Jürgen Habermas' aufgenommen[23], erweitert und gründlich umgestaltet. Nach einer anfänglichen Zustimmung zu der dialektischen Auffassung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, wobei er in dem Positivismusstreit der sechziger Jahre in Auseinandersetzung mit Popper und Albert eine dialektische Auffassung der soziologischen Analyse vertrat, hat Habermas allmählich einen Paradigmawechsel in die kritische Theorie der Gesellschaft eingeführt. Insofern sie sich als veraltet und für ein geeignetes Verständnis der Gesellschaftskomplexität als unangemessen erwiesen hat, wurde die Dialektik nach und nach von Habermas beiseite geschoben zugunsten derjenigen Analyseinstrumente, die besonders von Wittgenstein entwickelt worden sind. In Anlehnung vor allem an die pragmatische Analyse der Sprache und an die Rekonstruktionstheorien der genetischen Epistemologie gelangt Habermas in seiner „summa sociologica" (Theorie des kommunikativen Handelns) zu der Überzeugung, daß sowohl die Lukácssche Theorie der Verdinglichung wie auch die Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno an eine Verfassung der Subjektivität gebunden bleiben, die im Ichbewußtsein zentriert bleibt. In diesem Horizont kann die Gesellschaftsanalyse nur von dem Gesichtspunkt des einzeln handelnden Individuums und seiner individuellen Lebenswelt aus durchgeführt werden. Infolgedessen erweist sich die nach den Instanzen der ökonomisch-bürokratischen Rationalität verwaltete und organisierte Gesellschaftskomplexität notwendigerweise als irrational und allen utopischen Projektionen unzugänglich. Die Rationalität selber wird herabgesetzt zu einer rein instrumentellen Instanz und wird somit zum Instrument des Konservatismus und der Beständigkeit der existierenden Ordnung. In dieser Perspektive scheinen die Kunst und ihr Vollzug die einzigen emanzipatorischen Strategien zu sein, die das kritische Bewußtsein von der Verführung der Rationalisierung und der totalen Verwaltung befreien können. Habermas bricht mit dieser Perspektive und mit den Kriterien der alten Kritik und schlägt vor, das

[23] *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied u. Berlin 1962; Theorie und Praxis, Neuwied u. Berlin 1963; Zur Logik der Sozialwissenschaften, Hamburg-Berlin-Havanna 1967; Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968; Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976; Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1983; Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985.

Ganze der Gesellschaft nicht als eine von der kapitalistischen Rationalisierung verdinglichte und entfremdete Lebenswelt zu begreifen, wie es von dem dialektisch-bewußtseinsgeprägten Paradigma gefordert war, sondern in seinem zweifachen Aspekt, nämlich als Lebenswelt und als System. Lebenswelt und System sind nämlich zwei einander ergänzende Bestandteile der sozialen Wirklichkeit, denn alle systematischen Strukturen sind in der Lebenswelt verwurzelt als in dem Boden, aus dem sich ihr Sinn herausbildet.

Aufgrund der Rationalität, wie sie sich in der Moderne strukturiert hat, vollzieht sich aber die Abkoppelung des Systems von der Lebenswelt. Diese Abkoppelung erweist sich zunächst als positives Ereignis, weil sie die freie Entwicklung der systematischen Rationalität ermöglicht, vor allem im Rahmen der Subsysteme der Wirtschaft (Währungssystem) und der Verwaltung (Bürokratisierung), und dies fördert die Verbesserung und die Potenzierung der sozialen Reproduktion der Lebenswelt. Geschichtlich betrachtet verwirklicht sich nämlich durch diese Abkoppelung der Übergang von der mittelalterlichen zur bürgerlichen Gesellschaft. Betrachtet man aber genauer das Resultat, zu dem dieser Prozeß führt, läßt er sich als negativ bewerten, denn er treibt einen hypertrophen Zuwachs der systematischen Instanzen der Wirtschaft und der Verwaltung voran, der auf die Lebenswelt zurückwirkt, indem dieser Prozeß die Lebenswelt nach dem Modell des Wirtschaftssystems und der Bürokratie umformt und sogar beeinträchtigt.

Statt von der modernen Rationalisierung reguliert und gefördert zu werden, werden die Lebenswelt – die sich in die drei Momente der Kultur, der Gesellschaft und der Person ausgliedert – und ihre Reproduzierungs- und Differenzierungsprozesse pathologisch entstellt: auf der Ebene der kulturellen Reproduktion erfolgt der Sinnverlust der Kultur und die damit zusammenhängende Delegitimierung der Gesellschaft und Orientierungslosigkeit im Individuum; auf der Ebene der sozialen Integration setzt sich eine anomische Situation durch, und damit die Destabilisierung der sozialen Identität und die Entfremdung der Person; auf der Ebene der Sozialisierung kommt es zur Psychopathologie des Individuums zusammen mit dem Verfallen der kulturellen Tradition und mit dem Motivationsverlust.

Im Rahmen dieser kritischen Auffassung der Moderne wegen des Eingehens systematischer Instanzen in die Lebenswelt versucht Habermas, die Emanzipation der Vernunft zu schützen. Die Rettung der Vernunft wird durch die Wiedergewinnung der kommunikativen Rationalität möglich, denn diese erlaubt die Entfaltung eines kritischen Bewußtseins gegenüber der Moderne: eine Kritik der Moderne also, die ohne Nostalgie für die Vergangenheit, ohne Träumereien und ohne Zynismus an der Modernität festhält und zugleich die Segmentierungen abzuschaffen versucht, die die systemische Rationalität zustande gebracht hat. Anstatt

eines unglücklichen Bewußtseins oder eines verdinglichten Bewußtseins bekundet sich also die Moderne nach Habermas als „segmentiertes Bewußtsein".

Auf Nietzsches und Heideggers Neuzeit-Kritik berufen sich heute einige der postmetaphysischen Denker, deren Gedankengang von dem Kennzeichen geprägt ist, das am Anfang dieser Ausführungen „neue Undurchsichtigkeit" genannt wurde. Ihnen allen ist eine radikal kritische Einstellung zur Metaphysik und zur abendländischen Rationalität gemeinsam, die sie zur Entdeckung der unterschiedlichsten Auswege geführt hat, um diesem Kulturmodell zu entgehen. Meistens gelangen sie zur Aufwertung des kathartischen Potentials der Kunst oder der emanzipatorischen Leistungsfähigkeit dionysischer Elemente wie des Eros und der Macht. Diese Richtung hat sich vor allem im Bereich der französischen Philosophie ausgebildet. Ihr Bahnbrecher und Vater ist Georges Bataille, vor allem wegen seiner Radikalisierung des Negativitätsbegriffs und seiner Thematisierung der sozialen Transgression, die den Weg zum Abbau der Kanones des auf der Identität und Subjektivität gebauten Denkens ebnet[24].

Auf ihn bezieht sich Gilles Deleuze, einer der wichtigsten und bedeutendsten Förderer der Nietzsche-Renaissance in Frankreich. Gegen den metaphysischen Vorrang des Ursprünglichen gegenüber dem Abgeleiteten und Wiederholten rehabilitiert Deleuze den Wiederholungsbegriff, denn insofern dieser die Rückwirkung eines Ereignisses auf sich selbst bewerkstelligt, hebt er die Negation des Ursprungs hervor und baut die Eindeutigkeitsansprüche der logozentrierten Sprache ab. In Zusammenarbeit mit Félix Guattari hat darum Deleuze in den Brennpunkt die Figur des „Rizoms" gerückt, als Paradigma eines dem Logozentrismus bzw. den Herrschaftsforderungen der Identitätslogik und der Unwidersprüchlichkeit nicht unterliegenden Denkens, das deshalb für Unbeständigkeit und Vielfalt empfänglich wird[25].

Immer noch im Rahmen der von Nietzsche inspirierten Kritik an der Metaphysik zeigen sich die Bestrebungen Michel Foucaults und Jacques Derridas als die fruchtbarsten. Anhand einer ganzen Reihe geschichtlicher Analysen, die eigentlich eher den Geisteswissenschaften zugehören als der Philosophie, gelangt Foucault zum sogenannten „anthropofugalen Denken". Er beabsichtigt damit, das Bild der menschlichen Subjektivität als Sinnfundament alles geschichtlichen Werdens und alles Wissens aufzulösen. Anhand einer historischen Analyse der Entstehung derjenigen Selbstdarstellung des Menschen, die ihn zum Zentrum aller Wirklichkeit macht, hebt Foucault durch die Ausgrabung der Genealogie der

[24] *G. Bataille*, Somme Athéologique, Paris 1943–45, La Part Maudite, Paris 1949; L'érotisme, Paris 1957, Les larmes d'éros, Paris 1961.

[25] *G. Deleuze*, Différence et Répetition, Paris 1968; Logique du Sens, Paris 1968; L'Antioedipe, Paris 1972; Rhizom, Paris 1977; Mille-Plateaux, Paris 1980.

Entstehung dieses Bilds (Archäologie des Wissens) die Bedingtheit einer solchen Selbstauffassung des Menschen hervor und kommt folglich zum Ergebnis, daß sich dabei keineswegs widerspiegelt, was Menschliches am Menschen ist[26].

Auf eine streng philosophische Ebene stellt sich hingegen die Überwindung der metaphysischen Rationalität, die von Derrida unternommen worden ist. Von Heidegger übernimmt Derrida die Überzeugung, die metaphysische Tradition sei von der Anwesenheitsidee geprägt und heute in deren Horizont alle ihre Grundbestimmungen, wie z. B. das Verhältnis zwischen dem Jetzt und dem Nicht-Jetzt, zwischen dem Ego und dem Non-Ego, zwischen Denken und Sprache, zwischen Ursprung und Geschichte. Im Vergleich zu Heidegger erweist sich aber Derrida als umsichtiger und behutsamer in bezug auf die Möglichkeit, die Metaphysik der Anwesenheit zu überschreiten. Statt der von Heidegger geforderten „Destruktion" unternimmt Derrida eine „Dekonstruktion", nämlich eine paradoxe Lektüre derjenigen metaphysischen Texte, die nicht von der Bestrebung geleitet ist, bei dem Ungesagten das Sinnfundament des in diesen Texten Beabsichtigten zu finden; er zielt also nicht auf die Entdekkung einer grundlegenden Wahrheit, anhand deren alle Einzelheiten des Textes sich deuten lassen, sondern greift vielmehr den Unsinn dieser Einzelheiten an, weil jede von diesen in sich eine Polysemie enthält, die sich nicht auf die an der Oberfläche des Textes aufscheinende Ordnung reduzieren läßt. Deshalb beansprucht Derrida, eine Schrift (*Ecriture*) auszudenken, welche die Unterschiedlichkeit und die Inkommensurabilität zwischen der etablierten Ordnung und dem in sich differenzierten Ursprünglichen hervorbringt. Es handelt sich um die Philosophie der Penelope, die immer das Gewebe auftrennt, weil Odysseus nicht wiederkommen wird[27].

In ihrer Kritik der Moderne stellen die Systemtheorie (Luhmann), die kommunikative Vernunft (Habermas) und die ‚neue Undurchsichtigkeit' (besonders Derrida) drei heutzutage entstandene Rationalitätsparadigmen dar. Sie veranschaulichen drei verschiedene Versuche, die aus der Dialektik von Moderne und Postmoderne auftauchenden Fragen zu beantworten. Sie könnten wie im folgenden formuliert sein: In der verbreiteten Erfahrung einer Rationalitätseklipse und angesichts der schädlichen Konsequenzen der modernen technologischen Rationalität, welche die Werte und die von der Tradition überlieferten Sinndeutungen zernagt, ohne neue Sinnperspektiven zu entwerfen, reagiert man heute mit

[26] *M. Foucault,* Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961; Naissance de la clinique, Paris 1963; Les Mots et les Choses, Paris 1966; L'Ordre du Discours, Paris 1971; Surveiller et Punir, Paris 1975; La Volonté de Savoir, Paris 1976; Histoire de la Sexualité, Paris 1984.

[27] *J. Derrida,* La Voix et le Phénomène, Paris 1967; De la Grammatologie, Paris 1967; L'Ecriture et la Différence, Paris 1967; La Dissémination, Paris 1972; Marges, Paris 1972; Esperons: Les Styles de Nietzsche, Paris 1974.

einer Abwertung der Moderne und des aufklärerischen Ideals, an dem sie orientiert war. Sich von der modernen Rationalitätsauffassung verabschiedend, bemüht sich die Postmoderne, sinngebende Strukturen wie Mythos, Religion, Kunst und Politik wiederaufzuwerten, um der durch die Technologie und die systematische Kolonisierung gefährdeten Welt ihre Unversehrtheit wieder zu geben. Das Problem, das in diesem Zusammenhang auftaucht, ist deshalb folgendes: ist es möglich, damit diese gesuchte Wiederherstellung des Sinns nicht in das Irrationale verfällt, ein Rationalitätsniveau zu erlangen, das den Irrationalismus vermeidet und zugleich eine neue Sinnstiftung nicht unterdrückt?

Die Systemtheorie umgeht dieses Problem, weil für sie der Sinn nichts anderes ist als ein ungeeigneter alteuropäischer Ersatzbegriff für die systematische Selbstbeschreibung der Komplexität. So wird jede „Semantik", d.h. jede Sinnbildung in dem Netz der funktionalen Rationalität zersetzt. Die kommunikative Vernunft, durch die eine umfassendere Idee von Rationalität hervorgerufen wird, ermöglicht, die verschiedenen Bedürfnisse und Perspektiven in ihr Paradigma einzubeziehen, welche aus der Vielfältigkeit der Lebenswelten auftauchen, ohne die Dynamiken der jeweiligen Systeme auszuschließen. Die ‚neue Undurchsichtigkeit' hält hingegen die Abschaffung aller traditionellen Konnotationen der Rationalität für notwendig, damit die von dem logisch-konsequentialen Denken unterdrückten und ausgestoßenen Sinnbereiche ihre Wirkungsfähigkeit wiedergewinnen. Unter dieser Rücksicht erweist sich deshalb diese Theorie als geeignet für die Überwindung der dogmatischen Ansprüche der Ratio; wenn sie aber radikal durchgeführt wird, reduziert sie sich entweder auf die bloße Widerspiegelung der zersplitterten Instanzen, welche aus der Lebenswelt kommen, oder auf eine bloße Strategie für die Erhaltung und für die Steigerung des Willens zur Macht. In seiner Kritik an der systematischen Rationalität, sie sei auf die Weltbeherrschung ausgerichtet, läuft das Undurchsichtigkeitsmodell Gefahr, sich zu einer zynischen oder zu einer blinden Rationalität zu machen.

6. Beitrag der Phänomenologie zur Überwindung der Rationalitätskrise

Die neuen Rationalitätsformen, die sich aus der Kritik der Moderne herausgebildet haben, weisen also auf die Notwendigkeit hin, sich von der monolithisch-konsequentialen Vernunftlogik loszulösen, um die von dieser nicht begreifbaren Sinndimensionen erklären zu können; andererseits wollen sie doch nicht jegliche Universalität und Objektivität der Vernunft aufgeben. Deshalb lehnen sie auch eine reine ästhetische und vitalistische Vernunftauffassung ab. Dadurch wird also angestrebt, die schwierige Harmonisierung von Einheit und Vielfalt, von Vernunft und Sinn zu begründen und zu rechtfertigen. Die Entdeckung und die Thematisierung neuer Rationalitätsparadigmen haben entscheidend auf die

Hervorbringung eines kritischen Bewußtseins bezüglich des Vernunftideals und des Verfahrens der Moderne gewirkt, der gegenüber diese Paradigmen der Ratio neue Perspektiven eröffnen.

Aus der Darstellung der in der neuzeitlichen philosophischen Debatte entstandenen Korrekturvorschläge der Einseitigkeit des rationalistischen Vernunftmodells hat sich bei diesen neuen Rationalitätsparadigmen ein ihnen allen gemeinsames Element herausgestellt, nämlich der Bezug auf die Sprache; nicht aber auf die Sprache der Logik oder der Wissenschaft, sondern auf die Alltagssprache. Es scheint also nicht bedeutungslos, daß da, wo nach der Harmonisierung zwischen Vernunft und Sinn gesucht wird, sich die Sprache als Bezugspunkt desjenigen Rationalitätsmodells erweist, das das Gelingen dieser Unternehmung gewährleisten soll. Der Grund dieser Zentralität der Sprache läßt sich leicht erblicken: denn einerseits ist die Sprache der Ort, in dem alle Sinngehalte die Ausdrucksmöglichkeit ihrer vielseitigen und verschiedenartigen Bedeutungshaftigkeit finden können, welche ihnen aus der Vielfältigkeit der Lebensweltsituationen zukommt; andererseits aber enthält die Sprache, insofern sie das Kennzeichen des menschlichen Lebens als solchem ist, die Gebärde der Universalität, d.h. der Rationalität, die sich in den Regeln ihres Funktionierens bekundet. Darunter versteht man nicht nur die Gesetze der grammatikalischen Richtigkeit, sondern auch die eines richtigen Verhaltens (Fairness), an das sich alle halten sollen, die an einem sinnhaften Argumentieren teilnehmen wollen.

Angesichts dieser ganzen Reihe voneinander unterschiedlicher Rationalitätsmodelle, die als Alternative zur Ratio moderna in der jüngeren Zeit herangewachsen sind, stellt sich eine doppelte Herausforderung: einerseits diejenigen Phänomene rational zu erklären, die von den Kategorien der logozentrierten Rationalität nicht erfaßbar sind, obwohl sie wesentliche Bestandteile der Wirklichkeit als solcher ausmachen, und ihnen einen über-subjektiven Sinn zuzuschreiben; andererseits zu betonen, daß diese Phänomene nur einen übersubjektiven Sinn erreichen, wenn sie sich auf einen gemeinsamen Erfahrungsboden zurückführen lassen. Aus der Kritik an der Einseitigkeit der Ratio moderna geht also hervor, daß das Denken sich nur dann in die Lage versetzt, die Wirklichkeit zu verstehen, wenn es auf den Logos wie auf die Lebenswelt bzw. auf die Doxa in Gleichzeitigkeit bezogen bleibt, ohne sich von einem dieser beiden Bezugspunkte vereinnahmen zu lassen. Denn nur dadurch bleibt es auf das Neue offen und macht sich zugleich fähig, dieses rational zu bedenken.

Die Thematisierung dieser Instanz erweist sich deshalb als der allein gängige Weg für die Philosophie, um ihre aufklärerische Rolle spielen zu können, zu der sie ihrem Wesen nach berufen ist, und um dadurch ihre Orientierungsfunktion für den Menschen in seiner Welt auszuüben. Die systematische Durchführung dieser Instanzen hat die Phänomenologie auf sich genommen. Ihre Kritik an der Ratio moderna ist deshalb keines-

wegs als Ablehnung der Ratio bzw. als Abwendung von dieser zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um den Versuch, die Ratio auf ihre eigentliche Wesenheit zurückzubringen, indem die Kritik an eben jenem ihrem Vorgehen geübt wird, das durch die Auflösung des Logos-Doxa-Verhältnisses zugunsten der Verabsolutierung des Logos das Denken auf ein bloß rationalistisches Funktionieren reduzierte und es unfähig machte, die Realität in ihrer Umfassendheit zu begreifen.

Da die moderne Ratio sich der dialogischen Bipolarität zwischen Logos und Doxa entzog, in der der Vernunft habende Mensch und die gelebte Welt sich begegnen, reduzierte sich das Denken auf die Widerspiegelung des Willens des Subjektes. Somit wurde es untauglich, die immer neu auftauchenden Aspekte der Realität in sich aufzunehmen und mit ihnen zusammen einen Gärungsprozeß einzuleiten und durchzuführen[28]. Um die Untauglichkeit der Ratio moderna zu überwinden, bestimmte Aspekte der Realität zu begreifen, haben sich im Gegenzug die bereits erwähnten Rationalitätsmodelle gebildet. Doch korrigieren sie die Folge der ichzentrierten Ratio, ohne bis zu deren Wurzel vorzudringen, die ursprüngliche Struktur aufzudecken und das Übel gleichsam an der Quelle zu heilen. So bleiben die von diesen Modellen vorgeschlagenen Lösungen immer einseitig und geben der Ratio Anlaß, in neue Einseitigkeiten zu verfallen. In der Husserlschen Phänomenologie wird dadurch, daß sie einen radikalen Bruch mit der Vorgehensweise der Jahrhunderte hindurch unhinterfragten und als die einzig legitim geltenden Ratio vollzieht, zum ersten Mal der Status des theoretischen Aktes selbst systematisch in Frage gestellt. Dieser systematische Akt bringt, ausgehend von der Polarisierung des Wirklichen in Subjekt und Objekt, gleich zwei einander gegenüberstehende Bereiche, die beiden konstitutiven Momente der Wirklichkeit, miteinander in Konflikt. Indem der Rationalisierungsprozeß die dialektisch-dialogische Relationalität, aus der sich die Entdeckung der Vernunft am Anfang des Philosophierens herausgebildet hat, zurückdrängt, wird die Wirklichkeit mit sich selbst in Gegensatz gebracht, und auf diese Weise ergeben sich die Voraussetzungen für den Sinnverlust.

Daß eine gesamte Kultur, die nach diesem Modell angelegt ist, sich ihrer Krise bewußt wird, ist Vorbedingung und Anweisung zugleich für die Lösung der Krise selbst: Die Krise des abendländischen Rationalismus verwandelt sich somit nicht etwa in Lähmung, sondern läuft auf die

[28] Die Infragestellung der ‚Ratio' ist deshalb keineswegs als Verfall in den Irrationalismus zu verstehen: „Gegen die ‚Logik' denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem Logos und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken ... statt dessen könnte man mit größerem Recht sagen: der Irrationalismus als Absage an die *ratio* herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der ‚Logik', die da glaubt, einer Besinnung auf den λόγος und auf das in ihm gründende Wesen der Ratio ausweichen zu können." *M. Heidegger*, Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947, 98 f.

Transformation der Bedeutung von Ratio und auf den Gewinn eines neuen wahrheitsvermittelnden Sinnes hinaus, wobei die ursprüngliche Idee von Philosophie, welche eben als Verhältnis-Denken begriffen wurde, wieder zur Geltung kommt. Die Erläuterung dieses Vorgehens hat sich die Phänomenologie Husserls vorgenommen, indem sie durch die Rehabilitierung der Lebenswelt den Weg zu einer neuen Aufklärung über die fundamentale Bedeutung der Wissenschaften für menschliches Erkennen und Handeln bahnte[29].

[29] Vgl. hierzu *B. Rang*, Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft, in: PPF 22, Freiburg/München 1989, 88–136.

ThPh 68 (1993) 182–207

Wohlverhalten und Wohlergehen

Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants

Von Giovanni B. Sala S. J.

I. Einleitung

1. Das Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft

Gott – ein *Postulat* der praktischen Vernunft. Unter dieser Bezeichnung hat der moralische Gottesbeweis Kants eine Wirkungsgeschichte verzeichnet wie kaum eine andere seiner Lehren. Das Postulat Gottes galt in den Augen Kants als Ersatz aller „Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft" (KrV A 590)[1], die er schon sehr früh – in der ersten Hälfte der 60er Jahre – als nicht stichhaltig abgelehnt hatte. Ist ein rationaler, spekulativer Weg zur Anerkennung der Existenz Gottes nicht gangbar, so öffnet doch die moralische Dimension des Menschen einen Zugang, um Gott zwar nicht zu demonstrieren, wohl aber um ihn zu postulieren: Es muß einen Gott geben – dies zu „fordern" berechtigt uns das moralische Gesetz in uns.

In diesem Aufsatz möchte ich darlegen, wie Kant den an sich durchaus traditionellen moralischen Beweis Gottes verstanden und welche Beweiskraft er ihm eingeräumt hat[2]. Es geht mir also in erster Linie um eine Interpretation der Hauptstellen, an denen Kant sein Postulat Gottes ausgearbeitet hat: Welche Entwicklung dieser Beweis bei ihm im Laufe der Zeit durchgemacht hat, welche Motive ihn bewogen haben, mehrere unterschiedliche Fassungen dieses Beweises nacheinander zu versuchen (es sind drei) und auch, wie wir sehen werden, welche Spannungen seine

[1] Folgende Siglen bzw. Abkürzungen werde ich verwenden: KrV, KpK, KU für die drei Kritiken, *Grundlegung* für die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Religion* für „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", *R* für die sog. Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlaß. Die Stellen der Schriften Kants werde ich möglichst zuerst nach der Originalpaginierung und dann nach der Akademie-Ausgabe angeben. Wo im Laufe meiner Ausführungen bereits auf eine genau abgegrenzte Stelle verwiesen wurde, werden (falls das Gegenteil sich doch nicht als zweckmäßig empfiehlt) bei den folgenden Zitaten die Seiten nicht mehr eigens angegeben.

[2] Dieser Studie liegt mein Buch: „Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants" (KantStE 122), Berlin-New-York: de Gruyter 1990, zugrunde. Im IV. Teil dieser Veröffentlichung habe ich das Postulat Gottes anhand einer textnahen und ausführlichen Auslegung der einschlägigen Stellen in den Schriften Kants untersucht. Hier möchte ich näher den Leitfaden verfolgen, der die verschiedenen Fassungen des Beweises bei Kant durchzieht und zugleich sie voneinander unterscheidet. In einem später folgenden Aufsatz werde ich im Anschluß an die vorliegende Auslegung des Kantischen Postulats die Frage nach einem Zugang zur Erkenntnis Gottes via moralischer Verfassung des Menschen von einem eher systematischen Standpunkt aus wieder aufnehmen und insbesondere versuchen zu klären, ob die These von einer wesentlichen Verwiesenheit der Moralität im Menschen auf ein überzeitliches Resultat, dessen Verwirklichung die Existenz Gottes voraussetzt, die Echtheit dieser Moralität beeinträchtigt.

Versuche durchziehen. Weil aber Kant offenkundig in all diesen Versuchen mit der Sache selbst gerungen hat – ob und was nämlich unsere Moralität mit Gott zu tun hat –, werden wir auf den verschlungenen Wegen des Königsberger Philosophen mit dem Sachproblem selbst konfrontiert. Die immanente Exegese wird von selbst uns über das rein interpretatorische Moment hinaus zu den Sachfragen führen. Infolgedessen werde ich im Zusammenhang mit meiner Auslegung der Texte Kants zur Sache argumentativ Stellung nehmen. Denn „de re nostra agitur". Beide Aufgaben sollen möglichst deutlich voneinander getrennt gehalten werden.

2. *Die zwei Versionen des Postulats*

Im Grunde sind nur zwei Versionen eines Gottesbeweises möglich, der seinen Ansatz im Menschen nimmt, insofern er unter dem moralischen Gesetz steht. Ich spreche von zwei Versionen mit Rücksicht auf die zwei verschiedenen möglichen Ausgangspunkte, die die Sittlichkeit im Menschen liefert. Es wird sich aber herausstellen, daß der zweite Weg doch in den ersten einmündet, den Kant gerade infolge seiner Theorie des Sittlichen vermeiden wollte. Damit befand er sich schließlich in einer Sackgasse, aus der ihm kein Ausweg mehr möglich war, ohne etwas zu opfern, das an die Wurzeln seiner Ethik gerührt hätte. Die zwei Versionen des moralischen Gottesbeweises entsprechen zwei Grundelementen des Sittengesetzes. Denn, erstens, dieses Gesetz weist eine absolute Verbindlichkeit auf, insofern es uns unbedingt in Anspruch nimmt. Zweitens, das Sittengesetz als das Gesetz unserer intentionalen und freien Handlungen hat ein eigenes Ziel[3]. Diesem Gesetz gegenüber stellt sich unweigerlich die Frage: Was kommt aus dem ernsten und oft Opfer verlangenden Gehorsam gegenüber der Stimme unseres Gewissens heraus?

Demnach fragt eine erste Version des moralischen Gottesbeweises nach der Begründung des Sollensanspruchs, der sich im Gewissen kund tut. Wer nimmt uns unbedingt in die Pflicht? Auf diesem Weg erschließt sich Gott als derjenige, der das „Du sollst" letztlich erläßt. Die Geschichte der Menschheit in all ihren Epochen und Kulturen legt Zeugnis von der Verknüpfung zwischen dem Phänomen der Moralität und dem Gottesgedanken ab: Der Absolutheitsanspruch, der das moralische Gesetz auszeichnet, verweist auf ein transzendentes, personales Wesen, vor dem der Mensch sich verantwortlich weiß.

Diese am meisten bekannte Version des Beweises stellt das Pendant zum klassischen Kontingenzbeweis dar. Der Unterschied zwischen beiden Beweisen liegt darin, daß sie eine je andere Wirklichkeit als Aus-

[3] Die Struktur einer rationalen, freien Handlung überhaupt ist die der Intention–Ausführung, wobei die Intention darin besteht, daß der Handelnde sich einen Wert als Ziel vorsetzt, den es dann zu verwirklichen gilt.

gangspunkt nehmen. Der Kontingenzbeweis geht von der Welt aus und fragt nach der Erklärung des Daseins der Welt. Der moralische Beweis geht ebenfalls von einer Wirklichkeit aus, nämlich von der Moralität als konstitutiver Dimension des Menschen, und fragt nach deren Erklärung. Die Antwort auf die letzte Frage lautet: Die unbedingte Verpflichtung des Gewissens, der kategorische Imperativ, wie Kant sie nennt, kann nur von einem absoluten und daher transzendenten Imperator (Gesetzgeber) stammen.

Dieser Weg, der durchaus stichhaltig ist[4], findet sich auch bei Kant an mehreren Stellen seines handschriftlichen Nachlasses, in seinen Vorlesungsnachschriften und gelegentlich auch in den Druckwerken. So z. B. schreibt er in der KrV, das Ergebnis des Beweises in der Transzendentalen Methodenlehre vorwegnehmend: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgendein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden ..." (KrV A 633 f. Vgl. auch A 468, 589).

Aber dies ist nicht der Weg, den Kant dort gegangen ist, wo er thematisch jenen „moralischen Glauben" (KrV A 828) an die Existenz Gottes begründen wollte, für dessen Möglichkeit er sich genötigt sah, das Wissen aufzuheben (KrV B XXX). Der Grund für Kants Abweichung vom traditionellen Gottesbeweis aus der moralischen Verfassung des Menschen liegt ohne Zweifel in der Lehre von der Autonomie: Seine Auffassung von der Eigengesetzlichkeit des Gewissens verbot ihm, das Sittengesetz als von Gott stammend zu verstehen. Für Kant ist der Imperator, der den Menschen durch den kategorischen Imperativ in Anspruch

[4] Gerade weil der moralische Gottesbeweis (auch nach der anderen im folgenden zu untersuchenden Version) stichhaltig ist, ist sein Erkenntniswert deshalb wie beim Kontingenzbeweis, nämlich eine rational begründete und deshalb wahre Behauptung der Existenz Gottes. Freilich ist die Voraussetzung für die These, daß der moralische Gottesbeweis zur Erkenntnis der Existenz Gottes führt, die erkenntnistheoretische These, daß wir Menschen die Wirklichkeit überhaupt (sei es die unserer Erkenntnisstruktur proportionierte Wirklichkeit [die Welt], sei es die absolut transzendente Wirklichkeit) erst in und durch das rationale (d. h. begründete) Urteil erkennen. Das Fehlen dieser These bei Kant ist der Grund, warum nach ihm „dieses moralische Argument ... keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben" kann (KU B 424 Fußn. = V 450). Dies hindert allerdings nicht, daß diese Erkenntnis Gottes angemessen auch als Glaube bezeichnet werden kann, und zwar aus zwei Gründen. Erstens, weil unsere Erkenntnis Gottes eine analoge Erkenntnis ist. Wir bilden den Begriff Gottes von der Welt bzw. vom Menschen her und fällen das Existenzurteil aufgrund der Erkenntnis der Existenz der Welt bzw. unseres Ich. Zweitens, weil für die Erkenntnis Gottes die existentielle Komponente von besonderer Bedeutung ist, insofern die Anerkennung, daß Gott existiert, die Anerkennung eines allumfassenden Sinnangebots einschließt, das uns unbedingt angeht. Hier gilt im besonderen Maße, daß die freie Entscheidung zugunsten der Wahrheit ein konstitutives Moment in der Erkenntnis derselben ist. Kant, der das rationale Urteil nicht als Kriterium der Erkenntnis vertritt, spricht mit Bezug auf sein Postulat Gottes von einem „Vernunftglauben" (KpV A 226 f. = V 125). Um den Zwitterstatus dieses Glaubens (keine Erkenntnis, und doch Erkenntnis!) ringt er im Anschluß an seinen Beweis in der KpV, Abschnitten VI–VIII des zweiten Hauptstücks der Dialektik. Vgl. aber auch schon in der KrV A 828 f.

nimmt, der Mensch selbst in seiner praktischen Vernunft. Moralische Autonomie des Menschen und Theonomie schließen einander aus[5].

Eine zweite Version des moralischen Gottesbeweises fragt nach dem Ziel des moralischen Gesetzes: Worauf zielt die unbedingte Forderung dieses Gesetzes ab? Da nun der Sinn einer Handlung letztlich vom Zweck derselben herrührt, deshalb können wir sagen, daß die zweite Version den Weg über den Sinn unseres freien und verantwortlichen Handelns geht. Sie fragt nach der Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens im ganzen als eines Lebens unter dem Gesetz der Freiheit. Im Anschluß an diese Frage entwickelt Kant in der Transzendentalen Methodenlehre der KrV zum ersten Mal seinen eigenen moralischen Gottesbeweis.

3. Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes und Gottesglaube

Bevor ich an den Text Kants herangehe, ist es angebracht, eine Bemerkung voranzuschicken, um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Der Versuch in der Tradition sowie bei Kant, aus dem moralischen Gesetz, sei es über den ersten oder über den zweiten der oben genannten Wege, die Existenz Gottes zu erschließen, beruht nicht auf der Voraussetzung, daß ohne den Glauben an Gott ein Mensch gar nicht moralisch leben kann, bzw. daß ohne den Glauben an Gott der Sollensanspruch in unserem Gewissen seinen verpflichtenden Charakter verliert. Denn das moralische Gesetz ist quoad nos ein Erstes – Kant nennt es ein „Faktum der Vernunft" (KpV A 56 = V 31). Daß wir unter einem „Sollen" stehen, ist eine Erfahrung, die jeder Erwachsene macht und die sein Menschsein mitkonstituiert. Das Sollen des Gewissens nimmt uns in Anspruch, noch bevor wir die Frage nach seinem Ursprung und seiner Fundierung stellen und unabhängig davon, wie wir diese Frage beantworten[6]. In diesem

[5] Kant hat als erster in der „Grundlegung" den Terminus „Autonomie" in moralischem Sinn eingeführt: Der Mensch gibt sich im Bereich seiner freien Handlungen selbst das Gesetz, und zwar unter Ausschluß jeglicher höheren Instanz, namentlich Gottes. Die Theonomie gilt ihm, wie jegliche Heteronomie, als „der Quell aller unechten Prinzipien der Moral" (A 87–95 = IV 440–444). Für Kant ist Gott nicht der transzendente Grund der Eigengesetzlichkeit des Menschen, insofern er den Menschen in die Freiheit als Verpflichtung zum Guten entläßt, sondern der Konkurrent zur Freiheit des Menschen. Jenseits der psychologisch bedingten Neigung des Menschen, das Gewissen dualistisch zu interpretieren, d. h. dessen Befehle und Verweise sich so vorzustellen, „als ob sie die Stimme eines Richters [bzw. Gesetzgebers] wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte" (KU B 416 = 445 f.), legt eine transzendentale Untersuchung die moralische Anlage des Menschen als „ein Geschäft des Menschen mit sich selbst" (Metaphysik der Sitten A 100 = VI 438) frei, weil in Wirklichkeit „der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon)" (Ebd. A 101 Fußn. = VI 439).

[6] Damit will ich freilich nicht behaupten, daß es für das moralische Verhalten irrelevant sei, ob ein Mensch an Gott glaubt, oder er ein Atheist oder ein Agnostiker ist. In der Tat zeigt die Erfahrung, daß eine Verdunkelung des Gottesglaubens vielfach eine Verdunkelung des Absoluten im Bereich der Verpflichtung nach sich zieht. Dies darf als eine Bestätigung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen Gott und der moralischen Anlage im Menschen angesehen werden. Daß in einer Kultur der Immanenz die Absolutheit des moralischen Imperativs in Frage gestellt wird und so der moralische Relativismus die Oberhand

Sinne bestreitet Kant zu Recht, daß, „wer sich vom ersteren [dem Dasein Gottes] nicht überzeugen kann, sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren [dem moralischen Gesetz] los zu sein urteilen könne" (KU B 425 = V 451). Ähnlich (nicht gleich!) wie beim Kontingenzbeweis: Der springende Punkt dieses Gottesbeweises liegt darin, daß ohne ein absolut transzendentes Wesen als das Sein selbst, das die Welt erschaffen hat und dauernd erhält, diese „in den Abgrund des Nichts versinken müßte" (KrV A 622), weil ihr Sein ohne zureichenden Grund wäre. Da aber die Existenz der Welt nicht von unserer Erklärung abhängt – sie ist ebenfalls ein primum quoad nos, ein durch ein rationales Urteil vermitteltes Faktum –, so besteht die Welt weiterhin unserer Verneinung ihres transzendenten Grundes zum Trotz.

Die ganze Problematik des moralischen Gottesbeweises spielt sich zunächst einmal auf der Ebene der Reflexion ab – gewiß eine Reflexion, auf die die gelebte Existenz selbst drängt. Es geht um die metaphysische Frage nach der moralischen Verpflichtung: Worin gründet sie? Wer nimmt uns unbedingt in die Pflicht? Und weil das moralische Gesetz das Gesetz unserer freien Handlungen ist, die wir vollziehen, insofern wir etwas beabsichtigen, stellt dieselbe metaphysische Reflexion auch die Frage nach dem Wozu unserer Freiheit.

II. Die Kritik der reinen Vernunft: Was darf ich hoffen?

In der transzendentalen Methodenlehre der KrV, zweites Hauptstück über den „Kanon der reinen Vernunft", geht Kant auf ein Thema ein, das ihm am Herzen lag, das aber in die vorhergehende Elementarlehre – das eigentliche corpus der ersten Kritik – nicht paßte. Es sind die existentiellen Grundfragen nach der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes in Zusammenhang mit der moralischen Anlage des Menschen: die „höchsten Zwecke" (A 797) der reinen Vernunft, die aber von der bereits durchgeführten Kritik mit ihrer „Grenzbestimmung" (A 823 und 395) für den spekulativen Gebrauch der Vernunft als unerreichbar deklariert wurden. Wie steht es nun mit dem „praktischen Gebrauch" derselben Vernunft, d. h. mit der Vernunft, insofern sie unter dem moralischen Gesetz steht?

Dieser Ansatz zu den genannten höchsten Zwecken wird zu Beginn des zweiten Abschnittes (A 804–819) im Kontext der vielberufenen drei Fragen formuliert, in denen der Philosoph „alles Interesse unserer Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt" sieht: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?"

---

gewinnt, stellt den Gegenbeweis dar, daß doch die Menschen eine, wenn auch meistens unthematische Einsicht in den Zusammenhang ihrer unbedingten Verpflichtung mit einem Absolut-Personalen als Grund und zugleich Endziel derselben Verpflichtung haben. Aber dies ist ein anderes Problem, worauf einzugehen hier nicht der Ort ist.

Die erste Frage, schreibt Kant weiter, sei bereits ausführlich behandelt worden; die zweite Frage, die moralische, weil nicht transzendental, gehöre nicht in die vorliegende Kritik; die dritte, die Hoffnungsfrage, sei praktisch und theoretisch zugleich, insofern in ihr das Praktische zur Beantwortung einer theoretischen Frage führt. Denn die Frage: „Was darf ich hoffen?" will sagen: „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?" (Abs. 5). Die Antwort auf die so verstandene Hoffnungsfrage ist Kants eigene Version des moralischen Gottesbeweises.

Der Beweis, der zuerst von der Sollensfrage handelt (Abs. 6–10) und dann zur Hoffnungsfrage übergeht (Abs. 10–13), läßt sich nach folgenden Hauptmomenten wiedergeben:

a) Es gibt moralische Gesetze, die als unbedingte Gebote bzw. Verbote unser Tun und Lassen bestimmen (Abs. 6–7). Da nun die moralischen Gesetze Prinzipien des Handelns „in der Geschichte des Menschen" sind, müssen sie in der Welt „objektive Realität" haben, d. h. realisierbar sein. Von hier aus geht Kant zur Idee einer moralischen, intelligiblen Welt über, in der die moralisch handelnden Menschen Urheber ihrer eigenen Glückseligkeit sind. Dieser Gedanke soll später in einem zweiten Artikel untersucht werden, und zwar im Rahmen einer Erörterung über die verschiedenen Bedeutungen, nach denen Kant den Begriff von der Glückseligkeit verwendet. Jedenfalls läßt Kant diesen Gedanken in der weiteren Verfolgung der Hoffnungsfrage wieder fallen (Abs. 9 und 12).

b) Der Beweis wird fortgeführt, indem Kant mit der Einhaltung des moralischen Gesetzes die „Würdigkeit, glücklich zu sein" als gegeben sieht (Abs. 10). Die Sittlichkeit des Subjekts ist material identisch mit dessen Glückswürdigkeit[7]. D. h. das sittlich gute Verhalten und die daraus resultierende Würdigkeit, glücklich zu sein, sind zwar zwei verschiedene Begriffe, bezeichnen aber denselben Menschen, einmal insofern er moralisch gut ist, das andere Mal insofern er wegen seiner moralischen Qualifikation der Glückseligkeit würdig ist.

c) Abs. 10 markiert die Wende von der Sollensfrage zur Hoffnungsfrage. Für die Beantwortung der zweiten Frage kommt es darauf an, „ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen". Genau diese Bedingung sieht Kant infolge der Einsicht in die Sittlichkeit als Würdigkeit, glücklich zu sein, als erfüllt an. Sittlichkeit und Glückseligkeit sind also beide notwendig, d. h. sie sollen unbedingt verwirklicht werden, weil die zweite, die Glückseligkeit, wesentlich mit der ersteren,

[7] „... der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein"): Abs. 13. Dasselbe auch an der Hauptstelle der KpV: „... Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein"): A 198 = V 110.

der Sittlichkeit, zusammenhängt. Beide sind „in der Idee der reinen Vernunft unzertrennlich verbunden" (Abs. 11).

d) Die Glückseligkeit setzt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit die Existenz eines höchsten Wesens voraus, das den Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit bewirkt, sowie auch ein künftiges Leben, in dem dieser Ausgleich stattfindet (Abs. 12, zweiter Teil)[8].

e) Wie wir also im praktischen Gebrauch der Vernunft nach dem Sittengesetz handeln sollen, so müssen wir im theoretischen Gebrauch derselben Vernunft die Existenz Gottes und ein künftiges Leben „annehmen", weil diese zwei Wirklichkeiten Voraussetzungen der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes sind. „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (Abs. 13). Damit ist der Beweis abgeschlossen.

Kant sieht einen wesentlichen Zusammenhang der Sollensfrage mit der Hoffnungsfrage; nun aber „geht alles Hoffen auf Glückseligkeit" (Abs. 5). Also hängen Sollen und Glückseligkeit zusammen[9]. Anhand der Hoffnungsfrage hat der Beweisgang nach dem Endzweck der Moralität gefragt und ist zu dem Schluß gekommen, daß sie zu einer der Moralität „angemessenen" (Abs. 14) Glückseligkeit führt. Aber die Existenz Gottes (zusammen mit der Unsterblichkeit der Seele) gilt, so lautet das ausdrückliche Resultat des Beweisgangs, nicht nur als Voraussetzung für die Glückseligkeit, sondern zugleich als Voraussetzung für die „Verbindlichkeit" des moralischen Gesetzes. Dies bedeutet, daß der moralische Gottesbeweis via Endzweck der Moralität auf dasselbe hinausläuft wie der moralische Gottesbeweis via Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes: Der Gott, der als Garant für die Glückseligkeit des Menschen erschlossen wurde, ist derselbe, von dem der Imperativ im Gewissen des Menschen abhängt. Der unbedingte Sollensanspruch läßt sich nicht von der

---

[8] Diese höchste Vernunft, „in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden [ist], ist die Ursache aller Glückseligkeit *in der Welt*", weil sie „*Ursache der Natur*" ist (Abs. 13 und 12). Wir treffen hier auf die irreführende Vorstellung, die mit dem „höchsten *in der Welt* möglichen Gut" (Religion B XI = VI 6; auch KpV A 225 = V 125; KU B 423 = V 450) zusammenhängt, das Kant für den Endzweck des moralischen Gesetzes im Menschen hält. Diese Vorstellung wird aber an der Stelle überwunden, an der Kant die intelligible Welt, in der „das höchste abgeleitete Gut" realisiert werden soll, in das „*künftige* Leben" versetzt (Abs. 13). Die intelligible Welt, in der die „zweckmäßige Einheit" von Sittlichkeit und Glückseligkeit stattfindet, ist „eine künftige" (Abs. 14), ein „Reich der Gnaden", nicht ein „Reich der Natur" (Abs. 15).

[9] Die Stelle im Abs. 7, welche die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von der Glückseligkeit abkoppeln zu wollen scheint, erklärt sich aus dem Kontext dieses und des vorigen Abs. Kant hat hier eine empirisch aufgefaßte Glückseligkeit vor Augen, die keine Motivation für das sittliche Handeln liefern kann („reine moralische Gesetze ..., die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit,) das Tun und Lassen ... bestimmen.") Eine solche Glückseligkeit wird mit der „Würdigkeit, glücklich zu sein" kontrastiert. Diese zweite ist die rational aufgefaßte Glückseligkeit, die vom moralischen Gesetz als Gesetz der Vernunft nicht zu trennen ist.

Realisierung des „höchsten abgeleiteten Gutes" und damit von Gott trennen.

Daß der vorliegende Gottesbeweis tatsächlich auf dem inneren Zusammenhang von moralischem Gesetz und Glückseligkeit beruht, wird e contrario bestätigt durch Kants weitere Ausführungen (vor allem im den Abs. 14–17). Ohne die Annahme Gottes „sieht sich die Vernunft genötigt ..., die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ... wegfallen müßte" (Abs. 14: A 811). „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstand des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen" (Abs. 17: A 813). Ohne „den angemessenen Effekt" hat der moralische Imperativ „für uns keine verbindende Kraft" (Abs. 20: A 815). Deshalb gilt für die Fassung des moralischen Beweises nach der ersten Kritik, daß die Verbindlichkeit des Sittengesetzes sich konsequent in die Verbindlichkeit eines Glaubens an „ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben" überträgt, weil sonst „meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden" (A 828)[10].

Charakteristikum des vorliegenden Gottesbeweises ist, daß er die moralische Notwendigkeit, die Existenz Gottes „anzunehmen" (Abs. 14), nicht direkt auf der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes gründet, sondern auf dem „höchsten abgeleiteten Gut" (Abs. 13: A 811), worunter die Verbindung von Sittlichkeit und entsprechender Glückseligkeit verstanden wird. Der Sollensanspruch im Menschen ist auf diese Wirklichkeit hin orientiert. Kant stellt die Frage: „Wie ist dieses Ziel realisierbar?" Zur Antwort hält er die „Annahme" der Existenz Gottes für notwendig, genauso wie das Sittengesetz uns eine (moralische) Notwendigkeit auferlegt. Umgekehrt würde die prinzipielle Unerreichbarkeit des Zielobjektes, im Falle nämlich, daß es keinen Gott gäbe, die Verbindlichkeit des Gesetzes aufheben[11].

Genau in diesem Junktim liegt der springende Punkt der ersten Fassung des moralischen Gottesbeweises. Der Mensch ist vom Sittengesetz dazu aufgefordert, das Gute zu tun. Weil nun das sittliche Gute das ist, was zur Verwirklichung der menschlichen Natur beiträgt, ist das Sitten-

[10] Vgl. bei *M. Albrecht*, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim 1978, 93, Fußn. 293 mehrere Stellen, vor allem aus den Vorlesungsnachschriften, an denen Kant dieselbe Position wie in der KrV bezieht.

[11] Die zweite Version des moralischen Gottesbeweises mündet somit in die erste ein; sie liefert keine Alternative zu ihr. Die unbedingte Verpflichtung, die das moralische Gesetz uns auferlegt, hängt nicht von der menschlichen praktischen Vernunft allein ab, sondern letztlich von dem, der imstande ist, das höchste Gut (genauer: die Glückseligkeit) zu verwirklichen.

gesetz in der Tat die Aufforderung an den Menschen, das frei zu werden, worauf er in seinem Wesen angelegt ist. Aber dem Vermögen des Menschen sind Grenzen gesetzt. Zunächst durch die Natur, die, wie Kant mehrmals bemerkt, sich nicht nach unserer gelebten Moralität richtet. Denn „die Vernunft hat zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität" (A 807; vgl. auch A 812, 814). Schließlich aber durch den Tod, der auf jeden Fall das in dieser Welt kaum realisierbare „System der sich selbst lohnenden Moralität" (A 809) früher oder später zunichte macht. Hier enthüllt die aus der unbedingten Verpflichtung des Sittengesetzes hervorgehende Hoffnungsfrage ihre eigentliche Tragweite: Der Mensch ist unbedingt aufgefordert das Gute zu tun, soweit dies in seiner Macht steht – ein menschenwürdiges Leben in einer menschenwürdigen Gemeinschaft aller Menschen. Nur so darf er hoffen, daß Gott, der ihn in die Verantwortung der Freiheit entlassen hat, das Seine tun werde, um den einer unbedingten Verpflichtung allein angemessenen „Ausgang" – die transzendent verstandene Glückseligkeit, oder, mit der christlichen Tradition gesprochen, die „beatitudo" als „finis ultimus hominis"[12] – herbeizuführen.

III. Die Kritik der praktischen Vernunft: Das Gebot, das höchste Gut zu befördern

1. Die ethische Position Kants als Hintergrund des Postulats Gottes

Nach der Veröffentlichung der KrV wandte sich Kant intensiv dem Problem einer Grundlegung der Ethik zu. Zwar hatte er bereits in der ersten Hälfte der 60er Jahre den Kern seiner Ethik festgelegt, aber nur fragmentarisch und meistens im Kontext anderer Themen. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die KpV führten diese Theorie des Sittlichen aus, und zwar durch eine Radikalisierung des schon vorhandenen Formalismus- und eine Verabsolutierung des Autonomie-Gedankens. Nun aber trennt der *Formalismus* die Verbindlichkeit des Gesetzes vom Objekt des Handelns. Die Argumentation im ersten Abschnitt der „Grundlegung" und in den ersten acht Paragraphen der KpV verfolgt keinen anderen Zweck als die Ausschließung jeglichen Objektes und Zieles von der Rolle eines Prinzips der Moralität der Handlungen.

Ähnliches gilt für das „Prinzip der *Autonomie*" (Grundlegung A 88 = IV 440). Schon der Ursprung des rein formalen Prinzips der Allgemeinheit, nämlich die staatsphilosophische Konzeption Rousseaus, drängte dahin, das moralische Gesetz als autonomes Gesetz aufzufassen. Nach Rousseau bildet sich durch die volonté générale eine Staatspersönlichkeit, die Republik, in der jeder Vertragsabschließende Teilnehmer an der gesetzgebenden Versammlung und damit selber Gesetzgeber ist – zu-

[12] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theol. I.II., qq. 1–5.

gleich freilich auch Untertan der von ihm erlassenen Gesetze. Infolgedessen wurde die „Regel des allgemeinen Willens", die Kant im moralphilosophischen Exkurs der „Träume eines Geistersehers" aufgestellt hatte (A 42 = II 335), fast zwanzig Jahre später zur dritten Formel des kategorischen Imperativs, die besagt, daß der Mensch „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei" (Grundlegung A 73 = IV 432). In dieser Eigenschaft des Menschen, der „keinem Gesetz gehorcht, als dem, das er sich zugleich selbst gibt", sieht Kant die Würde des Menschen, weil er allein dadurch eines „inneren Wertes" fähig ist (Grundlegung A 77 = IV 434f.). Wenn dagegen der Wille „über sich selbst hinausgeht [und] in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz". Als Resultat dieser Überlegungen bezeichnet Kant kurzerhand die Autonomie des Willens als „oberstes Prinzip der Sittlichkeit" (Grundlegung A 87f. = IV 440f.). Sie schließt jegliche Verankerung der Selbstgesetzgebung des Menschen in Gott (Theonomie) aus. Es war wegen dieser Lehre (auf die Kant bereits in seiner vorkritischen Periode gekommen war), daß die erste Kritik einen Beweis Gottes aus der moralischen Verfassung des Menschen zu entwickeln suchte, der die absolut verstandene Autonomie nicht in Frage stellen würde.

Eine solche Radikalisierung des Formalismus und Verabsolutierung der Autonomie konnte nur tödlich für den Beweis Gottes sein. Denn, wenn das menschliche Subjekt sich selbst unbedingt verpflichtet (Autonomie), und zwar unabhängig davon, was aus der Einhaltung des eigenen Gesetzes herauskommt (Formalismus), dann liefert die so verstandene moralische Verfassung des Menschen keine Grundlage mehr, um die Existenz Gottes zu postulieren. Anders ausgedrückt: Die logische Konsequenz von Autonomie und Formalismus ist, falls sie ernst genommen werden, keine andere als folgende, daß nämlich das Sittengesetz für uns verbindende Kraft behält, auch wenn es keinen Gott gibt (die Absolutheit der Pflicht als Eigengesetzlichkeit des Menschen braucht ja keine Theonomie) und auch wenn die Einhaltung des Sittengesetzes nicht zur Glückseligkeit führt (der Formalismus trennt ja völlig die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes vom Objekt oder Resultat der Handlung). Nun verstieß die erste Fassung des moralischen Gottesbeweises frontal gegen die Autonomie: Ohne Gott sind die „herrlichen Ideen der Sittlichkeit" kraftlos (A 813); sie haben keine „verbindende Kraft" (A 634) über das vernünftige Wesen, hieß es in der KrV.

Die Suche nach einem dritten Weg außer den zwei oben genannten Versionen zeichnete die Bemühungen Kants nach 1781 aus und führte zu einer neuen Fassung des Gottesbeweises in der KpV, wo der Beweis, der

ja keine erkenntnismäßige Argumentation sein will, den Namen eines Postulats erhielt.

2. *Eine praktisch begründete Metaphysik*

Der Kontext der Neufassung des Beweises ist der Dialektik-Teil der zweiten Kritik. Zweck dieses Teils ist die „Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft" (KpV A 221 = V 122). Was die KrV mit ihrer sensualistischen Grenzbestimmung unserer spekulativen Vernunft abgesprochen hatte, soll hier wiedergewonnen werden zwar nicht als bewiesenes Wissen, wohl aber als Postulat, d.h. als „Voraussetzungen in notwendiger praktischer Rücksicht" (KpV A 238 = V 132). Es handelt sich um die sog. moralisch-praktisch begründete Metaphysik des Übersinnlichen, nämlich der bereits in der transzendentalen Methodenlehre der KrV eingeführten Trias von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott; genauer von Unsterblichkeit und Gott, da ja die Freiheit schon als „ratio essendi" (KpV A 5 = V 4) jenes moralischen Gesetzes feststeht, das sich uns als ein „Faktum der reinen Vernunft ... ankündigt" (KpV A 56 = V 31). Eigentlich hatte Kant im letzten Teil der KrV das Wesentliche seiner Metaphysik via praktischer Vernunft bereits vorgelegt. Aber das offenkundige Übergewicht der pars destruens bezüglich der Metaphysik in der Kritik von 1781 hatte zur Folge, daß der moralische Beweis Gottes und der Unsterblichkeit der Seele im Kanon-Hauptstück kaum zur Kenntnis genommen wurde. Außerdem, wie schon bemerkt, hatte Kant selber allen Grund, mit seinem ersten Versuch, die Wirklichkeit von Gott und der Unsterblichkeit auf eine moralische Grundlage zu stellen, unzufrieden zu sein, nachdem er seine Prinzipien der Sittlichkeit geklärt hatte.

Durch eine erneute Behandlung in der KpV, an dem ihm gebührenden Ort nach der Grundlegung der Ethik, und eine ausführliche Darlegung sollte der moralische Beweis sein Gewicht erhalten und in Einklang mit der Theorie des Sittlichen gebracht werden. Allerdings wird in der KpV beiden Ideen (Unsterblichkeit der Seele und Gott) „objektive Realität" gegeben (KpV A 238 = V 132) nicht mehr ad modum unius, nämlich als Voraussetzungen für den Endzweck der Moralität (das höchste Gut), sondern durch zwei getrennte und in der Tat sehr verschiedene Postulate, die von je einem der zwei Teile des höchsten Guts ausgehen.

Das Postulat der Unsterblichkeit gründet in dem ihm gewidmeten Abschnitt (dem IV. im zweiten Hauptstück der Dialektik) nur auf dem Bestandteil der Sittlichkeit. Näherhin führt Kant hier einen, wie W. L. Beck ihn genannt hat, Maximalbegriff vom höchsten Gut und mit ihm von der Sittlichkeit ein[13]. Denn die folgende Argumentation geht nicht einfach von der Tugend aus (die, wie die oft gebrauchte Redewendung von einer

[13] *L. White Beck*, Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, München 1974, 247.

ihr proportionierten Glückseligkeit impliziert, in verschiedenem Ausmaß verwirklicht werden kann), sondern von der Heiligkeit als der „völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz". Weil nun diese moralische Vollkommenheit von einem „vernünftigen, aber endlichen Wesen" nur durch einen „Progressus ins Unendliche" zu erreichen ist, so muß die Persönlichkeit des Vernunftwesens ohne Ende fortdauern als Bedingung dieses „wahren Vernunftgebotes" der Heiligkeit.

In bezug auf die damit zusammenhängende Verwirklichung des höchsten Guts – das medium probationis des moralischen Gottesbeweises – scheint das Postulat eine Fortdauer des Menschen nahezulegen, die unter der Bedingung der Zeit steht. Denn Fortschritt bedeutet Wechsel, dauernde Änderung; also etwas, was mit der Zeit einhergeht[14]. Aber dies ist nicht das, was üblicherweise unter Unsterblichkeit verstanden wird. Hinzu kommt, daß, wenn Unsterblichkeit in einem „unaufhörlichen Streben zur ... durchgängigen Befolgung" des moralischen Gesetzes besteht, nichts die Gewähr bietet, daß es eine „ununterbrochene Fortsetzung" im Guten sein wird.

Der obskure Status der Unsterblichkeit des Menschen als moralischer Person, den das Postulat der KpV impliziert[15], paart sich offenkundig mit dem irreführenden Begriff des höchsten *in der Welt* möglichen Guts, von dem oben bereits die Rede war. Außerdem schließt der Gedanke eines ins Unendliche weitergehenden moralischen Fortschritts wegen der noch nicht (und nie!) erreichten vollkommenen Sittlichkeit die Vereinigung derselben mit der Glückseligkeit und damit die Verwirklichung des höchsten Guts aus. Das höchste Gut, d. h. also das Endresultat unseres freien und verantwortlichen Handelns, wird in eine unendliche Ferne hinausgeschoben.

Das Postulat der Unsterblichkeit, so wie es in der KpV entwickelt wurde, ist nicht der Glückseligkeit, sondern ausschließlich der Moralität wegen notwendig. Aber, paradoxerweise, spielt für diese Annahme einer nie zu Ende gehenden Existenz die moralische Beurteilung unseres jetzigen irdischen Lebens keine Rolle. Wie immer es auch ausgeht, wird unsere Person fortdauern, und zwar im Hinblick auf eine weitere ununterbrochene Annäherung zur geforderten Heiligkeit. Damit wird unserem Erdenleben jeglicher moralischer Ernst genommen: in ihm (aber auch im Jenseits!) findet keine endgültige Entscheidung des freien Menschen über sich selbst statt. Gute und böse Handlungen bleiben immer revidierbar und werden so in ihrer Differenz zueinander relativiert.

---

[14] Kant selbst anerkennt dies: „Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe ..." (KpV A 221 = 123).

[15] Es sei angemerkt, daß der oben referierte Unsterblichkeitsbeweis in dieser Form nur in der KpV zu finden ist.

3. Die Struktur des Postulats Gottes

Nachdem im IV. Abschnitt die Unsterblichkeit der Seele als Bedingung der Möglichkeit des ersten Bestandteils des höchsten Guts, nämlich der Sittlichkeit (Heiligkeit), bewiesen wurde, geht der V. Abschnitt zum anderen Bestandteil, der Glückseligkeit, über, wofür die Existenz Gottes postuliert wird. In der Fassung der KpV steht also nur das Gottespostulat direkt in bezug auf die „jener Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit". Zu bemerken ist auch, daß in dem jetzt zu untersuchenden Postulat folgende drei Begriffe miteinander in Zusammenhang stehen: (1) die Glückseligkeit gilt als das zweite Element des „höchsten Guts in der Welt"; (2) ihre Verwirklichung hängt von der Natur ab; (3) Gott wird als „Ursache der gesamten Natur" postuliert. Die damit verbundene Problematik, nämlich die sich daraus ergebenden Hindernisse gegen das Gelingen des Beweises der Existenz Gottes, soll in einem folgenden Artikel im Zusammenhang mit der Klärung des Kantischen Begriffs von der Glückseligkeit erörtert werden.

Die Beweisführung, die im zweiten Absatz entwickelt wird, läßt sich in folgende Schritte gliedern:

a) Nachdem zu Beginn des Hauptstücks der Begriff vom höchsten Gut eingeführt und erläutert wurde, wird hier eigens die Glückseligkeit definiert. Zweierlei ist darin von Bedeutung. Erstens, der objektive Aspekt der Glückseligkeit: Für die Glückseligkeit ist die Übereinstimmung der Natur „zu[m] ganzen Zweck" des vernünftigen Wesens in der Welt nötig; d. h. dieser Zweck, die Glückseligkeit, hängt von der Natur ab. Zweitens, der subjektive Aspekt der Glückseligkeit: Bestimmungsgrund des Menschen ist das reine moralische Gesetz, abgesehen vom Objekt und Zweck desselben.

b) Es wird ein Mißverhältnis zwischen der Forderung der praktisch-moralischen Vernunft (Austeilung der Glückseligkeit dem moralischen Wert der Person entsprechend, wie an der Hauptstelle über das höchste Gut ausgeführt wurde: A 198 f. = V 110 f.) und dem Unvermögen des Menschen (und der Natur!), diese Forderung zu erfüllen, festgestellt[16].

[16] In diesem Mißverhältnis von praktischer Notwendigkeit und physischer Unmöglichkeit liegt die sachliche Dialektik der reinen praktischen Vernunft, die der gleichnamige Teil der zweiten Kritik zu lösen hat: die Dialektik zwischen Moralität und Wirklichkeit, solange unsere Sicht der Wirklichkeit sich auf die Sinnenwelt beschränkt. Zu Beginn des Dialektik-Teils hatte Kant versucht, eine Dialektik der reinen praktischen Vernunft parallel zu der der spekulativen Vernunft in der ersten Kritik aufzustellen: Die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten fordert „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Guts" (A 194 = V 108) und gerät dabei in eine Antinomie, die in zwei einander widersprechenden praktischen Grundsätzen besteht (A 204 = V 113). Der Versuch gilt aber als gescheitert und wird im folgenden von Kant beiseite geschoben. Das eigentliche Problem, das die moralische Verfassung des Menschen aufwirft, ist das des endgültigen „Ausgangs" der unbedingten Verpflichtung, unter der der Mensch steht, angesichts des immer wieder zu erfahrenden Auseinanderfallens von gutem

Der Mensch ist nicht Herr über die Natur, und die Natur richtet sich nicht nach der Moralität des Menschen.

c) Das höchste Gut als Zielobjekt der freien Handlungen ist deshalb nur realisierbar, wenn es einen „intelligibelen Urheber der Natur" gibt (KpV A 207 = V 115), der als „oberste Ursache" eine „der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität" auf die Natur ausübt[17].

Bis hierher entwickelt sich der Beweisgang auf denselben Bahnen wie in der KrV: Er läuft auf die Annahme Gottes als Bedingung für die Verwirklichung der Glückseligkeit hinaus, weil die Glückseligkeit wesentlich mit der Sittlichkeit zusammenhängt. Damit aber gerät Kant in dieselbe Schwierigkeit wie bei der ersten Fassung des Gottesbeweises: Das moralische Gesetz als das Gesetz der Vervollkommnung des Menschen kann den Menschen nicht in Anspruch nehmen, falls sein Endzweck nicht erreicht werden kann. Dies bedeutet, daß ohne Gott das Sittengesetz seine Verbindlichkeit verliert[18] – was evidentermaßen gegen das Prinzip der autonomen Moral verstößt.

d) Dem Dilemma: Geltung des Sittengesetzes bei gleichzeitiger Aufhebung der Autonomie des Menschen – Aufrechterhaltung der Autonomie des Menschen[19] bei gleichzeitiger Preisgabe des Endzwecks des Sittengesetzes und somit Sinnlosigkeit desselben Gesetzes meint Kant entgehen zu können, indem er ein besonderes Gebot aufstellt: „Wir *sollen* das höchste Gut ... zu befördern suchen" (A 225 = V 125 u. ö.). Bei genauerem Hinsehen stellt sich heraus, daß der eigentliche Gegenstand dieses Gebotes nur ein Teil des höchsten Guts ist, nämlich die Glückseligkeit, wie schon zu Beginn des vorliegenden Abschnittes festgestellt wurde. Außerdem, daß wir gemäß dem Sittengesetz handeln und damit Tugend verwirklichen sollen (den anderen Bestandteil des höchsten Guts), steht aus der Analytik bereits fest, ohne daß auf den Begriff des höchsten Guts rekurriert wird. Hierin, in diesem Gebot, liegt das Neue der zweiten Fassung des moralischen Gottesbeweises.

e) Dem moralischen Sollen muß ein Können entsprechen[20]. „Also

---

Willen und Wohlbefinden in dieser Welt und der zeitlichen Beschränkung des irdischen Lebens.

[17] Der objektiv stichhaltige und relevante Gedanke ist der von Gott als Urheber der Glückseligkeit, abgesehen von der immer wieder dazwischen eingeschobenen Vermittlung der Natur!

[18] Noch bei der Problemstellung am Ende des I. Abschnittes hat Kant diese seine frühere Position vertreten. Vgl. KpV A 205 = V 114. An derselben Stelle hieß es auch, daß das höchste Gut „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt" genauso wie nach der KrV „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden" ist (A 809).

[19] Am Ende des Beweisgangs wird nochmals ausdrücklich gesagt, daß der Grund aller Verbindlichkeit in der „Autonomie der Vernunft selbst" liegt: KpV A 226 = V 125 f.

[20] Aber, wessen Können?! Dies ist die Frage. Sie wird unter folgender Nr. 4 besprochen.

wird auch das Dasein ... einer Ursache der gesamten Natur, welche den Grund ... der genannten Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert." In einem letzten Schritt wird die postulierte Ursache dahingehend expliziert, daß sie göttliche Eigenschaften aufweist. Das Fazit lautet: „Folglich ist das Postulat [!] der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes."

4. Zum Gebot, das höchste Gut zu befördern

Der Zusammenhang von Sittlichkeit und höchstem Gut (genauer: Glückseligkeit) ergibt sich, nach der neuen Position Kants, nicht mehr aus dem Wesen der Sittlichkeit selbst, sondern aus einem besonderen Gebot. Mit diesem Gebot meint Kant die inhaltlichen Gründe, die die Glückseligkeit mit dem moralischen Gesetz verbinden, unter den rein formalen Grund eines Gebotes stellen bzw. auf dieses Gebot zurückführen zu können. Dies bedeutet, daß wir die Existenz Gottes postulieren dürfen, ja sollen, weil es unsere Pflicht ist (Pflicht der autonomen Vernunft), das höchste Gut zu verwirklichen. Das Entscheidende in dieser zweiten Fassung ist also ein Gebot des Menschen, dem aber der Mensch prinzipiell nicht nachkommen kann! Er erläßt in voller Autonomie ein unbedingtes Gebot: die gerechte Austeilung der Glückseligkeit gemäß dem eigenen moralischen Wert; aber ein anderer, Gott, muß dieses Gebot verwirklichen![21]

Gegen ein solches Gebot haben mehrere Autoren Bedenken geäußert. Abgesehen von der systemimmanenten Schwierigkeit, daß der kategorische Imperativ durch die Form und nicht durch irgendwelchen Inhalt oder Zweck definiert wurde, liegt der Einwand auf der Hand, daß es ungereimt ist, ein Gebot aufzustellen und im selben Atemzug einzuräumen, wir vermögen dieses Gebot nicht zu erfüllen. Dazu schreibt Beck folgendes: „Angenommen, ich tue alles, was in meinen Kräften steht (und mehr kann kein sittliches Gebot von mir verlangen), um das höchste Gut zu befördern, was wird da von mir verlangt? Nichts anderes als aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln, und dies kannte ich bereits. Ich kann überhaupt nichts tun, um Glückseligkeit und Verdienst miteinander auszugleichen, – dies ist die Aufgabe eines moralischen Weltlenkers, nicht eines Arbeiters im Weinberg ... Meine Aufgabe ist, die eine Bedingung

[21] Im letzten Teil der Argumentation am Ende des zweiten Absatzes geht deutlich dieser Wechsel vom Subjekt der Pflicht zum Subjekt der Erfüllung der Pflicht hervor: „Nun war es *Pflicht für uns*, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, *das Dasein Gottes* anzunehmen." (KpV A 226 = V 125).

des höchsten Guts zu realisieren, die in meiner Macht steht", nämlich meine Pflichten zu erfüllen[22].

Ich stimme mit Becks Ansicht überein, daß es keinen Sinn hat, die Verwirklichung einer Glückseligkeit zu gebieten, die nicht in unserer Macht steht, zumal da, wie Kant mehrmals behauptet, das moralische Gesetz weiterhin unbedingt gelten würde, auch wenn dieses Gebot, falls Gott nicht existiert, unrealisierbar wäre. Andererseits steckt gerade in dieser bedenklichen Aussage Kants die eigentliche vis probandi eines moralischen Gottesbeweises vom Ziel des Sittengesetzes her, nämlich die Einsicht in die Sinnhaftigkeit des Gesetzes: Das freie und verantwortliche Handeln des Menschen, der unter dem kategorischen Imperativ steht, geht auf Ziel und Sinn, die endgültig und unaufhebbar sind genauso wie die unbedingte Verpflichtung selbst. M. a. W. eine absolute Verpflichtung kann es nur im Hinblick auf einen absoluten Zweck geben – letzterer kann nicht ein Zweck auf Zeit sein.

Kant greift zu einem ad hoc-Gebot aus dem Grund, daß ein Zusammenhang zwischen Moralität und der transzendent verstandenen Glückseligkeit von der Sache her (was Kant doch immer wieder gleichsam notgedrungen einräumt!, sogar in der Problemstellung der Postulatenlehre: A 205 = V 114) die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von Gott abhängig machen würde. Für diese letzte Lehre aber gab es in Kants Theorie des Ethischen mit ihrer Verabsolutierung der Autonomie des Menschen keinen Platz. Deshalb stellt Kant ein fragwürdiges Gebot auf, das das Sittengesetz von seinem wesentlichen Ziel entlasten soll bei Beibehaltung des Zieles wegen eines Befehls des autonomen Menschen![23]

Daß Kant die Glückseligkeit als unverzichtbaren Bestandteil des höchsten Guts hinstellt, ist deshalb alles andere als, wie Erich Adickes ihm vorgeworfen hat, „den ganzen Glückseligkeitsschwindel schließlich wieder zum Hinterpförtchen" hereinzulassen. Daß er einen letzten Zweck unseres sittlichen Handelns seinem eigenen formalistischen System zum Trotz nicht aufgeben konnte, bedeutet wahrhaftig kein „schmähliches" Ende des „Mannes des kategorischen Imperativs"[24]. Es bedeutet vielmehr, daß die Einsicht in die Sinnhaftigkeit des moralischen Gesetzes ihn zwang, die Schranken seines Systems zu sprengen.

Vor kurzem hat Reiner Wimmer versucht, Sinn und Tragweite des hier zur Debatte stehenden Gebots unanstößig zu machen, indem er sich auf Becks Einwand beruft, ihn aber dann auf eigene Weise weiterführt. Nach Beck, so Wimmer, muß man infolge der zwei Komponenten im höchsten

---

[22] *Beck* 227.

[23] Allerdings wird das transzendente Ziel zu einem vom Subjekt zu bewirkenden Objekt.

[24] *E. Adickes*, „Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems", in KS 1 (1897) 396. Adickes steht mit dieser Kritik nicht allein da; im Gegenteil, er äußert eine Kritik, die durch das ganze 19. Jahrhundert gegen Kant immer wieder erhoben wurde – die Kritik nämlich gegen den zum Begriff des höchsten Gutes gehörenden Bestandteil der Glückseligkeit. Vgl. *Albrecht* 46.

Gut unterscheiden zwischen „der moralischen Forderung, das höchste Gut nach Kräften zu *befördern*, und dem (nicht moralisch geforderten) Ideal, es zu *verwirklichen*“ [25]. Diese Unterscheidung aufnehmend, die Wimmer terminologisch durch die Unterscheidung von moralischer Idee und religiösem Ideal des höchsten Guts festlegt [26], schlägt er eine „Entkoppelung von moralischer Forderung und theologischem Postulat“ vor, um die „Antinomie von Notwendigkeit und Unmöglichkeit des höchsten Guts zu unterlaufen“ [27].

Dazu möchte ich folgendes bemerken. Nach Wimmer legt Kant diese Distinktion-Interpretation bereits dadurch nahe, daß er nicht von der Notwendigkeit der Realisierung des höchsten Guts, sondern durchweg von der Notwendigkeit seiner Beförderung spricht. Nun ist wohl wahr, daß Kant meistens von befördern bzw. Beförderung spricht, aber weder der jeweilige Kontext noch der Umstand, daß er auch andere, allem Anschein nach äquivalente Redewendungen gebraucht, stützen die Überinterpretation Wimmers.

Kant spricht von Gebot und Pflicht, das höchste Gut zu befördern, wobei er ein „notwendiges Objekt unseres Willens“ meint, das „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt“ (KpV A 205 = V 114), so daß daraus sich die Notwendigkeit ergibt, das Dasein Gottes anzunehmen als Bedingung der Möglichkeit dieses höchsten Guts (KpV A 226 = V 125). Für Kant ist die „Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen“, von vornherein mit der „objektiven Möglichkeit“ desselben verbunden (KpV A 259 = V 144); denn „widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekt eines Begriffs nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre“ (A 257 = V 143). Von einer Entzweiung und Trennung im Gebot von sittlicher Idee und religiösem Ideal ist bei Kant keine Rede.

Zum selben Resultat führt auch die Untersuchung der weiteren Terminologie Kants. Im Abschnitt über das Gottespostulat wird gesagt, daß „zur Pflicht hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt gehört“ (KpV A 226 = V 126). Hervorbringung – also, wie es scheint, Verwirklichung! – und Beförderung werden hier anstandslos als Synonyme verwendet. Nach KpV A 196 = V 109 ist das moralische Gesetz der Grund, weswegen wir die „Bewirkung oder Beförderung“ des höchsten Guts, uns zum Objekt machen sollen. Weiter heißt es: „Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen“ (KpV A 203 = V 113); „Es ist ein Gebot der reinen praktischen Vernunft, zu dessen [des höch-

[25] *R. Wimmer*, Kants kritische Religionsphilosophie (KantStE 124), Berlin 1990, 67.
[26] Ebd. 11.
[27] Ebd. 67.

sten Guts] Hervorbringung alles mögliche beizutragen" (KpV A 214 f. = V 119).

Wenn hie und da in der Ausdrucksweise Kants (z. B. KpV A 257 = V 142: „ ... um es [das höchste Gut] nach all meinen Kräften zu befördern") der Unterschied zwischen Beförderung im Sinne dessen, was wir diesbezüglich zu tun vermögen, und tatsächlicher Verwirklichung mitklingt, bedeutet dies keine Aufweichung des Pflichtcharakters, die im Gebot der Realisierung des höchsten Guts steckt, sondern verrät vielmehr die Spannung in diesem angeblichen Gebot des Menschen an sich selbst, das aber doch auf Gott abgewälzt wird. Die Vorbehalte in den Äußerungen Kants bedeuten in der Tat die längst fällige, aber von Kant nie konsequent durchgeführte Klärung dahingehend, daß wir einerseits verpflichtet sind, das Gute in diesem Leben zu tun, daß aber andererseits dieses Gute sich erst im Jenseits in seinem τέλος als endgültiges bonum homini (transzendente Glückseligkeit) ausweisen und somit das moralische Gesetz seinen Endzweck erreichen wird – letzteres zu verwirklichen ist Aufgabe Desjenigen, der uns zu unseren Lebzeiten in die Pflicht des Guten genommen hat.

Obwohl Wimmer die These Becks übernimmt und radikalisiert, derzufolge „das Postulat Gottes insofern grundlos sei, als es keine notwendige Bedingung (der Befolgung und Erfüllung) des moralischen Gebots der ... Beförderung des höchsten Guts artikuliere", möchte er doch das Ideal der Verwirklichung des höchsten Guts nicht für unbegründet halten. Es hat seinen Grund in der praktischen Vernunft, „die Sinn und Zweck dieses Lebens ... nicht ohne die Verwirklichung des höchsten Guts als erfüllt begreifen kann. Insofern ist das höchste Gut Gegenstand einer unaufgebbaren Hoffnung, die sich auf den Glauben an Gottes Dasein stützt, um nicht bodenlos zu sein"[28]. Nun war es genau das Grundproblem Kants, wie wir begründeter-, d. h. vernünftigerweise, zu diesem Glauben an Gott gelangen!

Mit der letztzitierten Aussage hat Wimmer eine regelrechte Flucht nach vorne angetreten. Ihm muß die Frage entgegengehalten werden: Die Hoffnung stützt sich auf den Glauben an Gott; worauf beruht aber dieser Glaube an Gott?! Die ganze Bemühung Kants um das Postulat Gottes war doch von nichts anderem getragen als von der Absicht, vom Sittengesetz her über dessen Endzweck (das höchste Gut, näherhin die Glückseligkeit) auf den Glauben an Gott als Vernunftglauben zu gelangen (KpV A 227 = V 126). Dieser Weg ist, wie mehrmals im Laufe der gegenwärtigen Arbeit bemerkt, durchaus stichhaltig. Das Bedenkliche in der Kantischen Version kommt daher, daß seine Auffassung von der Autonomie des Menschen ihm verbietet, diesen Weg über das Endziel der Moralität zu gehen, weil die postulierte Bedingung der Möglichkeit des Endziels

[28] Ebd. 67.

sich zugleich als Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes herausstellt.

Wimmer löst den Knoten, indem er diesen Weg gar nicht beschreitet. Statt dessen greift er zum Sinnpostulat in Form von religiöser Hoffnung ohne irgendeinen Grund. Eine solche Hoffnung hat mit dem Vernunftglauben Kants kaum etwas zu tun. Kants Hoffnung ist die „Hoffnung ... der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht sind, ihrer nicht unwürdig zu sein" (KpV A 234 = V 130). Es ist eine Hoffnung, die aus dem moralischen Imperativ hervorgeht, insofern dieser auf das höchste Gut abzielt. Es ist die Hoffnung, daß „es nicht umsonst sein werde" (R 6858), dem Imperativ gehorcht zu haben. Kant kennt kein Sinnpostulat, das nicht das moralische Postulat wäre. Angesichts der offenkundigen Spannungen in der Kantischen Version des Gottespostulats möchte Wimmer Kant „teilweise korrigieren"[29]. Nur hat er die falsche Korrektur angebracht: Anstatt Kants Theorie des Ethischen zu revidieren, hat er ein Postulat aufgestellt, in dem keine Spannungen mehr zu finden sind, weil es auf nichts gründet und nichts voraussetzt. Warum soll unser Leben „Sinn und Zweck" haben[30], wenn gerade nicht deshalb, weil das innere Gesetz dieses Lebens die unbedingte Verpflichtung zum Guten ist? Die Korrektur Wimmers läßt sich m. E. weder von einem exegetischen noch von einem systematischen Standpunkt aus vertreten.

Mit seinem Gebot, das höchste Gut zu befördern, hat Kant erreicht – in der Tat nur scheinbar erreicht –, daß die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von der Realisierung der Glückseligkeit und von der damit vorauszusetzenden Existenz Gottes getrennt wird. Denn, wenn das Postulat Gottes als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts (näherhin der Glückseligkeit) auf diesem (partikulären!) Gebot beruht, würde logischerweise die Verneinung der Existenz Gottes nicht die Aufhebung der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes im ganzen nach sich ziehen, sondern die Aufhebung „nur" dieses einzelnen, allumfassenden (!) Gebotes (weil unrealisierbar) bei gleichzeitiger Geltung des Sittengesetzes als solchem. Genau diese Konsequenz durch die genannte Distinktion wird Kant ausdrücklich in seiner dritten und letzten Fassung des moralischen Gottesbeweises ziehen.

In der Tat stellt Kant in der KpV die Frage, was mit dem verpflichtenden Charakter des Sittengesetzes geschehen würde, falls es keinen Gott gibt, nicht. Die Klärung dieser Frage zeichnet die Fassung des moralischen Gottesbeweises in der Kritik der Urteilskraft aus.

[29] Ebd. 196.
[30] Ebd. 67.

IV. Die Kritik der Urteilskraft: Das Nichts als Endstation der autonomen Moral

1. Der moralische Gottesbeweis im Kontext der Teleologie

Im zweiten Teil seiner dritten Kritik behandelt Kant das Thema der Finalität in der Welt. Von den Lebewesen als Naturzwecken schreitet die Betrachtung zum Menschen in seiner doppelten Eigenschaft fort: Als Kulturwesen nimmt der Mensch die Stelle des höchsten Glieds innerhalb der Kette der bedingten Zwecke der Natur ein[31]; als moralisches Wesen stellt er einen unbedingten Zweck dar, einen Endzweck, der als Träger der Sittlichkeit außerhalb der Natur steht, dem aber „die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist" (KU B 399 = V 436). Im Menschen mündet die physische Teleologie in eine moralische ein. Es stellt sich deshalb die Frage, wie die ganze Natur auf den Menschen hingeordnet sein kann. An dieser Stelle geht der physikotheologische Beweis, den Kant bisher getrennt vom moralischen Gottesbeweis entwickelt hatte, in den letzten über. In der Tat rollt Kant im Anhang zur Kritik der teleologischen Urteilskraft den moralischen Beweis in drei Paragraphen hintereinander auf.

§ 86 weitet die Physikotheologie des vorigen Paragraphen zu einer Ethikotheologie aus, die wegen des Menschen als moralischen Wesens nicht nur auf eine höchste Intelligenz schließt, die die Welt entworfen und geschaffen hat, sondern auf eine solche, die einen moralischen Charakter hat. Damit wird der ursprünglich moralische Begriff Gottes gewonnen. Das Auszeichnende der hier vorgelegten Ethiktheologie ist, daß sie einen moralischen Gottesbeweis entwickelt, ohne auf den Begriff des höchsten Guts (und in ihm auf die Glückseligkeit) zu rekurrieren.

Allerdings kündigt sich gegen Ende des Paragraphen ein Gedanke an, der auf einen moralischen Gottesbeweis hinweist, der die Version beider vorhergehenden Kritiken wieder aufnimmt. Es heißt nämlich: „Wozu noch kommt" – damit scheint Kant einen Nachgedanken anzudeuten –, „daß wir, nach einem allgemeinen höchsten Zweck zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesamte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur sofern wir danach streben, dem Endzweck einer verständigen Weltursache ... gemäß zu sein urteilen dürfen; und so ist ein rein moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache ... anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen" (KU B 417 f. = V 446). Bisher war lediglich davon die Rede, daß der Mensch

[31] Unter dieser Rücksicht gehört der Mensch zu den „relativen Zwecken in der Welt", wenn auch als deren höchster, und die Welt hätte noch keinen „absoluten Endzweck": KU B 422 f. = V 449.

Endzweck der Schöpfung ist; jetzt scheint Kant sagen zu wollen, daß er auch einen höchsten Zweck (einen Endzweck) hat, für dessen Verwirklichung er aber eine verständige Weltursache annehmen darf (oder soll?). Mit dieser neuen Überlegung hat sich Kant den Übergang zur Wiederaufnahme des moralischen Gottesbeweises aus der KrV und der KpV verschafft. Diese Wiederaufnahme findet im folgenden § 87 statt unter einer Überschrift, die eigentlich dasselbe bedeutet wie die hier benutzte Redewendung „Ethikotheologie".

Von der dritten Behandlung des moralischen Gottesbeweises im § 88 sei nur bemerkt, daß Kant in ihm das höchste Gut als Endzweck des Menschen über den Endzweck der Welt in die Teleologie einbezieht, um damit einen theoretischen Gottesbeweis der reflektierenden Urteilskraft zu entwickeln. Auf diesem Weg gelangt Kant zu einer erheblichen Einschränkung der Gültigkeit des moralischen Gottesbeweises – was nicht verwunderlich ist, wenn man bedenkt, daß die reflektierende Urteilskraft unter der „Als ob"-Klausel steht.

Im folgenden soll die Fassung des Beweises im § 87: „Von dem moralischen Beweis des Daseins Gottes" untersucht werden, wo Kant unter der Perspektive der Teleologie einen Gottesbeweis über den Begriff des höchsten Guts entwickelt, der das Postulat Gottes in der KpV wiederaufnimmt.

2. *Der Beweis: Gott ist der Garant des Endzwecks des Menschen*

In den ersten drei Absätzen des § 87 wiederholt Kant seine Lehre von der physischen Teleologie, zu der auch die vernünftigen Wesen gehören, insofern sie mittels ihrer Vernunft als bloß instrumental vermögen, die Dinge der Welt zu ihrem eigenen Wohlbefinden dienstbar zu machen. Diese Teleologie wird aber aufgrund der vernünftigen Wesen als moralische Wesen überstiegen: allein moralische Wesen können als absoluter „Endzweck vom Dasein der Welt" (Abs. 3) gedacht werden. Es fragt sich, ob die damit gegebene moralische Teleologie „unsere vernünftige Beurteilung nötige, über die Welt hinauszugehen" in dem Sinne, daß wir die Natur „auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung uns als zweckmäßig vorzustellen" (Abs. 1) haben.

In diesen einleitenden Überlegungen hebt Kant abermals die Autonomie der moralisch-praktischen Vernunft hervor, „die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann" (Abs. 3), und beginnt dann den eigentlichen Gottesbeweis (Abs. 4–7) mit einer Bekräftigung des Formalismus: „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhangen." Was das moralische Gesetz von sich aus nicht hat, fordert es doch, insofern es „uns

verbindlich macht", „einem Endzweck ... nachzustreben ..., und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt". So wird der Zweck, den der Formalismus vom Sittengesetz getrennt hatte, auf dem Weg eines Gebotes wieder hereingeholt. Damit ist Kant erneut beim Gebot, das höchste Gut zu befördern.

In dieser Fassung des Beweises wird von der Glückseligkeit als Bestandteil („subjektive Bedingung"!) des Endzwecks die innerweltliche Dimension hervorgehoben: „das höchste *in der Welt* ... zu befördernde physische Gut". Wiederum ist von der Unstimmigkeit zwischen der „praktischen Notwendigkeit eines solchen Zwecks" und der „physischen Möglichkeit" unserer Kräfte sowie der Natur die Rede. „Folglich" bringt auch hier, wie bereits in der zweiten Kritik, das Gebot des höchsten Guts die Notwendigkeit mit sich, „eine moralische Weltursache" anzunehmen, die den zweiten Bestandteil des höchsten Guts bewirkt und uns so ermöglicht, den „Endzweck uns vorzusetzen"[32].

3. *„Ein weites Grab", das alles verschlingt*

Das eigentlich Neue findet sich nicht im Beweis selber, sondern in den drei abschließenden Absätzen, wo Kant die Konsequenzen expliziert, die aus seinem medium probationis, nämlich der Ersetzung des sachlichen Zusammenhanges von Sittengesetz und Glückseligkeit durch ein besonderes Gebot, folgt. Dieses Gebot richtet sich nur scheinbar an den Menschen; in der Tat wird es Gott aufgewälzt. Als partikuläres Gebot aber bedeutet es, daß nicht „die Gültigkeit des [autonomen und rein formalen] moralischen Gesetzes" überhaupt, sondern „nur die Beabsichtigung des ... zu bewirkenden Endzwecks" dieses Gebotes (Zusammentreffen der Glückseligkeit des Menschen mit seiner Sittlichkeit) von der Annahme Gottes abhängt. Eine solche Realisierung (aber nur sie!) müßte aufgegeben werden, falls es keinen Gott gibt, bzw. falls jemand zu dieser Überzeugung gelangt[33].

Das „Nein!" (mit Rufzeichen) zu Beginn dieses Stücks nimmt das

---

[32] Hier soll die Unzulänglichkeit der so verstandenen weltimmanenten Glückseligkeit zum vorgesetzten Ziel der Argumentation, der Existenz Gottes, nicht erörtert werden. Was in den drei letzten Absätzen nach dem Abschluß des Beweises folgt, bringt die nötige Klärung bzw. Korrektur.

[33] Die hier thematisierte Distinktion wurde auch schon in der KpV getroffen. Im Anschluß an die Konklusion des Postulats Gottes: Weil die Möglichkeit des höchsten Guts „nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, ... ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen", hatte Kant hinzugefügt: „Hierunter wird nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei." Die Annahme werde vielmehr nur mit Rücksicht auf die „Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts *in der Welt*" gemacht (A 226 = V 125 f.). Zum ersten Mal wurde sie von Kant im Aufsatz von 1786 formuliert: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?" (A 135 f. = VIII 139). Und wieder auf der letzten Seite der KU: „Die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen."

Junktim in der ersten Fassung des moralischen Gottesbeweises ausdrücklich zurück (namentlich die Aussagen von A 811 und 812 f.): Das moralische Gesetz bleibt in Kraft abgesehen von der Realisierbarkeit seines Endzwecks (der jetzt aber zum Objekt eines partikulären Gebotes geworden ist). Damit pariert Kant den gegen ihn mehrmals erhobenen Einwand der Inkongruenz zwischen dem rein formalen Charakter des Sittengesetzes in seiner Theorie des Sittlichen und dem moralischen Gottesbeweis in der KrV[34]. Diese Zurücknahme bedeutet positiv: „Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke."

Was es heißt, daß die Verbindlichkeit des Gesetzes unabhängig von der Realisierbarkeit des höchsten Guts gilt, wird dramatisch am Ende des Paragraphen durch das Beispiel eines „rechtschaffenen Menschen (wie etwa des Spinoza)" exemplifiziert, für den es weder einen Gott noch ein künftiges Leben gibt. In diesem Fall kann die „innere Zweckbestimmung" des Menschen durch das moralische Gesetz keine andere als „ein weites Grab" sein, das schließlich „ sie [die Menschen] insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren".

Vorliegende Stelle ist auch deshalb wichtig, weil hier die anvisierte Situation Kant zwingt, endlich die Mehrdeutigkeit derjenigen Glückseligkeit zu überwinden, von der er im Zusammenhang mit dem höchsten Gut als Endziel der Sittlichkeit immer wieder gesprochen hat. Nicht um das höchste Gut *in der Welt*, nicht um eine Glückseligkeit, die von *Natur*ursachen bewirkt werden soll, handelt es sich, wenn Tugend als „Würdigkeit, glücklich zu sein" definiert wird. All dies – ob es in dem Maße, wie wir erwarten würden, realisiert wird oder nicht – gehört noch zum Los des irdischen Lebens. Der eigentliche Zweck „in Befolgung der moralischen Gesetze", den der wohlgesinnte Spinoza „vor Augen hatte und haben sollte" (KU B 428 = V 452), ist der Zweck nach der Probezeit des zeitlichen Erdenlebens. Dieser Endzweck kann kein anderer sein als das Ende entweder im Sinne einer Auflösung unseres Ich ins Nichts oder aber im Sinne der Vollendung unserer Person gemäß der inneren Dynamik des moralischen Gesetzes: die „beatitudo", die Glückseligkeit als Vervollkommnung des Menschen entsprechend seiner Moralität[35].

---

[34] Es war vor allem der Tübinger Professor Johann Friedrich Flatt, der die erste Fassung des moralischen Gottesbeweises in der KrV gegen den Formalismus- und den Autonomie-Gedanken der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ausgespielt hatte. Vgl. *E. G. Schulz*, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, Köln 1975, 86 f., 104 f., 156 f. und 167, Fußn. 115.

[35] Mit der Klärung der transzendenten Dimension des Endzwecks der moralischen Verpflichtung erledigt sich auch der Grund, den Kant immer wieder anführt, um diese Verpflichtung vom Endzweck abzukoppeln und so den rein formalen Charakter des morali-

Daß Kant hier unerschrocken die unbedingte Verpflichtung des auf das Nichts hinauslaufenden Sollensanspruchs vertritt, entspricht durchaus der Logik seines Ansatzes, in dem die Pflicht unter Ausschluß jeglichen objektiven und subjektiven Zweckes (finis operis und finis operantis) statuiert wurde. Aber im nachhinein scheint er seiner Position nicht mehr so sicher zu sein. Er äußert die Befürchtung, daß doch „die Nichtigkeit des ... Endzweckes" der Bereitschaft, dem sittlichen Gesetz zu gehorchen, Abbruch tun könnte, insofern dem Menschen die Absurdität aufgehen würde, absolut zum Nichts hin in Anspruch genommen zu werden. Deswegen „muß" der rechtschaffene Mensch, „das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes annehmen", eben um einen der unbedingten Verpflichtung entsprechenden Endzweck zu haben und im Zusammenhang mit diesem Zweck die Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufrechtzuerhalten. Damit anerkennt Kant sein Bemühen um eine Begründung der Moralität „etsi Deus non daretur" als gescheitert.

Es ist höchst lehrreich, daß derselbe Nachgedanke als unerwartete radikale Kehrtwendung gegen die Logik der eigenen Prämissen auch an anderen Stellen vorkommt, an denen Kant diese seine zunächst einmal endgültige Lösung des Problems vorlegt: die These nämlich, daß der unbedingte Pflichtcharakter des Gesetzes unabhängig von einem transzendenten Gesetzgeber und von einem Endzweck über das irdische Leben hinaus gilt. So heißt es an der bereits zitierten Stelle des Aufsatzes „Sich im Denken orientieren" (A 315 f. = VIII 139): Das „verbindliche Ansehen" des moralischen Gesetzes hängt nicht von der Existenz Gottes ab; wenn jedoch das höchste Gut nicht realisiert werden kann (für welche Realisierung die Existenz Gottes postuliert werden muß), wird die Sittlichkeit „für ein bloßes Ideal gehalten", d.h. für „herrliche Ideen", die aber von sich allein kein principium executionis sein können, wie in der KrV gesagt wurde (A 813).

Vor allem aber in der ausführlichen Fußnote zu KU B 461 = V 471. Dort behauptet Kant mit Entschiedenheit den rein formalen Charakter des moralischen Gesetzes unabhängig von Materie und Endzweck des Wollens und stellt nochmals die Pflicht, das höchste Gut zu befördern, auf. Weil nun unsere spekulative Vernunft einsieht, daß ohne Gott und Unsterblichkeit die Erwartung des höchsten Guts unbegründet und nich-

---

schen Gesetzes zu beweisen. In einer späteren Fußnote, auf die wir in Kürze noch zurückkommen werden, formuliert Kant diesen Grund wie folgt: „Ich kann [ja, nach Kant, ich muß] von der Möglichkeit der Ausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Gesetz gemäß zu befördern obliegt, gar wohl abstrahieren ..., als von etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist" (KU B 461 = V 471). Gewiß ist die Realisierung des Endzwecks nie völlig, ja als transzendente Vollendung des Menschen überhaupt nicht in unserer Gewalt; dies aber bedeutet nicht, daß der unbedingt verpflichtende Charakter des moralischen Gesetzes nicht „unzertrennlich" mit diesem Endzweck zusammenhängt. Es bedeutet vielmehr, daß der Endzweck eines Gesetzes, das nicht wir uns selber gegeben haben (so wenig wir uns die Existenz gegeben haben), letztlich den Charakter eines Geschenks an freie und verantwortliche Wesen hat. Darüber weiter im zweiten Artikel.

tig wäre, so würde sie, „wenn sie von diesem Urteil völlige Gewißheit hätte [wie Spinoza!], das moralische Gesetz selbst als bloße Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen". Da nun „jene Ideen [Gott und Unsterblichkeit], deren Gegenstand über die Natur hinausliegt, ohne Widerspruch gedacht werden können: so wird sie [die Vernunft] für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe ... jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen." Woher aber der Widerspruch, wenn das praktische Gesetz von der Vernunft selbst stammt und wenn sein verpflichtender Charakter unabhängig von einem Endzweck gilt? Nach der aus seinen eigenen Prämissen folgenden Bejahung des moralischen Gesetzes trotz des Nichts als Endzweck kehrt Kant doch die Richtung um, und anerkennt bzw. postuliert um des höchsten Guts und mit ihm um der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes willen die Existenz Gottes zusammen mit der Fortdauer unserer Person im Jenseits.

Dieselbe Überführung des Philosophen durch die Logik der Sache findet sich in einer Reihe von Reflexionen und in den Vorlesungen, wo Kant unumwunden von einem „absurdum practicum" spricht, das in der Lehre von einer prinzipiellen Trennung von moralischem Sollen und menschlicher Glückseligkeit enthalten ist. So heißt es in der R 4256: „Wenn man Gott leugnet, so ist der Tugendhafte ein Narr."[36]

V. Die Religionsschrift: Das Hin und Her zwischen Aufhebung der Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes und Preisgabe der Autonomie

Drei Jahre später benutzte Kant die Gelegenheit der Vorrede zur Religionsschrift, um seinen moralischen Gottesbeweis nochmals vorzulegen. Inhaltlich bietet diese Fassung nichts Neues. Sie weist alle Grundelemente auf, die wir bereits in den drei Kritiken angetroffen haben: (1) Sie läuft über den Begriff des höchsten Guts, (2) ist durch die dem Beweis entgegenwirkenden Kräfte des Formalismus und der Autonomie gekennzeichnet und (3) legt die logische Konsequenz dieser Grundprinzipien der Kantischen Ethik offen vor: ein unbedingt gebietendes und zum Nichts hin ausgerichtetes moralisches Gesetz.

In der Tat sind es zwei Beweise, jeder für sich komplett. Der erste findet sich in den zwei ersten Absätzen der Vorrede. Den Beginn macht eine Bestätigung der Autonomie und des Formalismus: Der Mensch ist ein „sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindendes Wesen" und bedarf „keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zweckes". Der folgende Absatz aber holt den Zweck als konstitutiven Bestandteil der freien Handlungen wieder ein, weil „es der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein kann, wie die Beantwor-

[36] Vgl. weitere Stellenangaben bei *Albrecht* 153, Fußn. 427 und 165, Fußn. 525; *H. Schmitz*, Was wollte Kant?, Bonn 1989, 83 f.

tung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserem Rechtshandeln herauskomme" (vgl. die Hoffnungsfrage in der Fassung der KrV). Dieser Endzweck ist das höchste Gut in der Welt. Ist das höchste Gut wieder in einen wesentlichen Zusammenhang mit dem freien Handeln des Menschen gebracht, so kann sich der Gottesbeweis auf dem uns schon bekannten Weg entwickeln: Wir müssen „zu dessen Möglichkeit ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann".

In der Fußnote zum dritten Absatz wird der Beweis ein zweites Mal aufgerollt; diesmal anhand des Begriffsmittels: synthetisches Urteil a priori. Nach einer Erörterung des Begriffs von Zweck wird auch hier der rein formale Charakter des Sittengesetzes statuiert: Im Begriff der Pflicht ist der Begriff einer Folge (eines Effekts) derselben nicht enthalten. Denn die moralischen Gesetze „gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar, davon gänzlich zu abstrahieren". Ein Zweck, namentlich ein Endzweck, wird ausdrücklich vom Pflichtcharakter der Handlungen ausgeschlossen. „Was brauchen sie [die Menschen] den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein". Das alle in gleicher Weise verschlingende weite Grab des Spinoza-Beispiels taucht wieder auf. Dies bedeutet, daß es Kant zufolge durchaus möglich ist, daß der Mensch zum Nichts hin absolut in Anspruch genommen wird!

Und doch macht auch hier Kant, von der Logik der Sache gleichsam bezwungen, die schon besprochene Wendung. Es gehört zu den „unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen [!] ..., sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen". Über den Begriff des „Erfolgs" der Handlungen kehrt Kant zum inneren Zweck des moralischen Gesetzes zurück und stellt den Imperativ auf: „Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck." Zur Verwirklichung dieses „synthetischen Satzes a priori", d. h. damit die „Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll ... muß ... ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden".

Über diese Pendelbewegung zwischen einer nicht mehr absolut autonomen Moral und einer autonomen, aber absurden Moral geht auch diese letzte Fassung von Kants moralischem Gottesbeweis nicht hinaus.

ThPh 68 (1993) 208–228

Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben?

Logisch-theologische Betrachtungen im Anschluß an Thomas von Aquin

Von Michael-Thomas Liske

1 Die Relation als Hinsicht des Verstandes und als reales Hingeordnetsein

Bei Thomas von Aquin findet sich eine sehr eigentümliche Theorie: Nur die Geschöpfe sind real auf Gott hingeordnet, Gott ist hingegen in einer bloß gedachten (rationalen) Relation auf die Geschöpfe bezogen, d.h. nur insofern, als sich zu jeder wirklich bestehenden Beziehung die Umkehrrelation zumindest denken läßt. Seltsam dünken mag einem diese Theorie bereits aus logischen Gründen. Ist die Relation[1] nicht ein in der Mitte zwischen zwei Dingen A und B stehendes Verhältnis, das, ganz gleich ob man es nun von A nach B, oder von B nach A hin betrachtet, in beiden Fällen entweder eine wirkliche oder eine bloß gedachte Beziehung ist? Zugegeben, wenn man eine Relation in dieser Weise nicht als eine Eigenschaft der Bezogenen (Relate) auffaßt, sondern ausschließlich als ein frei zwischen ihnen schwebendes Verhältnis, ist Thomas' Theorie unsinnig. Dann könnte man freilich erst gar nicht von realen Relationen sprechen. Während die übrigen akzidentellen Kategorien (z.B. Quantität, Qualität) etwas ihrem Subjekt Innewohnendes (inhaerens), das will heißen eine reale Bestimmung an einer realen Sache bezeichnen, bezeichnet die Relation von ihrem Begriff her (secundum propriam rationem) lediglich eine Hinsicht (respectus) (S.th. I, q. 28, a. 1, c.). Wie es bereits die (lateinische und deutsche) Etymologie nahelegt, ist eine Hinsicht lediglich eine vom Verstand an die Dinge herangetragene Betrachtungsweise. So sagt Thomas ausdrücklich (Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c.; ähnlich dis. 30, q. 1, a. 1, c.): Auf Grund ihres Begriffes, auf anderes bezogen zu sein, bedeutet die Relation keinerlei Realität für ihr Subjekt (ex hac ratione [sc. secundum quam ad aliud refertur] non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur).

Dennoch verwahrt sich Thomas dagegen, die Relationen als bloße Reflexionsbegriffe[2] des Verstandes aufzufassen. Warum es auch reale Relationen gibt, warum Relationen Weisen des kategorialen Seins darstellen, begründet Thomas pot. q. 7, a. 9, c. (u. S.th. I, q. 13, a. 7) über den Be-

[1] Unter Relation verstehen wir hier ausschließlich die zweistellige Relation, da Thomas weder ein- noch mehr-als-zweistellige Relationen bedenkt.

[2] In der scholastischen Terminologie: zweite Ausgerichtetheiten (intentiones secundae), in denen sich der Verstand reflexiv auf seine ursprüngliche Ausgerichtetheit (intentio prima) zurückbezieht, d.h. auf die Art und Weise, wie er erkennend auf extramentale Gegenstände geht, (pot. q. 7, a. 9, c.). Vgl. *I. Boh,* Metalanguage and the Concept of ens secundae intentionis, in: MM 19 (1988) 53–70.

griff einer Ordnung (ordo), die in seinen Augen zweifelsfrei etwas Reales ist. Diese Ordnung[3] wird aber gestiftet durch Relationen, auf Grund deren eine Sache auf eine andere hingeordnet ist. Mithin sind auch diese Relationen etwas Reales: „Unde oportet in rebus ipsis relationes quaedam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur." Ziehen wir das philosophische Fazit aus dem bisher Dargestellten: Als solche (oder von ihrem Begriff her) ist eine Relation eine vom Verstand festgestellte Beziehung zwischen zwei Subjekten[4]. Gäbe es nur diese Sichtweise, nach der die Relation keinem ihrer Subjekte zugehört, so dürfte man nicht von der Realität einer Relation sprechen. Nun kann man aber die Relation auch anders betrachten, daß eines auf ein anderes hingeordnet ist, das will heißen: Auf Grund dessen, was sie ist, steht eine Sache mit einer anderen in Zusammenhang, bildet mit ihr eine Ordnung[5] (res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt [S.th. I, q. 28, a. 1, c.]). So gesehen kann eine Relation mit der absoluten Realität[6] ihre Subjekts verknüpft sein, sogar in zweifacher Weise (wie wir noch näher erörtern werden). Eine Relation kann eine absolute Realität in ihrem Subjekt voraussetzen, in ihr gründen[7]. Und das Bestehen oder Nichtbestehen einer Relation kann darüber hinaus Auswirkungen für das absolute Sein ihres Subjekts haben.

1.1 Lieben als reale Beziehung, Geliebtwerden als die gedachte Umkehrbeziehung

Bei dieser Betrachtungsweise ist sofort einsichtig, daß Relation und Umkehrrelation nicht zwingend gleichermaßen beide real oder beide bloß gedacht zu sein brauchen, weil sie unterschiedlich mit dem absoluten Sein in ihrem Subjekt zusammenhängen können. Daß dies durchaus

---

[3] Thomas gebraucht ‚ordo' durchaus nicht bloß für eine Gesamtordnung, sondern auch für eine reale Relation, also eine zweistellige Beziehung (in pot. q. 7, a. 11, c. sogar ausschließlich in dieser Bedeutung).

[4] Thomas selber hat freilich noch nicht ganz klar gesehen, daß die Relation ihrem Begriff nach eine zwischen zwei Relaten bestehende, aber keinem von beiden zugehörige Beziehung ist. Wie allgemein in der Antike und im Mittelalter wies er der Relation die teleologische Struktur zu, daß eines auf ein anderes als einen End- oder Zielpunkt bezogen ist: „sicut motus rationem ex *termino* accipit ita et relatio." (Sent. I, dis. 37, q. 2, a. 3, ad 3) Eine solche Sicht führt unmittelbar zum realontologischen Verständnis der Relation, wenn es etwa in S.th. I, q. 28, a. 1, c. heißt: Diese Beziehung (respectus) finde sich dann in der realen Welt (rerum natura), wenn ihr eine reale Tendenz (inclinatio), z. B. die Schwerkraft entspreche. – Zur Frage, ob ein relationaler Satz nur eine Beziehung zwischen A und B behauptet, oder auch eine besondere Form von Aussage über das Subjekt A macht, vgl. den für unsere Thematik zentralen Aufsatz: *P. T. Geach,* God's relation to the world, Logic Matters, Oxford 1972, c. 10.3, 319–321.

[5] Zu Thomas' ordo-Gedanken und seinen philosophiehistorischen Paten s. *Z. Bucher,* Die Natur als Ordnung bei Thomas von Aquin, in: SJP 19 (1974) 219–238, zum Verhältnis ordo-relatio (235).

[6] ‚Absolutes Sein' oder ‚absolute Realität' gebrauchen wir hier (im schwachen Sinn) für die Wirklichkeit, die einem Gegenstand für sich selbst gesehen ungeachtet seiner Beziehungen zu anderen eignet, u. a. seine Qualitäten, also die absoluten Akzidenzien.

[7] Vgl. fundamentum in re de qua dicuntur (Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c.).

auch intuitiv einleuchtend ist, mag ein Beispiel zeigen: A liebt B. Von As Seite ist diese Relation sicher real, weil sie auf wirklichen Empfindungen, also einer absoluten Realität in A beruht. Nun ist der Fall durchaus denkbar, daß die Angebetete (B) gar nichts davon merkt, daß sie geliebt wird. Von ihrer Seite kann die Relation des Geliebtwerdens nicht wirklich sein, weil es für ihr absolutes Sein, d. h. ihren Zustand keinen Unterschied bedeutet, ob sie geliebt wird oder nicht. Daß die relationale Bestimmung, von A geliebt zu werden, von ihr neu gilt, nachdem sie ihr zuvor nicht zugekommen ist, oder umgekehrt nicht mehr von ihr gilt, ist mit keinerlei realem Wandel in ihr verbunden. Es liegt der rein logische Wandel[8] vor, daß von ihr ein zuvor nicht wahres Prädikat jetzt wahrheitsgemäß ausgesagt werden kann, oder umgekehrt ein zuvor geltendes Prädikat jetzt nicht mehr wahr ist. Mit Thomas gesprochen: Man kann sie (B) auf A bezogen denken, nicht als ob sie wirklich auf A hingeordnet wäre, sondern allein darum, weil sie den Endpunkt (Bezugspunkt) der Hinordnung von A auf sie darstellt[9] und sich jeder Bezug auch umgekehrt denken läßt.

Das Beispiel zeigt: Die These von einer bloß gedachten Umkehrrelation einer realen Beziehung ist sicher logisch einwandfrei. Zugleich aber läßt es ihre theologische Anwendung bedenklich erscheinen. Ist dies nicht genau Aristoteles' Lehre vom unbewegten Beweger, der wie etwas Geliebtes oder Erstrebtes (ὡς ἐρώμενον, Met. Λ 7, 1072 b 3) die Welt bewegt? Das will heißen: Indem die Dinge die Vollkommenheit des göttlichen Zustandes erstreben, werden sie bewegt, die Himmelskörper nur in der Weise der Ortsbewegung, die Dinge der sublunaren Welt hingegen auch in den übrigen Formen des Veränderungsprozesses (κίνησις), der Qualitätsänderung, dem Wachsen und Schwinden und sogar dem Entstehen und Vergehen. Die Dinge der Welt sind somit real auf Gott bezogen, weil dieser Bezug in ihnen einen realen Wandel bis hin zu dem substantiellen Wandel des Entstehens und Vergehens bewirkt. Der aristotelische Gott ist hingegen nicht real auf die Welt bezogen, weil er sich nicht um die Welt kümmert, sondern allein sich selber denkt. Der Verdacht legt sich nahe: Der Aristotelismus hat Thomas dazu verführt, mit seiner Theorie von der bloß rationalen Beziehung Gottes zur Welt den christlichen Schöpfungsglauben zu verfälschen.

---

[8] *P. T. Geach,* God and the Soul, London 1969, 72 und 99 spricht von ‚Cambridge change', weil Cambridge-Philosophen wie MacTaggart und Russell den Wandel so definiert haben.

[9] „Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud." (pot. q. 7, a. 11, c.) Beachtenswert ist, daß ‚ordo' zuerst im weiten Sinne auch für die rationale Relation gebraucht wird, dann aber gerade verneint wird, daß hier ein ordinari im prägnanten Sinne des seinsmäßig Hingeordnetseins besteht. Bezeichnend ist auch die Verwendung von ‚terminus'. Von einem Endpunkt einer Relation kann man nur sprechen, wenn man sie nicht formal als eine gleichermaßen zwischen beiden Relaten bestehende Beziehung begreift, sondern in einem realontologischen Sinne als ein Gerichtetsein auf oder (noch stärker) als ein Tendieren zu hin (vgl. inclinatio in S.th. I, q. 28, a. 1, c.).

2 Hinreichende und notwendige Bedingungen für die Realität einer Relation

Um diese Frage angemessen beantworten zu können, müssen wir erst einmal exakt zu definieren suchen, worin eine reale im Unterschied zu einer rationalen Relation besteht. Es ist nämlich durchaus nicht so einfach, zugleich hinreichende und notwendige Bedingungen für die Realität einer Relation zu formulieren. In einem Thomasischen Kontext jedenfalls kann dies nicht das Kriterium sein: Eine Relation ist genau dann real, wenn ein wirklicher Wandel im Subjekt dadurch bedingt wird, daß das entsprechende relationale Prädikat neu von ihm gilt oder von ihm wahr zu sein aufhört. Als hinreichende Bedingung für das Wirklichsein der Relation würde Thomas es sicher anerkennen. So sagt er pot. q. 7, a. 9, sed contra 2, daß die Geschöpfe deshalb real auf Gott bezogen sind, weil dieser Bezug für sie einen Wandel bedeutet[10]. Wie aber aus pot. q. 8, a. 1, ad 3 hervorgeht, ist diese Bedingung nicht notwendig für die Realität. Obgleich die Relation des Zeugens, durch die Gott Vater auf den Sohn bezogen ist, keinen Wandel in ihm impliziert, ist sie dennoch real.

Haben wir im wirklichen Wandel eine hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung für die Realität einer Relation, so liegt eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung darin, daß die Relation zwischen zwei wirklichen Bezogenen besteht: „quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter" (S.th. I, q. 28, a. 1, obj. 2): Dieser in einem Einwand vorgetragene Grundsatz wird in der Erwiderung als gültig vorausgesetzt. Durch ihn erweist Thomas zwei Typen von Relationen als bloße Verstandesbeziehungen[11]: Zum einen die Identität eines Individuums mit sich selbst. Weil eine Relation zwei verschiedene Bezogene verlangt, in diesem Falle aber nur eine wirkliche Substanz vorliegt, kann die Identitätsbeziehung nur dadurch zustandekommen, daß der Verstand die eine Sache zweimal unter verschiedenen Gesichtspunkten (Begriffen) denkt (ratio apprehendit bis aliquod unum, S.th. I, q. 13, a. 7, c.). Sie ist folglich nur ein gedachtes Verhältnis zwischen zwei Betrachtungsweisen (secundum aliquas eius duas considerationes, S.th. I, q. 28, a. 1, ad 2), also zwei mentalen Entitäten. Zum anderen ist die Relation eines Seienden zu einem Nichtseienden, beispielsweise von etwas Gegenwärtigem (und damit wirklich Existierendem) zu etwas Künftigem (das für den Indeterministen noch in keiner Weise existiert) bloß gedacht. Soll eine Beziehung wirklich sein (und sei es auch nur eine einseitig reale Relation, die eine bloß gedachte Umkehrrelation hat), dann müssen *beide Bezogene*

[10] „Praeterea, omne quod refertur ad aliquid per mutationem realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem."

[11] Vgl. die Aufzählung verschiedener Formen rationaler Relationen in: Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c.; pot. q. 7, a. 11, c.; S.th. I, q. 13, a. 7, c.

in der Wirklichkeit vorkommen. Ein (noch) nicht Existierendes als Relat kann lediglich gedacht werden (als quasi seiend); damit kann eine zu ihm bestehende Beziehung (auch die eines Wirklichen) nur gedacht sein.

Eine zugleich hinreichende und notwendige Bedingung für die Realität einer Relation versucht Thomas offensichtlich zu formulieren, wenn er sagt: „Quaedam (sc. relationes) enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem; et huiusmodi relationes aliquid realiter in re sunt." (Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c.) Wenn Thomas davon spricht, daß reale Relationen *etwas in der Sache* haben, auf das sie ihr Sein gründen, so ist damit offenbar eine der Sache selbst inhärierende, ihr also absolut zukommende Bestimmtheit gemeint. Das Kriterium besagt also: Eine Relation ist genau dann real in bezug auf ihr Subjekt, wenn eine absolute Realität in diesem Subjekt sie begründet. Wie wir hernach noch näher sehen werden, meint das nicht bloß: wenn sie eine absolute Bestimmung in ihrem Subjekt als conditio sine qua non voraussetzt. Es meint weitergehend: wenn eine absolute Realität des Subjekts hinreichend ist, sie zu begründen[12] – hinreichend freilich nicht im heutigen Sinne einer hinreichenden Bedingung, sondern im Sinne von Thomas' ‚sufficiens', gemäß dem die Wirkung einer im Normalfalle hinreichenden Ursache durch Störfaktoren vereitelt werden kann.

2.1 Quantität ist keine hinreichende sachliche Grundlage für die Realität einer Relation

Was eine sachliche Grundlage einer realen Relation darstellt, spricht Thomas S.c. gen. IV 14 aus: „Omnis enim relatio, quae consequitur propriam operationem alicuius rei aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in ea existit." Nach pot. q. 7, a. 9, c. und a. 10, c. sind es nur zwei Gruppen absolut realer Bestimmungen, aus denen sich eine reale Relation ergeben kann (consequi). Dort spricht er statt von Tätigkeit (operatio) von den korrelativen Begriffen Tun und Leiden (actio, passio) und trennt davon nicht das ihnen zugrundeliegende Aktiv- oder Passivvermögen. Die andere Gruppe bilden auch dort die quantitativen Bestimmungen.

Prüfen wir zunächst im Anschluß an pot. q. 7, a. 10, c., ob dies für die Quantität zutrifft. Aus der Bestimmung, eine reale Relation bestehe in einer wirklichen Hinordnung des jeweiligen Subjekts auf eine andere Sache (in ordine unius rei ad rem aliam), leitet Thomas die Bestimmung einer beidseitig realen Relation[13] ab. Hier bestehe bei beiden Relaten der-

[12] Zu diesem Kriterium vgl. meinen Aufsatz: Die sprachliche Richtigkeit bei Thomas von Aquin, in: FZPhTh 32 (1985) Absch. 3.3, 383ff.

[13] Unter einer beidseitig realen Relation (mutua realis relatio) ist eine Relation zu verstehen, die nicht nur selbst, sondern bei der auch die Umkehrrelation real ist. Eine einseitig re-

selbe Grund (eadem ratio) für die Hinordnung auf das jeweils andere. Nun muß ‚eadem ratio' hier meinen: derselbe Realgrund, damit sich das gültige Kriterium ergibt: Beidseitig real ist eine Relation genau dann, wenn sich bei beiden Subjekten gleichermaßen eine absolut reale Bestimmung findet, die hinreicht, eine Beziehung zum jeweils anderen Subjekt zu begründen. Trifft dies auf die Quantität zu? Damit zwischen zwei Subjekten eine quantitative Beziehung wie: gleich, doppelt (so groß) – halb usw. bestehen kann, muß sicherlich beiden eine (diskrete oder kontinuierliche) Quantität zukommen. Diese Quantität bedeutet für Thomas, da sie eine der Sache selbst innewohnende (inhärierende) Eigenschaft und eine Weise des kategorialen Seins (ein So-und-so-groß-sein) ist, eine absolut wirkliche Bestimmung. Darin hat er sicher recht. Aber reichen diese Größenattribute auch hin, die Relation zu begründen?

Offenkundig nicht. Ein Stab steht auf Grund dessen, daß er 1 m lang ist, in keinerlei realem Zusammenhang mit einem anderen Stab, der 2 m lang ist. Eine Verbindung beider schafft erst der Verstand, der sie zu dem Zweck zusammen*denkt*, daß er sie auf ihre Größe hin vergleichen kann. Größenverhältnisse sind deshalb bloß gedachte Relationen, weil von der Sache her kein Grund besteht, warum ich den Gegenstand A in seiner Größe eher mit dem Gegenstand B als mit irgendeinem beliebigen anderen vergleichen sollte. Oder vielmehr, es mag sehr wohl einen sachlichen Grund geben, gerade diese beiden Gegenstände miteinander zu vergleichen, aber dieser Grund ist, wie sofort einleuchtet, den zu vergleichenden Größen als solchen äußerlich. Thomas hat sicher recht zu sagen, daß die Quantität bei allen natürlichen Körpern vom selben Begriff sei (eiusdem rationis), weil der Begriff der Quantität im Ausgang von wahrnehmbaren Körpern (wo allein Größe auftritt) durch Abstraktion gebildet ist (indem man von allen unterscheidenden Bestimmungen absieht und allein das So-und-so-groß-sein festhält)[14]. Aber damit eine beidseitig reale Relation zustandekommt, reicht nicht aus, daß die bei beiden Bezogenen vorauszusetzende absolut reale Bestimmung unter denselben Begriff fällt (ratio in der Bedeutung ‚Begriff'), vielmehr muß sie gleichermaßen bei beiden Subjekten eine wirkliche Verbindung zum jeweils anderen Subjekt zu begründen vermögen (ratio als Realgrund).

2.2 Tun und Leiden, zumal Wechselwirkungen begründen reale Relationen

Beim Tun und Erleiden ist diese Bedingung erfüllt. Die Zeugungstätigkeit des Vaters ist hinreichend, eine reale Beziehung zu einem anderen

---

ale Relation hat demgegenüber eine bloß gedachte (rationale) Umkehrrelation. Symmetrische Relationen sind natürlich, sofern sie real sind, ipso facto beidseitig real.

[14] „Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus." (pot. q. 7, a. 10, c.)

Individuum, dem gezeugten Kind, zu begründen, hinreichend nicht im modernen Sinne der hinreichenden Bedingung eines zwingenden logischen Folgeverhältnisses (Implikation), sondern in Thomas' Sinn einer natürlichen Ursache, die bei gegebenen Voraussetzungen eine Wirkung hervorzubringen vermag, so jedoch, daß diese durch äußere Störfaktoren vereitelt werden kann (vgl. z. B. S.c.gen. III 86). Die absolute Realität seitens des anderen Relats: sein Erleiden, in unserem Falle das Gezeugt- oder besser Geborenwerden[15] schafft hingegen sogar mit Notwendigkeit eine Beziehung zu einem anderen, d. h. einer Ursache, ohne die dieser Prozeß unmöglich stattfinden könnte. Diese Asymmetrie spricht Thomas in unserem Artikel pot. q. 7, a. 10, c. klar aus. Das Erleidende, Verursachte sei immer real auf das Wirkende, Bewegende bezogen. Thomas nennt zwei Gründe: Es hänge vom Wirkenden ab (dependere). Dem können wir die soeben erarbeitete prägnante Bedeutung geben: Das Verursachte setzt eine Ursache als condition sine qua non seines Zustandekommens und damit seines Existierens voraus. Zweitens werde es von der Ursache vervollkommnet. Wie wir später noch präzisieren werden, ist dies das Kriterium einer stark realen Relation, daß der Bezug auf das andere Relat für das Sein des Subjekts eine reale Auswirkung hat, beispielsweise eine größere Vollkommenheit bedeutet.

Das Wirkende kann eine reale Relation zum Erleidenden haben, braucht sie aber nach pot. q. 7, a. 10, c. nicht zu haben. Auch bei ihm kann die Bedingung der stark realen Relation erfüllt sein, dann nämlich, wenn das Wirkende gleichsam in einer Rückwirkung auf seine Wirksamkeit einen Seinszuwachs erfährt. So verewigt der Zeugende nach Aristoteles durch seine Zeugungstätigkeit auch sich selbst, zwar nicht in einer individuellen, wohl aber einer arthaften Unsterblichkeit, indem er ein Abbild seiner hervorbringt. Bei jedem bewegt Bewegenden ist aber zumindest die Bedingung der im schwachen Sinne realen Relation erfüllt, daß es kraft seiner Bewegung eine absolute Realität in sich trägt, die hinreicht, eine Beziehung zu einer Wirkung herzustellen: nam ex ipso suo motu ordinatur ad effectus producendos[16].

Da Tun und Leiden reale Relationen zu begründen vermögen, können auch Größenverhältnisse reale Relationen sein, dann nämlich, wenn ihnen Wechselwirkungen zugrundeliegen. Ihnen kommt daher ein Status zu, ähnlich dem der Lagerelationen rechts-links usw., den Thomas Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1 und S.c. gen. IV 14 recht klar erkannt hat. Als solche

[15] Es ist besser, von Geborenwerden zu sprechen, weil zu diesem Zeitpunkt das passiv betroffene Individuum eindeutig existiert.

[16] Dies schränkt Thomas im ad 2 freilich wieder etwas ein: Daß das Bewegende selber bewegt sei, sei nicht Ursache, sondern nur Anzeichen dafür, daß die Relation des Bewegens in ihm real sei. Da Thomas unter der Bewegung z. B. auch die Qualitätsänderung begreift, kann bewegt bewegen für ihn nämlich nicht wie in der neuzeitlichen Physik meinen: Etwas gibt den in ihm real vorhandenen Bewegungsimpuls an anderes weiter, was sicher eine reale Beziehung ursächlich begründet.

sind Beziehungen der räumlichen Lage bloß gedachte, vom vergleichenden Verstand an die Dinge herangetragene Beziehungen. Nicht bloß, weil einem leblosen, unbewegten Gegenstand wie einer Säule die entgegengesetzten Lagebestimmungen rechts und links zukommen können, je nachdem in welcher Weise sich das auf sie bezogene Lebewesen um sie herumbewegt hat – dies würde eine einseitig reale Relation bezüglich des Lebewesens als Subjekt begründen[17]. Vielmehr hängen die Lagerelationen auch noch vom Standpunkt des Betrachtenden ab. Erst dieser bringt – ganz analog zum Fall der Größenverhältnisse – zwei auf Grund ihrer Lage jedenfalls nicht zusammenhängende Gegenstände zum Zwecke des Lagevergleichs zusammen. Dennoch sind bestimmte Lagerelationen real, namentlich zwischen den Teilen eines lebendigen Organismus. Solche Teile eines Systems besitzen nämlich aufeinander abgestimmte Kräfte, auf Grund deren sie zueinander in Wechselwirkungen treten. Aus diesen aber können sich reale Lagebeziehungen ergeben[18], weil die Wechselwirkungen eine ganz bestimmte Position der Teile zueinander erfordern können. Ganz analog können die Wechselwirkungen zwischen den Teilen eines Systems die Realität der Größenverhältnisse begründen, dann nämlich, wenn sie erst durch ganz bestimmte Proportionen der interagierenden Teile ermöglicht werden.

2.3 Inwiefern sind Gewußtwerden und Geliebtwerden keine realen Beziehungen?

Obgleich auch die gewöhnlichen Quantitätsverhältnisse in der absoluten Realität ihrer Subjekte (nämlich in deren Größenbestimmungen) eine wenngleich nicht hinreichende sachliche Grundlage haben, sind sie dennoch bloß gedacht. Thomas täuscht sich, wenn er als notwendige Bedingung für die bloße Gedachtheit einer Relation glaubt postulieren zu müssen, daß das Subjekt (mitsamt der in ihm vorhandenen absoluten Realität) ganz außerhalb jener Ordnung liegen müsse, der die betreffende Relation angehört. Dieses Postulat wird im Hinblick auf die bloß einseitig reale Beziehung des Wissenden auf den Wissensgegenstand for-

[17] Dies meint Thomas denn auch S.th. I, q. 13, a. 7, c. und begründet es pot. q. 7, a. 10, c. damit, daß nur den Lebenden eine Bewegkraft (vis motiva) eigne als eine absolut reale Bestimmung, welche die Lagerelationen zu begründen vermag. Zu diesem Urteil konnte er nur kommen, weil er die Rolle des Betrachtenden unterschlägt. Dieser ist aber unentbehrlich, damit eine Lagerelation eines Gegenstandes A zu einem bestimmten anderen B überhaupt zustandekommt. Allein von seiner Lage im homogenen Raum her hängt A nämlich nicht mehr mit B als mit einem beliebigen anderen Gegenstand zusammen. In S.c.gen. IV 14 hat Thomas dies ansatzweise gespürt, wenn er sagt: „... secundum quod animal ex diverso situ ei *comparatur*."

[18] „... in animali istae relationes {sc. dextrum et sinistrum} realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium." (Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c.), „in animalibus enim sunt distinctae virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit, propter quod talis relatio vere et realiter in animal consistit." (S.c.gen. IV 14)

muliert[19]. Angesichts dessen, daß der Wissensgegenstand nur in einer gedachten Relation auf den Wissenden bezogen ist, nimmt Thomas an, die Gegenstände unseres Wissens und Wahrnehmens lägen, da sie in einem naturhaften Sein existieren, außerhalb der Ordnung des sensiblen und intelligiblen Seins[20]. Oder genereller formuliert: Die (Wissens)gegenstände sind ganz außerhalb jenes Bereichs von Tätigkeiten und Vermögen, aus denen sich die betreffende Relation ergibt[21]. Hierfür gibt Thomas aber die unzutreffende Begründung: Der Einsehensakt (actus intelligibilis), durch den der Wissende[22] auf den extramentalen Wissensgegenstand bezogen ist, berühre den Gegenstand nicht. Dieser werde als ein körperliches Ding vom Wissensakt nicht verändert, sondern liege außerhalb des genus intelligibile.

Nun sind aber gerade nach der von Thomas vertretenen aristotelischen Erkenntnislehre nicht die materiellen Gegenstände als solche erkennbar oder wahrnehmbar, sondern nur deren Formen. Sicher werden auch diese Formen nicht vom Einsehensakt verändert – Veränderung hat sich uns ohnehin als nicht ganz treffsicheres Kriterium für die Realität erwiesen –, hängen aber doch mit ihm zusammen: Hätten die Dinge nicht dem Wahrnehmens- und Erkenntnisvermögen (oder den entsprechenden Akten) angemessene Strukturen, das aber heißt nichts anderes als: wären sie nicht wahrnehmbar (sensibel) oder einsehbar (intelligibel), dann könnten wir sie nicht wahrnehmen oder erkennen. Die reale Relation des Wahrnehmenden oder Erkennenden auf seinen Gegenstand käme also nicht zustande. Und doch, die Gegenstände sind nur in einer gedachten Relation auf einen Erkennenden beziehbar. Denn die Tatsache, daß sie intelligibel (einsehbar) sind, impliziert für eine realistische Erkenntnistheorie keineswegs, daß sie von jemandem eingesehen werden mußten oder müs-

---

[19] An den zahlreichen Stellen, wo Thomas dieses Beispiel anführt (z. B. Sent. I, dis. 30, q. 1, a. 1, ad 2 u. a. 3, ad 3; ver. q. 4, a. 5, c.; pot. q. 7, a. 10, c. u. ad 5 u. q. 8, a. 1, ad 3; S.c.gen. II 12 u. IV 14; S.th.I, q. 13, a. 7, c. u. ad 6) spricht er zwar durchweg von der Relation des Wissens auf den Wissensgegenstand. Nun ist aber das Wissen die zwischen dem Wissenden und dem Wissensgegenstand bestehende Relation. Sicher kann man sich auch eine Relation (Wissen) auf ihr Subjekt (Gewußtes) bezogen denken. Eine solche Relation einer Relation kann aber, wie Thomas Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c. u. pot. q. 7, a. 11, c. klar ausspricht, immer nur gedacht sein. In Wirklichkeit kommt eine Relation, da sie aus sich heraus bereits wesentlich eine Beziehung ist, ihrem Subjekt unmittelbar zu, nicht vermittelt durch eine weitere Relation. Bedürfte es einer solchen Vermittlung, dann käme es (wie man Thomas' Argument ergänzen kann) zu einem unendlichen Regreß. – Um das von Thomas Gemeinte korrekt zu formulieren, sprechen wir daher von der Relation des Wissenden zum Gewußten. Durchaus in seinem Sinne. So sieht er Sent. I, dis. 30, q. 1 a. 3, ad 3 bei dem parallelen Beispiel zutreffend die Liebe (amor) als die Relation an, die zwischen dem Liebenden (amans) und Geliebten (amatum) besteht.

[20] „... sensibile et scibile ..., inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis." (S.th. I, q. 13, a. 7, c.)

[21] „... sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo." (pot. q. 7, a. 10, c.)

[22] Hier sieht Thomas übrigens korrekt den sciens als das eine Relat an: „... quia sciens per actum intelligibilem ordinem habet ad rem scitam quae est extra aninam" (pot. q. 7, a. 10, c.)

sen. M. a. W. die Intelligibilität als in ihnen vorhandene (absolut reale) Struktur, die der Einsehensrelation zugrundeliegt, reicht nicht hin, eine reale Verbindung zu einem bestimmten Einsehenden (als dem anderen Relat) herzustellen.

Von hier aus sehen wir, inwiefern Thomas zu Unrecht in Sent. I, dis. 30, q. 1, a. 3, ad 3 annimmt: Das Geliebte ist real auf den Liebenden bezogen, während das Gewußte in einer bloß gedachten Relation mit dem Wissenden zusammenhängt. Thomas begründet dies damit, daß das esse spirituale, auf dem die Wissensrelation (wie auch ihre Umkehr) beruht, nur im Wissenden, nicht aber im Gewußten sei, dem ein naturhaftes Sein eigne. Das Gutsein demgegenüber, auf das sich die Relationen des Liebens und Geliebtwerdens gründen, finde sich auch im geliebten Gegenstand. Wenn wir statt des recht verschwommenen Begriffs eines geistigen Seins zutreffender vom intelligiblen Sein sprechen, sonst aber alle Bestimmungen von Thomas beibehalten, sehen wir, daß die Fälle des Liebens und Wissens genau parallel sind. Wissen bedeutet ein Erfassen (apprehensio) im intelligiblen Sein, Lieben ein Streben nach dem Guten (appetitus boni). Zwar findet sich beim Gewußten ein intelligibles Sein, beim Geliebten das Gutsein; dies reicht aber von sich aus nicht hin, eine Verbindung mit einem bestimmten Wissenden oder Liebenden herzustellen. Etwas, das ob seines Gutseins liebenswert ist, braucht von keinem geliebt zu werden. Deshalb sind die Relationen des Gewußt- oder Geliebtwerdens die bloß gedachte Umkehr realer Relationen. Das Erfassen eines intelligiblen Gehalts oder das Streben nach einem Guten, die sich beim Wissenden oder Liebenden finden, vermögen dagegen einen realen Zusammenhang mit dem anderen Relat zu begründen. Dieses Resultat stimmt mit der Erfahrung zusammen, daß nur der Liebende eine wirkliche Empfindung durchlebt, während ein Geliebter im Extremfall überhaupt nicht zu wissen braucht, daß er geliebt wird.

3 Gottes Beziehung zur Schöpfung

Das Kriterium, eine Relation sei in bezug auf ein Subjekt genau dann real, wenn ihr in diesem Subjekt eine absolute Realität entspricht, die hinreicht, diese Beziehung zu begründen, hat sich an den von Thomas angeführten Beispielen bewährt. Damit können wir es auf den uns eigentlich beschäftigenden Fall, Gottes Beziehung zu den Geschöpfen, anwenden. Dies wollen wir im Anschluß an Sent. I, dis. 37, q. 2, a. 3, c. tun. Dort erörtert Thomas das Überallsein Gottes, das für ihn bedeutet, daß Gott in allem Geschaffenen ist, also eine Relation Gottes zur Schöpfung meint. Daß wir von Gott diese Relation aussagen können, er sei in den Geschöpfen, gründet nun auf einer absoluten Realität, nämlich einer Wirksamkeit Gottes. „... cum dicitur: Deus est ubique , importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per

quam Deus in rebus dicitur esse." Diese Wirksamkeit Gottes versteht Thomas sicher als eine absolute Realität im Subjekt, die *hinreicht*, die Relation des In-allem-Geschaffenen-seins zu begründen. Denn daß Gott in allen Kreaturen ist, besteht für Thomas in nichts anderem, als daß er in allen Kreaturen wirksam ist[23]. Nach unserem Kriterium hätte Gott damit eine reale Relation zu den Kreaturen.

3.1 Welche Relationen können dem unveränderlichen Gott zeitlich zukommen?

Warum eigentlich sträubt sich Thomas anzuerkennen, daß Gott real auf die Kreaturen bezogen ist? Offensichtlich fürchtet er, daß das bloß zeitliche Gelten einer Relation von Gott, wenn sie real ist, bedingt, daß Gott selber zeitlich sein müßte. Nun kommen aber bestimmte Relationen Gott unausweichlich bloß zeitlich zu. Eine Relation, die sich aus einer Tätigkeit ergibt, die nicht im Tätigen selber bleibt, sondern zu einer äußeren Wirkung übergeht, treffe auf Gott nur zeitlich zu, weil sie auch die aktuelle Existenz des anderen Relats, d. h. der real von Gottes Schöpferwirken betroffenen Kreaturen voraussetzt[24]. Diesen übergehenden, ihr Subjekt transzendierenden (procedens, transiens) Tätigkeiten, stellt Thomas die immanenten Tätigkeiten, namentlich die mentalen Akte des Einsehens und Wollens gegenüber (S.th. I, q. 13, a. 7, ad 3 und q. 34, a. 3, ad 2). Die sich aus ihnen ergebenden Relationen könnten Gott ewig zukommen, weil sie keine aktuellen, sondern nur habituelle Beziehungen bedeuten (vgl. ver. q. 4, a. 5, ad 1). Das will heißen: Weil die zugrundeliegenden Tätigkeiten sich im Wirkenden selbst vollziehen, soll nicht erforderlich sein, daß (die Schöpfung als) das andere Relat zugleich aktuell existiert[25]. Wenn nun eine im starken Sinne reale Relation, die sich nicht

[23] Dies ergibt sich klar aus: „Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat." Den Schluß: Gott ist nicht ewig in den geschaffenen Dingen wirksam, also ist er auch nicht seit Ewigkeit in den Dingen, rechtfertigt Thomas hier damit, daß Gottes In-den-Dingen-sein nichts anderes bedeute (designare), als daß er in ihnen wirke.

[24] „Omnis autem relatio, quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore sicut Dominus et Creator et huiusmodi, quia huiusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum." (Sent. I, dis. 37, q. 2, a. 3, c.)

[25] Beim Menschen begründen die immanenten mentalen Akte des Wissens und Liebens/Wollens, wie wir kurz zuvor erörtert haben, einseitig reale Relationen des Wissenden zum Gewußten. Da nun (wie auch schon besprochen) die Relation eines (bereits wirklichen) Gegenwärtigen zu einem (noch nicht seienden) Künftigen bloß gedacht sein kann, setzt das menschliche Wissen und Wollen folglich (um real sein zu können) ein bereits existierendes, also reales Objekt voraus, mag dieses auch nicht real von diesem Akt betroffen sein. (Dies entspricht ja auch unserer Erfahrung, daß wir nichts Künftiges wissen können.) Gott kann hingegen nach Thomas keinerlei reale Beziehungen zu seinen Geschöpfen haben. Die übergehenden Akte (wie das Erschaffen) begründen aber immerhin einseitig reale Relationen, weil umgekehrt die Kreaturen (als die passiv Betroffenen) in einer seinsmäßigen Abhängigkeit wirklich auf Gott bezogen sind. Da jedoch die Objekte von den immanenten mentalen Akten grundsätzlich nicht real betroffen werden, können daraus, daß Gott die Schöpfung

nur aus einer absoluten Realität ergibt, sondern deren Bestehen oder Nichtbestehen umgekehrt auch Auswirkungen auf die absolute Realität des Subjekts hat, Gott nur zeitlich zukäme, bedeutete dies sicher Zeitlichkeit oder Veränderlichkeit von Gottes Sein selbst. Eine schwach reale Relation, die lediglich eine zu ihrer Begründung hinreichende Realität des Subjekts voraussetzt, könnte Gott aber doch grundsätzlich unbeschadet seiner eigenen Unveränderlichkeit bloß zeitlich zukommen.

3.2 Inwiefern läßt sich sinnvoll zwischen „absolut" und „relational" scheiden?

Dies gilt es eingehend zu prüfen. Zuvor müssen wir jedoch eine noch grundlegendere Schwierigkeit erörtern. Sie ergibt sich aus Thomas' These: Die Relation, daß Gott im Geschaffenen sei, beruhe darauf, ja bedeute nichts anderes, als daß Gott in ihm wirksam sei: Wenn die der Relation des Seins-in zugrundeliegende, ja mit ihr geradezu zusammenfallende absolute Realität stets ein Wirken-*in*, also offenbar bezüglich ist, hat es dann überhaupt einen Sinn, zwischen relationalen Prädikaten und absoluten zu unterscheiden, die ihrem Subjekt an sich selbst ungeachtet seiner Beziehungen zu anderen zukommen? Noch mehr auf das Problem der relatio realis zugespitzt: Die einzige Realität in einem Subjekt, die eine reale Verbindung zu einem anderen zu stiften vermag, ist die Tätigkeit (oder das korrelative Erleiden). Verben für Tätigkeiten sind aber immer transitiv. Sei es nun bei den Bezeichnungen immanenter Akte wie wahrnehmen, erkennen, lieben in dem bloß formal-grammatischen Sinne, daß von ihnen ein Akkusativ abhängt, auch wenn das bezeichnete Objekt nicht real von der Tätigkeit betroffen ist. Sei es bei den real transitiven, das ist: realiter übergehenden (transiens) Akten, die ein Objekt hervorbringen oder es zumindest real verändern, in einem ontologischen Sinne. Offenkundig sind die Bezeichnungen beider Typen von Akten (die Thomas unterscheidet) transitiv und damit relational, im einen Falle bloß gedacht, im anderen real.

Hieraus ergibt sich aber lediglich, daß die Differenzierung absolut – relational nicht sinnvoll in folgender Form vollzogen werden kann: Es finden sich in der Realität zwei verschiedene Gruppen von Vorkommnissen (Tätigkeiten, Eigenschaften usw.), solche, die bei ihrem Subjekt auch dann aufträten, wenn keine anderen Gegenstände existierten, und solche, die ihrem Subjekt nur in bezug auf andere Gegenstände zukommen. Sehr wohl ist es sinnvoll, ein und dasselbe Vorkommnis unter diesen zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten, daß eine Tätigkeit zum einen die Verwirklichung oder Ausübung eines im Subjekt selbst vorhandenen

---

liebt und will, bloß gedachte Relationen entspringen. Damit stimmt offenbar zusammen, daß Gott Künftiges, also noch nicht Seiendes wissen kann, zu dem es nur rationale Relationen geben kann.

Vermögens ist (absoluter Aspekt) und daß zum anderen, weil jede Tätigkeit wesentlich (und sei es auch bloß formal) ein Objekt betrifft, aus ihr notwendig eine Beziehung entspringt, im Grenzfall der Rückbezug des Subjekts auf sich selbst. Thomas geht pot. q. 7, a. 8, c. sogar so weit zu behaupten: Gegenüber den ihrem Subjekt innewohnenden Bestimmungen (Qualität, Quantität) haben die Tätigkeiten dieselbe Struktur wie Relationen, von ihrem Subjekt zu einem anderen überzugehen (ut ab eo in aliud procedens). Die Struktur der Tätigkeit trifft er damit genau. Die Relation ist jedoch, wie wir bereits gesehen haben, rein ihrem Begriff nach (wenn man von ihrer sachlichen Fundierung absieht) eine zwischen zweien bestehende, keinem zugehörige Beziehung. Legt man dieses (moderne) Verständnis der Relation zugrunde, wird sofort verstehbar, warum sich uns die Tätigkeit soeben (nicht als strukturidentisch mit der Relation, sondern vielmehr) als janusköpfig erwiesen hat. Einerseits erwächst sie stets aus einer absoluten Realität in ihrem Subjekt, einem Vermögen, das sie verwirklicht; sofern sie andererseits nicht im Subjekt verbleibt, sondern zu einem Objekt übergeht, stiftet sie stets eine Beziehung zwischen zweien[26]. Ob etwas relational oder absolut ist, hängt damit nicht so sehr daran, um was für ein reales Geschehen es geht, als vielmehr daran, unter welchem Begriff ich es betrachte.

Die Annahme, daß Relationalität wesentlich eine Sache der Bezeichnungsweise ist, liegt auch Thomas' Unterscheidung konnotativ relationaler und primär relationaler Ausdrücke zugrunde (relativa secundum dici, relativa secundum esse). Ein relativum secundum dici wie ‚Schöpfer' bezeichnet in erster Linie eine absolute Wirklichkeit in Gott: eine Tätigkeit (actio Dei, S.th. I, q. 13, a. 7, ad 1) oder Eigenschaft, aus denen sich dann eine Relation ergibt (nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes, pot. q. 7, a. 10, ad 11). Wenn ich umgekehrt gewichten möchte, wähle ich ein relativum secundum esse wie Herr, um damit primär die Relation selbst zu bezeichnen, so jedoch, daß auch hier die vorauszusetzende absolute Realität mitbezeichnet ist. Weil es bei dieser Distinktion lediglich darum geht, durch die Bezeichnungsweise unterschiedlich stark den relationalen Aspekt zu unterstreichen, dürfte klar sein, daß sie gegenüber der Frage Realität oder Gedachtheit der Relation neutral ist (vgl. pot. q. 7, a. 10, ad 11). Bei beiden kann gemäß unserem Kriterium eine reale Relation vorliegen. Die von einem relativum secundum dici mitbezeichnete Relation ist dann real, wenn der primär bezeichnete Akt wie ‚erschaffen' (creare) real transitiv ist und damit eine wirkliche Verbindung zu einem anderen Relat zu stiften vermag. Die von einem relativum secundum esse

[26] In diesem Sinne setzt Thomas Sent. I, dis. 30, q. 1, a. 1 ad 2 die Tätigkeit nicht mit der Relation selbst (habitudo ipsa) gleich, sondern rechnet sie vielmehr zu deren sachlicher Grundlage (illud supra quod fundatur ratio habitudinis in Deo), die Gott an sich und ewig zukommt (als ihm inhärierend).

primär bezeichnete Relation ist wie ‚Herr' dann real, wenn die implizit bezeichnete, ihr zugrundeliegende absolute Realität wie (bei Herr) die Macht, Unterworfene zu lenken[27], einen wirklichen Zusammenhang herzustellen vermag.

*3.3 Das prozessuale Hervorbringen von Produkten und die momentanen immanenten Akte (*κίνησις und ἐνέργεια)

Warum es sinnvoll ist, eine Tätigkeit einmal unter dem absoluten Aspekt, daß sie Verwirklichung eines Vermögens ihres Subjekts ist, einmal unter dem relationalen, daß sie ein Objekt betrifft und somit eine Beziehung zu ihm begründet, zu betrachten, zeigt Aristoteles' Behandlung der real transitiven aktiven κίνησις-Verben. Zunächst müssen wir etwas weiter ausholen, um diese Theorie in ihrem Kontext zu verstehen. Met. Θ 6, 1048b 18–35 führt Aristoteles als Prüfverfahren, ob etwas ein κίνησις- oder ein ἐνέργεια-Verb ist, ein, daß er die Vereinbarkeit des Präsens und des Perfekts untersucht[28]. Eine κίνησις ist ein Prozeß, bei dem in einer Sukzession verschiedenartiger Phasen allmählich ein Ziel erreicht wird. Wenn ich wahrheitsgemäß das Perfekt (‚hat gebaut') gebrauchen kann, um auszudrücken, daß das (bereits außerhalb des Prozesses liegende) Ziel erreicht ist, kann ich nicht zugleich durch das Präsens (‚baut gerade') ausdrücken, daß der Prozeß selbst als Weg zum Ziel in numerischer Identität fortdauert. Anders bei der ἐνέργεια. Gemäß einer Unterscheidung von Met. Θ 8, 1059 a 23 – b 2 verwirklichen solche Tätigkeiten wie das Bauen, die durch aktive κίνησις-Verben bezeichnet werden, Vermögen (s. c. das Bauvermögen), deren letztes Ziel nicht in der Betätigung des Vermögens liegt, sondern vielmehr in dem daraus resultierenden Produkt (dem Haus). Solchen Tätigkeiten wie dem Sehen, Erkennen, die durch ἐνέργεια-Verben bezeichnet werden, liegen dagegen Vermögen zugrunde, deren letztes Ziel in dem Gebrauch des Vermögens selbst besteht. Das Erkennen als Verwirklichung des Erkenntnisvermögens ist Ziel in sich selber. Es dürfte klar sein: Die durch aktive κίνησις-Verben bezeichneten Tätigkeiten, die über die Betätigung des Vermögens hinaus ein Produkt zeitigen, entsprechen Thomas' real transitiven Tätigkeiten, die zu einer außerhalb des Tuenden liegenden Wirkung führen. Die ἐνέργειαι entsprechen dagegen den immanenten, im Tuenden selbst verbleibenden Tätigkeiten, die nur formal ihr Objekt betreffen (grammatisch transitiv). (Nebenbei bemerkt: Aristoteles kennt in Met. Θ 6 natürlich auch passive oder intransitive κίνησις-Verben, die bezeich-

[27] Vgl. pot. q. 7, a. 11, ad 3 (u. S.th. I, q. 13, a. 7, ad 1). Hier gibt Thomas bemerkenswerterweise zu, daß Gott realiter Herr ist.

[28] Gegen die Einwände von *Ackrill*, Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis, in: *R. Bambrough* (Hg.), New Essays on Plato and Aristotle, London 1965, 121–141 habe ich in: Kinesis und Energeia bei Aristoteles, in: Phron. 36 (1991) 161–178 zu zeigen versucht, inwiefern Aristoteles' Unterscheidung in sich stimmig und systematisch fruchtbar ist.

nen, daß etwas einen Veränderungsprozeß durchläuft; ferner intransitive ἐνέργεια-Verben wie ‚leben' und ‚glücklich sein'. Beide Gruppen brauchen uns hier nicht zu beschäftigen, weil nur aktive κίνησις-Verben: Gott erschafft die Welt, und (formal) transitive ἐνέργεια-Verben: Gott erkennt oder liebt die Welt, Tätigkeiten bezeichnen können, aus den Relationen Gottes zur Kreatur entspringen.)

Weil nun solche ἐνέργειαι wie das Sehen, Erkennen, Lieben, Genießen Ziel in sich selbst sind, ist hier vom ersten Moment des Vollzugs an das Ziel erreicht. Hier kann ich zugleich durch das Perfekt ausdrücken, daß die Vollendung erreicht ist, und durch das Präsens behaupten, daß der Vorgang weiterdauert. Weil hier Vollziehen und Am-Ziel-sein zusammenfallen, sind diese Tätigkeiten im Nu vollendet, setzen anders als die Sukzession des Prozesses also keine Dauer voraus, können aber andererseits auch beliebig dauern, kommen also nicht wie ein Prozeß zu einem natürlichen Ende. Auf Grund dieser ihrer Punktualität bedeuten die immanenten Akte, daß Gott die Geschöpfe erkennt und liebt, sicher keine Veränderung in Gott[29].

Wie aber steht es mit den real transitiven Tätigkeiten, etwa dem Erschaffen Gottes oder dem handwerklichen Hervorbringen als dem menschlichen Analogon? Bemerkenswert ist: In Met. Θ 6 erweist Aristoteles gemäß dem Zeitstufenprüfverfahren nicht bloß das Gebautwerden, sondern auch das aktive Bauen als κίνησις. Dennoch behauptet er de an. B 5, 417b 8f.: Wenn der Baumeister beim Bauen seine bereits ausgebildete Baukunst betätige, mache er (anders als der, der dieses Wissen erst noch erwirbt) selbst keinen Veränderungsprozeß durch. Beides widerspricht sich nicht. Denn ein Vermögen ebenso wie ein Vorgang muß nach Aristoteles wesentlich von seinem Ziel her begriffen werden. Ziel einer handwerklichen Fähigkeit (wie auch ihrer Betätigung) ist aber gemäß Met. Θ 8 das Entstehen eines Produktes; in ihm verwirklicht sie sich. Demgemäß ist nach phys. Γ 3 die Verwirklichung eines Aktivvermögens (z. B. zu lehren) nicht real, sondern nur begrifflich verschieden von der Verwirklichung des entsprechenden Passivvermögens (zu lernen). Auch ein Aktivvermögen verwirklicht sich in dem von ihm bewirkten Veränderungs- oder Entstehungsprozeß, seine Verwirklichung findet also im Erleidenden statt. Daher muß auch das Bauen als eine in eine äußere Wirkung übergehende Tätigkeit in seiner Struktur vom Entstehen des Hauses, auf das es abzielt, begriffen werden und hat insofern Prozeßstruktur, obgleich der Baumeister sich dabei nicht verändert.

[29] Daß man auf eine Prozeßtheologie verfallen konnte, liegt vielleicht daran, daß Aristoteles' Theorie einer ἐνέργεια in Vergessenheit geraten ist. So assoziierte man mit Nichtprozessualität Erstarrung und Leblosigkeit, statt zu sehen, daß in ihr gerade die höchste, weil vom ersten Moment an vollendete Tätigkeit bestehen kann. *A. N. Whitehead*, Process and Reality, ed. *Griffin/Sherburne*, New York, 1978, 346 bekämpft „the concept of an entirely static(!) God, with eminent reality, in relation to an entirely fluent world, with deficient reality".

3.4 Das Ende einer realen Relation verlangt keine Änderung im Subjekt

Diese Überlegungen sind auch von erheblicher theologischer Bedeutung. Liefert uns Aristoteles doch hier – unabhängig von seiner eigenen, sicher nicht mit dem christlichen Schöpfungsglauben vereinbaren Theologie – an einem lebensweltlichen Beispiel die begrifflichen Voraussetzungen, die uns zeigen: Nicht bloß passiv das Erschaffenwerden der Welt, sondern auch Gottes Schöpfungswirken können wir in einer zeitlich-prozessualen Sprache beschreiben, ohne daß damit zwingend eine Veränderbarkeit in Gott selbst vorausgesetzt wäre.

Das handwerkliche Hervorbringen begründet nun sicher eine reale Relation des Handwerkers zu seinem Produkt, ohne daß darum grundsätzlich eine reale Veränderung in ihm vorausgesetzt wäre[30]. Aber nicht nur aus dieser Aristotelischen Theorie, sondern auch mit einer Stelle aus Thomas selbst läßt sich begründen, inwiefern eine reale Beziehung Gottes zu den Kreaturen keinen realen Wandel in Gott zu bedingen braucht. Da die übrigen Akzidenzien eine Realität in der Sache selbst bezeichnen[31], bedeutet ihr Wegfallen oder Hinzukommen ipso facto einen Wandel des Subjekts (Sent. I, dis. 30, q. 1, a. 1, c.). Eine Relation demgegenüber ist ihrem Begriffe nach bloß eine vom vergleichenden Verstand konstatierte Beziehung. Als solche kann daher eine Relation nicht real sein, ihre Realität bezieht sich immer nur auf die sachliche Grundlage. In Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, ad 3 sieht Thomas klar, daß eine reale Relation durch diese beiden Komponenten konstituiert wird: zum einen das absolut wirkliche Fundament, das sie in ihrer Realität begründet („fundamentum rei/in re" als „causa huius relationis"), zum anderen die vom Verstand festzustellende Beziehung von A zu B, welche die Relation selbst ausmacht. Wenn daher das andere Relat B nicht mehr existiert, wird ein notwendiger Bestandteil im Begriff der Relation hinfällig. Auch eine reale Relation kann somit zu bestehen aufhören, ohne daß dies die sachliche Grundlage in ihrem Subjekt A beträfe[32]. Unabhängig von der Trinitätslehre zeigt dies, daß wir einen realen Wandel bei Beginn und Aufhören des Geltens einer Relation nicht zur notwendigen Bedingung der Realität einer Relation machen können.

Dies läßt sich an einem einfachen lebensweltlichen Beispiel dartun. (Das von Thomas l. c. gegebene ist deshalb ungeeignet, weil sich die Quantitätsverhältnisse uns als bloß gedacht erwiesen haben.) Niemand kann es einem verwehren (unabhängig davon, wie das Wort ‚Vater' nun umgangssprachlich gebraucht ist), eine Relation der Vaterschaft in einem

[30] Faktisch kann ein Mensch eine Wirkung immer nur vermittels einer materiellen Einwirkung hervorbringen, die sich zwingend als Prozeß darstellt. (Selbst ein Lehrer muß sich hörbar ausdrücken usw.) Es läßt sich aber grundsätzlich denken, daß Gott ohne solche Hilfsmittel wirkt.

[31] Vgl. S.th. I, q. 28, a.1, c. u. Sent. I, dis. 26, q. 2, a. 1, c.

[32] Vgl. hierzu ferner Sent. I, dis. 30, q. 1, a. 1, c. u. pot. q. 7, a. 8, c.

strengen Sinne zu definieren, gemäß der jemand nur so lange Vater ist, wie ein von ihm gezeugtes Kind lebt. Diese Relation ist real, weil ihr (wie wir gesehen haben) die Tätigkeit des Zeugens zugrundeliegt als eine absolute Realität, die diese Relation unter Normalbedingungen zu begründen vermag. Und doch kann sie, wenn das einzige (noch) lebende Kind stirbt, zu bestehen aufhören, ohne daß ihr Subjekt real betroffen sein müßte.

Hiernach dürfte klar sein, daß reale Relationen Gottes zu den Geschöpfen nicht die Absolutheit seines Seins aufzuheben brauchen. Denn die Realität bezieht sich ja, wie wir gerade gesehen haben, nur auf die sachliche Grundlage, die absolut ist; die Relationalität wird dagegen auch bei der relatio realis bloß auf die Ebene des vergleichenden Verstandes verwiesen[33].

3.5 Wie kann die Schöpfung ohne Änderung Gottes zeitlich anfangen?

Schwieriger ist schon folgendes. Wir haben bisher nur betrachtet, daß eine reale Relation zu gelten aufhören kann, ohne einen Wandel in ihrer realen Grundlage zu bedingen. Kann sie auch so beginnen? Nach Thomas gelten die Relationsausdrücke, die ein aktuelles Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen entweder primär bezeichnen oder nur konnotieren, erst von dem Zeitpunkt an von Gott, wo es Kreaturen gibt (vgl. S.th. I, q. 13, a. 7, ad 1). Es liegt nahe anzunehmen: Diese Relationen beginnen deshalb erst von einem bestimmten Zeitpunkt an zu gelten, da die sie begründende absolute Realität, Gottes Schöpfertätigkeit, erst dann zu wirken beginnt. Sicher besteht die Möglichkeit, daß das Subjekt A schon vorher (Gott also von Ewigkeit her) eine bestimmte Tätigkeit ausübt, daß hieraus aber erst nach Entstehen des anderen Relats B oder einer Änderung an ihm die fragliche Relation erwächst. Ein Jäger kann schon lange nach einem Wild spähen, aber erst wenn ein Tier die Lichtung betritt, ergibt sich daraus die Relation, daß er ein Wild erspäht. Diese Möglichkeit ist aber ersichtlich nur gegeben, wenn B von As Tätigkeit bloß betroffen wird, real oder (beim Sehen) nur rational. Da die Geschöpfe (als Relat B) durch Gottes Tätigkeit in ihrem Sein erst hervorgebracht werden, scheint es unmöglich, daß Gott seine Schöpfertätigkeit schon immer unverändert

[33] An diesem Punkt sollten wir den Realitätscharakter der Relationen neu bedenken, die aus immanenten mentalen Akten Gottes erwachsen (vgl. Anm. 25), z. B. von Gottes Wissen des Künftigen. Nach Thomas ist Gottes Wissen um die Kreaturen kein theoretisches, von den Dingen abgeleitetes Wissen, sondern das praktische Wissen, das ein Wirkender von seinem herzustellenden Werk hat, indem er sich seines (bei Gott nicht abzuhaltenden) Vermögens und (festen) Willensentschlusses zum Herstellen bewußt ist. (Zum Unterschied cognitio speculativa-practica s. etwa ver. q. 3, a. 3) Gottes Wissen seiner (künftigen ebenso wie gegenwärtigen) Schöpfung bedeutet daher unmittelbar eine (reale) Relation Gottes zu eigenen Vermögen (insofern ist es immanent), zu Vermögen freilich, die eine (schwach) reale Beziehung zu den Geschöpfen begründen. Daher kann Gottes Wissen als indirekt reale Relation zu seinen Geschöpfen gelten.

ausübt, die Relation zu den Geschöpfen, aber erst von einem bestimmten Zeitpunkt an zustandekommt. Dazu müßte wohl unabhängig von Gott eine Änderung in ihnen stattfinden können, ehe sie noch durch Gott zur Existenz gelangt sind. Sollen wir also annehmen, daß Gott zeitlicherweise seine Schöpferkraft aktualisiert? Dies bedeutet nun aber sicher eine Änderung in ihm[34].

Vielleicht ist folgende Lösung gangbar: Die hinreichende sachliche Begründung der Schöpfung in Gott ist seine Schöpfermacht, verbunden mit dem Willen, eine Welt zu erschaffen. Diese haben überzeitlich und unverändert schon immer in Gott bestanden. Nun gehört es aber zum *Inhalt* des göttlichen Willens, daß die hierdurch bewirkten Prozesse bei den Geschöpfen *nicht schon immer* stattfinden. Zeitlich verlaufen damit allein die bewirkten kreatürlichen Entstehensprozesse, nicht aber die Weise des Verursachens – vielleicht keine Ungereimtheit, wenn man Aristoteles' Modell bedenkt, nach dem sich ein als solches unverändertes Aktivvermögen im Erleidenden, d. h. in den von ihm bewirkten zeitlichen Veränderungsprozessen verwirklicht.

3.6 Stark und schwach reale Relationen

Ein zentrales Problem dieses Fragekomplexes läßt sich unter dem Stichwort „dici ex tempore" zusammenfassen (vgl. etwa Sent. I, dis. 30, q. 1, oder S.th. I, q. 13, a. 7). Können bestimmte Prädikate zeitlicherweise von Gott ausgesagt werden? Das will heißen: Gibt es Prädikate, die nur zu bestimmten Zeiten von Gott wahr sind, zu anderen dagegen nicht mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden können? Um die hier implizierte Annahme von Wahrheitswerten, die mit der Zeit wechseln können, voll zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen: Der Antike und wohl auch noch weitgehend dem Mittelalter war die Vorstellung einer objektiven Chronologie[35] fremd. Statt dessen hat man die Aussage in ihrer Geltung (Wahrheit) jeweils auf die Gegenwart des Sprechenden bezogen. Bei dieser Betrachtungsweise ergibt sich unmittelbar: Eine Aussage über einen kontigenten Sachverhalt hat einen wechselnden Wahrheitswert, d. h. ist genau zu den Zeitpunkten wahr, wo der entsprechende Sachverhalt besteht[36]. Wenn es nun Aussagen mit wechselndem Wahrheitswert über Gott gibt, dann läßt sich, wie bereits Augustinus (Trin. V. 16) gespürt hat, die Konsequenz einer Kontingenz und Veränderlichkeit in Gott nur dann vermeiden, wenn man diese zeitlichen Aussagen auf rela-

[34] Diese Schwierigkeit ist jedenfalls nicht vermieden, auch wenn wir festsetzen könnten, aus Gottes Schöpferwirken entspringe eine bloß rationale Beziehung zu den Kreaturen.

[35] Bezieht man die Sachverhalte jeweils auf bestimmte Zeitpunkte einer angenommenen objektiven Chronologie, so gelangt man zu zeitunabhängigen Wahrheitswerten: Wenn p zu t_i der Fall gewesen ist, dann ist es jederzeit und unveränderlich wahr, daß p zu t_i.

[36] Vgl. *J. Hintikka,* Time, Truth, and Knowledge in Aristotle and other Greek Philosophers, in: Time and Necessity, Oxford 1973, 62–92.

tionale Aussagen beschränkt, bei denen man die Veränderlichkeit allein dem anderen Relat anlasten kann. Eine Einschränkung auf bloß gedachte Beziehungen Gottes ist jedoch nicht erforderlich. Da eine schwach reale Relation bedeutet, daß sich aus einer absoluten Wirklichkeit von A eine Beziehung von A zu B ergibt, braucht der Wechsel im Wahrheitswert nur die Beziehung zwischen A und B, die als solche verstandesmäßig ist, und nicht ihre reale Grundlage in A (Gott) betreffen, wie wir gesehen haben. Dies ist bei einer stark realen Relation anders.

Um sie zu definieren, können wir von dem Kriterium ausgehen, daß ein Neugelten ebenso wie ein Nicht-mehr-gelten der Relation einen wirklichen Wandel in seinem Subjekt bedingt (daß es sich in einer absolut realen Bestimmung wandelt). Wie wir soeben betont haben, ist dies zwar keine notwendige Bedingung für die Realität überhaupt einer Relation, sicher aber eine hinreichende. In dieser Form hat sich uns das Kriterium freilich als auf Gott unanwendbar erwiesen (gewisse theologische Grundannahmen von Thomas vorausgesetzt). Da Gott wesensmäßig überzeitlich ist, ein Wandel in ihm selbst also von vornherein ausgeschlossen ist, müßten alle Relationen in Gott ipso facto bloß rational sein, auch die innertrinitarischen Relationen, die Thomas ausdrücklich als real anerkennt (z. B. Sent. I, dis. 33, q. 1, a. 1, c.). Dieser Schwierigkeit können wir unschwer durch eine modale Neufassung abhelfen, indem wir statt nach einem tatsächlichen Wandel danach fragen, ob ein kontrafaktisch angenommenes Nichtbestehen oder Bestehen gegenüber dem tatsächlichen Bestehen bzw. Nichtbestehen dieses Verhältnisses einen Unterschied für das jeweilige Subjekt bedeutet hätte. Auch bei den innertrinitarischen Relationen, die seit Ewigkeit unwandelbar bestehen, bei denen es mithin keinen Neueintritt eines Zustands geben kann, können wir sinnvoll sagen: Weil die jeweilige göttliche Person in ihrem Person-sein durch die Beziehungen zu den beiden anderen Personen konstituiert wird, *wäre* sie ohne diese Relationen nicht diese Person. Als reale Relationen bedeuten die innertrinitarischen Beziehungen einen Unterschied für das Sein als die jeweilige Person.

Genauer haben wir hier ein definitorisches Kriterium einer stark realen Relation gefunden: Diese gründet nicht bloß auf einer absoluten Realität ihres Subjekts und entspringt aus ihr, ihr Bestehen oder Nichtbestehen bedeutet umgekehrt auch einen Unterschied für das absolute Sein der Sache. Geht das Wirken, das eine reale Relation zu begründen vermag, nur in eine Richtung, dann ist auch das Erleiden und damit die seinsmäßige Abhängigkeit nur einseitig. Eine stark reale Relation, die nach der eben gegebenen Bestimmung eine Form ontologischer Abhängigkeit einschließt, kann folglich hier nur einseitig sein. Nur bei Wechselwirkungen kann eine beidseitig stark reale Relation zustandekommen. Wenn ein Lehrer in Ausübung seiner bereits ausgebildeten Fähigkeit seine Schüler belehrt, dann sind diese sicher stark real auf ihren Lehrer bezogen. Ob sie

seine Schüler sind oder nicht, macht einen Unterschied in ihrem (absoluten) Sein aus, zwar nicht in ihrer substantiellen Existenz, wohl aber in ihrem Wissendsein, das als ein So-und-so-beschaffen-sein eine Form des kategorialen Seins darstellt. Wenn nun auch der Lehrer stark real auf die Schüler bezogen sein soll, darf sein Lehren kein einseitiges Wirken sein. Nur dann, wenn die Schüler ihn in einer Art Rückwirkung (durch Fragen usw.) dazu bringen, seinen Wissensstand zu vervollkommnen, bedeutet seine Relation zu den Schülern einen Unterschied auch für seine absolute Wirklichkeit (sein Wissen).

Da für die Geschöpfe ihr Bezogensein auf Gott den Unterschied von Sein (auch im Sinne von substantieller Existenz) und Nichtsein ausmacht, ist diese Relation stark real. Sollte nun auch Gott stark auf die Geschöpfe bezogen sein, dann müßte als Antwort auf sein Wirken in der Schöpfung eine Rückwirkung der Kreaturen auf ihn möglich sein, so daß er als Gott von ihnen eine Einwirkung erleidet. Das Verhalten der Kreaturen müßte einen Unterschied für das göttliche Sein bedeuten. Gott müßte wirklich oder seinsmäßig von seinen Geschöpfen abhängig sein, wenn nicht in seiner substantiellen Existenz, so doch zumindest in absoluten Akzidentien, wie seinen Empfindungen (Zorn, Reue, Trauer) oder Verhaltensweisen, wenn Substanz und Akzidens sich bei Gott überhaupt scheiden lassen[37]. Gefühlsmäßig mag uns ein solcher „menschlich" auf seine Geschöpfe reagierender Gott näherliegen. Die begrifflichen Konsequenzen eines solchen Anthropomorphismus sind indes eindeutig. Stark reale Relationen, die eine ontologische Abhängigkeit einschließen, sind mit der Absolutheit von Gottes Sein unvereinbar. Mit der Absolutheit würden wir aber wohl auch die Göttlichkeit opfern und Gott bloß zu einem herausragenden Teil des Universums der veränderlichen Dinge machen, die in Abhängigkeit voneinander entstehen und vergehen oder sich wandeln.

Nachdem wir die Unterscheidung einer stark und einer schwach realen Relation behandelt haben, können wir abschließend Thomas' Forderung an eine reale Relation beurteilen, beide Relate müßten demselben System (ordo) angehören. Wenn es darum geht, ob überhaupt eine reale Relation

[37] Für Thomas ist diese Trennung nicht möglich. Denn die Voraussetzung dafür, daß die göttliche Existenz absolut, d. h. nicht von anderen abhängig ist, liegt nach ihm darin, daß Gottes Existenz unverursacht ist – eine Selbstverursachung wäre widersprüchlich (vgl. secunda via, S.th. I, q. 2, a. 3, c.). Ein solches Unverursachtsein sei aber nur möglich, wenn zu der Essenz, d. h. all den inhaltlichen Bestimmungen, die das ausmachen, worin das Gottsein besteht, und die bei Gott nicht bloß beiläufig (akzidentell) sein können, die Existenz nicht von außen hinzuzukommen braucht, etwa (modern gesprochen) als ein dem Begriff äußerliches Exemplifiziertsein, wenn vielmehr das Sein mit dem Wesen oder dem Inhalt des Begriffs Gott unmittelbar zusammenfällt (vgl. etwa S.c.gen. I 22, S.th. I, q. 3, a. 4). Nur was im Wesen als dem für eine Sache konstitutiven Prinzip enthalten ist, braucht nicht eigens verursacht zu werden, sondern ist gleichsam mit der Sache selbst gegeben. Eine Absolutheit des göttlichen Existierens ist demnach nur möglich, wenn Gott auch in all seinen Eigenschafts- und Handlungsbestimmungen absolut ist, mithin nicht im starken Sinne real auf anderes bezogen ist.

vorliegt (und sei es auch nur eine schwache), ist dieses Kriterium untauglich. Thomas sieht es zu Unrecht als notwendige Bedingung für die bloße Gedachtheit einer Relation an, daß ihr Subjekt (z. B. das Gewußte) außerhalb der Ordnung der betreffenden Relation (Wissen) liegt. Umgekehrt ist die Tatsache, daß Gott außerhalb der kreatürlichen Ordnung insgesamt steht (Deus est extra ordinem totius creaturae) auch keine hinreichende Bedingung dafür, daß er nur rationale Beziehungen zu den Geschöpfen haben kann, wie es S.th. I, q. 28, a. 1, ad 3 nahelegt. Erst wenn nach stark realen Relationen gefragt ist, wird bedeutsam, ob beide Relate derselben Ordnung angehören. Beidseitig stark reale Relationen müssen sich auf Wechselwirkungen gründen, die nur zwischen Mitgliedern desselben Realsystems stattfinden können. Hier können wir mit Sent.I, dis. 30, q. 1, a. 3, ad 3 aus dem unendlichen Gefälle zwischen dem göttlichen Modus des Seins und Wirkens und dem Modus, in dem die Geschöpfe diese Wirksamkeit rezipieren, folgern: Die Abhängigkeitsrelation der Geschöpfe, die sich aus ihrer Weise des Empfangens ergibt, kann keine realen Auswirkungen auf das göttliche Sein haben. In diesem Sinne ist es berechtigt, wenn Thomas die Relationen Gott–Geschöpfe, was ihren Realitätscharakter betrifft, nicht für symmetrisch betrachtet.

ThPh 68 (1993) 229–241

„Explicit Bartholomaeus ... alio nomine Ternarius"

Beobachtungen zu einer benediktinischen Predigtreihe des Spätmittelalters

Von Arno Mentzel-Reuters

Zielsetzung

Seit dem Auftreten der Bettelorden verlor die Predigtliteratur anderer Orden an Bedeutung[1]. Dies gilt – mit bemerkenswerten Ausnahmen – vor allem für den universitären Bereich und den dort herausgebildeten scholastischen Predigttyp[2], aber auch in der an nicht-akademische Zuhörer gerichteten „Volkspredigt" schufen sich die Dominikaner und Franziskaner eine unangefochtene Vorrangstellung.

Dennoch erlosch die Predigttätigkeit der anderen Kongregationen nicht, zumal innerhalb der jeweiligen Klöster und der ihnen anvertrauten Pfarrgemeinden selbstverständlich die Predigt ihren angestammten Platz beibehielt. Darüber ist freilich weit weniger bekannt als über die Tätigkeit der beiden großen Bettelorden. Die vorliegende Studie soll auf die Predigtpraxis des Benediktinerordens im 14. und 15. Jahrhundert ein Licht werfen. Es wird sich dabei zeigen, daß in dieser Zeitspanne keineswegs immer die Bettelorden die Gebenden waren. Es steht überhaupt zu befürchten, daß unsere mangelnde Kenntnis von der Predigttätigkeit anderer Orden nicht zuletzt Folge eines Forschungsansatzes ist, der sich von der unzweifelhaften Führungsrolle der Bettelorden zu sehr hat blenden lassen.

Gegenstand der Untersuchung ist eine anonym überlieferte Reihe von – je nach Handschrift – 60 bis 70 *Sermones de tempore*. Es handelt sich um eine Sammlung von Volkspredigten, die unter den Namen *Ternarius* oder *Bartholomaeus* kursierte[3].

Das charakteristische Initium der ersten Adventspredigt dieser Reihe lautet: *Hora est iam nos de somno surgere.* (Röm 13,1) *In hiis verbis monet nos fidelis nuntius venturi iudicii, videlicet Paulus ...*

Das Initium der letzten Predigt im Jahreskreis lautet: *Est puer unus hic* – (Joh 6,9) *Quando Christus semel ambulavit in solitudine ...*

Die liturgische Abfolge ist ohne Besonderheiten. Ins Auge fallen thematische Predigten, die hinter den Aschermittwoch gesetzt sind. Es handelt sich um eine kleine Sammlung von Fasten- und Bußpredigten mit den Themen: *De confessione, de poenitentia, de confessione et conversione, de contritione* und – zumindest in der Tübinger Handschrift – *de oratione.*

Charakteristisch sind ferner die stereotypen Überleitungsformeln zwischen dem Evangelien- oder Epistelthema und der eigentlichen Predigt, z. B. am ersten Sonntag nach Pfingsten: *Haec/ista verba quae lecta sunt in evangelio hodierno dixit dominus.* Der gewöhnliche Schluß einer Predigt ist eine Oration mit dem Schlüsselwort: *Rogemus ...*

Inhaltlich handelt es sich um vergleichsweise kurze und wenig glanzvolle Entwürfe zum jeweiligen Sonntagsthema, die mit Dicta von Autoritäten angereichert wurden. Die Predigten sind schlicht und intellektuell anspruchslos, aber nicht kunstlos. Gerade die Knappheit und toposverhaftete Stereotypie des Entwurfs dürfte im übrigen den

---

[1] Vgl. *J. B. Schneyer,* Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969, 130, 150f.

[2] Die theologischen Fakultäten verpflichteten ihre Magister zur Predigt; somit entstand ein neuer, scholastisch geprägter Predigttyp. Vgl. *Schneyer,* Geschichte 141–151.

[3] Der Anstoß zur vorliegenden Studie kam durch die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Neukatalogisierung der lateinischen Hss. der Universitätsbibliothek Tübingen. Der dortige Codex Mc 200, über den weiter unten noch einiges mitzuteilen sein wird, enthält die vollständige *Bartholomaeus*-Reihe, und zwar, soweit dies aus dem Vergleich mit den publizierten Incipits und Explicits geschlossen werden darf, in ziemlich korrekter Gestalt.

Grund für die zügige Ausbreitung der Sammlung gegeben haben. Denn die Volkspredigt war auf solches Material angewiesen und zielte nicht darauf ab, theologische und rhetorische Feinheiten an den Mann zu bringen.

Exemplarisch sei der Aufbau der ersten Adventspredigt erläutert[4]. Das Thema aus dem Römerbrief wird nicht bloß als Aufhänger für eine im Rahmen des theologischen Lehrgebäudes freie Gedankenführung benutzt, sondern konsequent zum Leitgedanken des Sermo ausgebaut. Die ersten Sätze betonen dieses Thema durch eine Paraphrasierung, in der gleichwohl auch der besondere Anlaß (Adventssonntag) wie der Autor des Aufrufes (Paulus) charakterisiert werden.

Hora est iam nos de somno surgere. (Röm 13, 1) *In hiis verbis monet nos fidelis nuncius venturi iudicii videlicet sanctus Paulus qui ficit salutem hominum, qui est doctor gencium, docet nos qualiter debeamus preparare ad adventum Christi et adinveniendum salutem anime nostre dicit: Hora est iam nos de sompno surgere.*

Es sei der Ruf des früheren Sünders Saulus[5], der an uns ergehe:

O vos peccatores quamdiu dormiastis in peccatis et quos peccatum fecit surdos et mutos claudos et immobiles deum non cognoscentes vos sugere admoneo de sompno peccati et hac propter tria.

Hier gelangt die Predigt zu ihrem Kern, der aus drei Argumenten bestehen soll. Die Dreiteilung ist für die ganze Reihe so charakteristisch, daß sie in der Überlieferung auch den Namen *Ternarius* („der Dreiteilige") führt[6]. Die drei Thesen werden jeweils durch ein kurzes Augustinus-Zitat bekräftigt. Die Thesen sind der Aussage nach traditionelle (etwas anderes sollen sie auch gar nicht sein); eine besondere Fähigkeit des Predigers zeigt sich lediglich darin, daß er immer wieder auf den Aufruf zurückkommt, es sei an der Zeit, sich vom Schlafe zu erheben:

Primo propter hac quia brevis est vita nostra ...

Das zweite Argument wird offenbar als gewichtigstes aufgefaßt. Es umfaßt etwa die Hälfte der Predigt. Hier wird der Topos des aus der Fülle des Lebens reißenden Todes beschworen und anschließend die Verzweiflung der armen Seele gemalt:

Secundo surgere debemus a sompno peccati quia incertissima est hora novissima sive mortis quia nescit homo ubi vel quando vel in quo loco vel quomodo moriatur. Videmus enim et expecturi sumus quando homo debet esse in maiori gaudio, in maiori solacio in maiore deductione, tunc aliquando forti vel sano corpore cadet et et subitanea morte moritur vel aliquando per mares infirmitates. Sic ergo homo nescit finem suum. ... Defunctus clamat: Maledicta sit hora in qua testavit me deus et sanguis eius preciosus ... perditus est, quia numquam videbo faciem salvatoris mei ...

Dahinter verbirgt sich im Grunde bereits das dritte Argument:

Tercio surgere debemus a sompno peccati quia non est homo impetrandi gratiam post mortem.

Und schließlich kehrt als Schlußformel noch einmal das Episthelthema wieder:

Rogemus ergo dominum ut a sompno peccati evigilemus ut post mortem Christum inveniamus.

Die Aufnahme von fremdem Material – was im Kontext einer Sammlung von Laienpredigten nicht eine Frage der gedanklichen Originalität sein kann, sondern nur die unbearbeitete Übernahme ganzer Predigten aus einer anderen Sammlung bedeutet – ist nicht nachzuweisen. Dies muß entgegen einer mißverständlichen Darstellung von Jo-

[4] Die folgenden Textzitate sind nicht als kritische Edition zu verstehen. Sie stützen sich auf die Hss. UB Graz 1083 und UB Tübingen Mc 200, wobei im Zweifelsfall der Grazer wegen ihres höheren Alters der Vorzug gegeben wurde.

[5] Dieser Rückbezug auf die Vita Pauli fehlt in der Grazer Hs.

[6] Diese Dreiteiligkeit schlägt sich z. T. unmittelbar in den Initien nieder; etwa zu Sexagesima: *Exiit, qui seminat – (Lk 8, 5) Tria distinguuntur in hac parabula: Seminator, semen et terra* oder zum dritten Sonntag nach Quadragesima: *Erat Iesu – (Lk 11, 14) Istud evangelium quod hodie lectum est de tribus magnis signis dicit nobis.*

hann B. Schneyer im ersten Band des „Repertoriums der Sermones des Mittelalters" festgehalten werden:

Bartholomaeus
... in quo inveniuntur sermones nonnulli Peregrini de Oppeln OP, Jacobi de Voragine OP, „Greculi" etc.[7]

Worauf Schneyer anspielt, wird sich später klären. Zunächst aber gilt, daß weder die genannten noch sonstige in Schneyers Repertorium erfaßten Autoren in dem Textstand enthalten sind, den die Initien von Vat. lat. 9990 und Schneyers späterem Johannes-Ludovici-Aufsatz[8] geben (und der sich mit wenigen Abweichungen z. B. auch im dieser Studie zugrundeliegenden Codex Tubingensis Mc 200 findet). Lediglich der Sermo in Sexagesima: *Exiit qui seminat* – (Lk 8,5) *Tria distinguuntur in hac parabola ...* könnte auf den entsprechenden Sermo des Lucas de Bitonto hinweisen[9], doch stimmen die Textschlüsse schon nicht mehr überein. Der Sermo zum 8. Sonntag nach Pfinsten: *Omnis arbor* – (Mt 7,17) *Tria genera arborum sunt in silva huius mundi ...* ist auch unter dem Namen des Thomas von Aquin überliefert[10]; das heißt aber nicht, daß er nicht ursprünglich dem *Bartholomaeus* angehört und erst nach seiner Auslösung diese sicherlich falsche Zuschreibung erfuhr.

Johann Baptist Schneyer und die Verfasserfrage

Wenn auch die Initien der einzelnen Sermones mehrfach publiziert wurden[11], sind doch Herkunft und Verbreitung der Reihe praktisch unerforscht. Dies wird sich insbesondere an der Voreiligkeit erweisen, mit der von Adolar Zumkeller und Johann Baptist Schneyer der Augustiner-Eremit Johannes Ludovici de Herbipoli als Verfasser benannt wurde[12].

Johann Baptist Schneyer hat sich häufig mit dem *Bartholomaeus* beschäftigt. Man kann daran sogar in gewisser Weise die Entwicklung seines Lebenswerkes ablesen[13]. Erst heute, wo es abgeschlossen und durch posthum erstellte Register[14] auch erschlossen vorliegt, können wir die Früchte dieser Arbeit ernten. Dabei läßt sich für den *Bartholomaeus* jener Überblick gewinnen, den Schneyer stets anstrebte, den er aber wegen der Fülle des Materials, das er erst zusammentragen mußte, selbst noch nicht gewinnen konnte.

Zum ersten Mal erwähnt Schneyer den *Bartholomaeus* in seiner Geschichte der katholischen Predigt[15]. Er verweist hier darauf, daß die Sermones des Franziskanerpredigers mit dem Pseudonym „Graeculus"[16] unter verschiedenen Namen, z. B. „als

---

[7] *J. B. Schneyer,* Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, Bd. 1–11. Münster 1969–1990. (BGPhMA 43). Bd. 1, 386.

[8] *J. B. Schneyer,* Die Sermonesreihen des Johannes Ludovici von Würzburg, in: Aug(L) 23 (1973) 218–241. Enthält u. a. die Initien des *Bartholomaeus.*

[9] Vgl. *Schneyer,* Repertorium Bd. 4, 53 Nr. 55.

[10] Vgl. ebd. Bd. 5, 589 Nr. 132 und Bd. 9, 435 Nr. 91.

[11] In der Beschreibung des Cod. Vaticanus latinus 9990 und bei *Schneyer,* Sermonesreihen, sowie bei *Schneyer,* Repertorium Bd. 8, 655–662. Einzelheiten weiter unten.

[12] *A. Zumkeller,* Manuskripte und Werke der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken, Würzburg 1966. (Cass. 20), Nr. 541 (252) u. *Schneyer,* Sermonesreihen.

[13] Daß wir heute auf sicherem Boden stehen, ist ganz ohne Zweifel das besondere Verdienst von Schneyer, der den mittelalterlichen Predigten sein Lebenswerk gewidmet hat. Wenn also im folgenden manche seiner Vermutungen sich als vorschnell, ja gänzlich irrig erweisen werden, so darf und kann das sein Verdienst nicht schmälern. Denn ohne seine Arbeit wären die nachfolgenden Beobachtungen gar nicht möglich gewesen.

[14] Vgl. die vom *Charles Lohr* edierten Bände 10 u. 11 des *Schneyerschen* Repertoriums.

[15] *Schneyer,* Geschichte 169.

[16] Zu diesem immer noch einschlägig: *A. Franz,* Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. u. 14. Jahrhundert. Freiburg 1907, 107–157.

‚Bartholomaeus'" überliefert sind[17], geht aber weiter nicht darauf ein. Im Rahmen seiner Studien an den Sermoneshandschriften der Münchner Staatsbibliothek versuchte er erstmals eine Autorenzuweisung. Ihm war aufgefallen, daß in Clm 14640 vor dem *Bartholomaeus* eine weitere Reihe mit Namen *Rapularius* überliefert wird, die sich einzeln auch in anderen Hss. der Bayerischen Staatsbibliothek findet[18]. Der aus dem Benediktinerkloster St. Emmeran stammende Codex lat. mon. 14640 setzt die beiden Reihen aber nicht voneinander ab; einen Kolophon – also eine Art bibliographischer Angabe zum Text – bringt er nur am Ende des *Bartholomaeus*. Dort (110 r) ist von *Sermones ternarii in Hebratzfelden* die Rede[19]. Dies deutete Schneyer zunächst als ein „Pseudonym für einen Prediger, der seine Predigten gewöhnlich in drei Teilen ausarbeitet"[20]. Diese Meinung vertrat er weiter, als er – wohl durch das Manuskripte-Verzeichnis von Zumkeller – auf den Cod. Vindob. 4872 der Österreichischen Nationalbibliothek aufmerksam wurde, der von einem *frater Ludovicus* als Verfasser spricht. Jedenfalls stellt er sowohl in seinem „Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters" wie im ersten Band des „Repertoriums" beide Autorenzuweisungen nebeneinander[21].

Die Erwähnung des *Bartholomaeus* in Schneyers „Repertorium" wurde bereits zitiert. Was er wahrscheinlich vor Augen hatte, findet sich – jedoch ohne jeden Hinweis auf die *Bartholomaeus*-Sermones – unvermittelt im achten Band seines „Repertoriums". Hier dokumentiert Schneyer anonyme, wiewohl selbständige Predigtreihen aus unterschiedlichen Codices, u. a. eine aus dem Clm 9590 aus dem 14. Jahrhundert, die große Teile des *Bartholomaeus* enthält[22]. Schneyer kann dies nicht aufgefallen sein, andernfalls hätte er sich wohl kaum dazu durchringen können, die *Bartholomaeus*-Reihe in einer weiteren Studie nunmehr definitiv dem 1480 – d. h. hundert Jahre nach der Entstehung des genannten Münchner Codex – verstorbenen Johannes Ludovici de Herbipoli zuzuschreiben.

Daß Schneyer von der Hypothese eines Predigerpseudonyms „Ternarius de Hebratzfelden" abrückte, ist leicht verständlich. Die Begründung war recht schwach gewesen; der Name wird ja so nur einmal erwähnt (Clm 14640), sonst ist nur schlicht von einem *Ternarius* die Rede, was ja nichts anderes als „Dreiteiler" bedeutet, also eine reine Sachbezeichnung ist. Und selbst die einzige Hs. spricht nicht von *Ternarius de Hebratzfelden* (wie Schneyer), sondern sagt: *Explicit ... in Hebratzfelden.* Dies ist also eine Ortsangabe: „Die Abschrift ist vollendet zu Hebratzfelden". Schneyer hat dies selbst in seinem nächsten Aufsatz zum *Bartholomaeus* aus dem Jahre 1973[23] formuliert. Er sagt in einer Fußnote, die Wendung *Sermones ternarii in Hebratzfelden* bezeichne

> *dreigeteilte Sermones ..., die in Hebratzfelden, heute Hebertsfelden bei Eggenfelden, geschrieben wurden. Die Schreiber, Orts- und Zeitangaben sind auch in einigen anderen Münchener Handschriften dieser Reihe vermerkt*[24].

Obwohl er doch, wie die von ihm angefügten Handschriftenlisten beweisen, genü-

---

[17] *Schneyer,* Repertorium Bd. 1, 386 präzisiert er diese Angabe dahingehend, daß der *Bartholomaeus* u. a. aus dem *Graeculus* kompiliert sei.

[18] *J. B. Schneyer,* Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München, München 1958. (ABAW.PPH 1958, 8) 20 (zu Clm 2719).

[19] Diese Formulierung *Expliciunt sermones ternarii in Hebratzfelden 1444* am Ende des *Bartholomaeus* spricht von vorneherein gegen eine Verfasserangabe; zumal es 68 r, am Ende des *Rapularius,* heißt: *Expliciunt Suiralapar* (Suiralapar = RapalariuS) *in Herbolzczfelden in die Galli 1445.* Vgl. Catalogus codicum latinorum Bibliothecae regiae Monacensis secundum Andreae Schmelleri indicies, Tom. 2,2. München 1876, 208.

[20] Vgl. *Schneyer,* Sermonesreihen, Anm. 2.

[21] *J. B. Schneyer,* Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters, München 1965, 305; *ders.,* Repertorium, Bd. 1, 386.

[22] Ebd. Bd. 8, 655–663, näheres s. weiter unten.

[23] *Schneyer,* Sermonesreihen.

[24] Ebd., Anm. 2.

gend Material zur Hand hatte, um die Unhaltbarkeit dieser These zu erkennen[25], schloß er sich darüber hinaus Zumkeller an und benannte Johannes Ludovici de Herbipoli als Verfasser.

Grundlage für Zumkeller[26] und nunmehr auch Schneyer war die Autorenzuweisung des Wiener Codex 4872. Dieser Codex bringt die *Bartholomaeus*-Reihe (214 r–238 r) und anschließend (238 r–254 r) die dritte Sermonesreihe, deren Initien Schneyer im Johannes-Ludovici-Aufsatz publiziert hat. Sie sind sowenig voneinander abgesetzt, daß der Katalog der Wiener Nationalbibliothek sie als eine einzige Reihe verzeichnet[27]. Wir haben jedoch zwei geschlossene Kreise des Kirchenjahres vorliegen – also auch zwei Reihen[28]. Die Autorenzuweisung findet sich am Ende der dem *Bartholomaeus* angefügten namenlosen Reihe:

Expliciunt sermones fratris Ludevici heremitani ordinis etc. per manus Michahel de Manlebarn[29].

Schneyer übernahm von Zumkeller diese titellose Sermonesreihe – es wird gleich mehr darüber zu sagen sein – und fügte noch den von ihm dem „Ternarius von Hebratzfelden" zugewiesenen *Rapularius* hinzu. Von allen drei Sammlungen gab er die Initien wieder. Er glaubte so, mit dem Lebenswerk „dieses überragenden Augustiners" aufwarten zu können und äußerte die Hoffnung, daß man alsbald weitere Hss. auffinden könne und „auch sein Leben und Wirken deutlicher hervortreten kann"[30].

Dieses schöne Bild, das u. a. von Hermann Hauke für den Katalog der Hss. der Bayerischen Staatsbibliothek und von Franz-Josef Worstbrock für das „Verfasserlexikon" übernommen wurde[31], besteht jedoch in keiner Weise vor einer kritischen Überprüfung der Textzeugen. Obschon die Reihen sehr gut überliefert sind[32], ist heute keine Hs. bekannt, die alle drei Reihen enthält. Vielmehr erscheinen die Reihen zumeist einzeln bzw. mit beliebigen anderen Reihen in einem Band (die darum noch lange nicht dem gleichen Autor zuzuweisen sind) und nur in den Hss. Graz 850 und Clm 14640 finden wir *Bartholomaeus* und *Rapularius*[33] zusammen, *Bartholomaeus* und die namenlose Reihe gar nur in Cod. Vind. 4872. Das widerspricht einer allzu engen Zusammengehörigkeit der Reihen. In Clm 9590 ist der *Bartholomaeus* mit ganz anderen Sermones verquickt[34]; in der Tübinger Hs. Mc 200 folgen auf ihn die (hier anonym überlieferten) Sermones de tempore des Peregrinus de Oppeln. Würde man Schneyers Argumentation überzeugend nennen, so müßten auch alle diese Texte dem gleichen Verfasser zugeschrieben werden. Eine Zusammengehörigkeit kann aber so nicht be-

---

[25] Bezeichnend ist, daß er die Datierungen der Hss. nicht angibt. *Zumkeller* (Anm. 12) hingegen kennt nur den späten Wiener Codex.

[26] *Zumkeller* Nr. 541.

[27] Tabulae codicum manu scriptorum ... in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservantur. Wien 1864–1912, hier: Band 3, Wien 1839, 402 unter Nr. 4872,6.

[28] *Benedictus qui – (Mt 21, 9) Fratres carissimi, istud evangelium quod hodie lectum est et etiam in Ramis Palmarum;* vgl. *Schneyer,* Sermonesreihen 230, Nr. 130.

[29] Cod. Vind. 4872, 254 r. Für die freundliche Mitteilung des Wortlautes bin ich Pater Adolar Zumkeller zu Dank verpflichtet.

[30] *Schneyer,* Sermonesreihen 219.

[31] *H. Hauke* für Clm 27441 in: Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis. Bd. 4,5. Wiesbaden 1975, 234. *Worstbrock* im „Verfasserlexikon". Bd. 5. Berlin 1985, Sp 987 f. Dagegen verwendet der neueste Münchner Katalog von *D. Kudorfer,* Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae Monacensis. Bd. 4,9. Wiesbaden 1991 für Clm 28527 wieder die Bezeichnung „Bartholomaeus (Sermonesreihe)" und verbannt ohne Kommentar Schneyers Johannes-Ludovici-Aufsatz in die Literaturangabe (a.a.O. S. 111). Kudorfer wird also die Diskrepanz zwischen der Datierung seiner Hs. (1431) und den Lebensdaten des Würzburger Augustinereremiten aufgefallen sein, aber gerade dann wäre ein klärendes Wort nötig.

[32] Handschriften: *Schneyer,* Sermonesreihen 229 f. u. 241.

[33] Allerdings, in umgekehrter Reihenfolge. Warum Schneyer diesem Beispiel nicht folgt, vermag ich nicht zu sagen.

[34] Der Codex wird im folgenden genauer untersucht.

gründet werden; sie müßte sich auf stilistische und inhaltliche Merkmale stützen. Darüber lesen wir bei Schneyer jedoch nichts.

Die Autorenzuweisung selbst ist aufgrund der Datierungen gänzlich unhaltbar. Der Wiener Codex ist der einzige, der von einem Verfasser Ludovicus OESA spricht. Schon daß es sich dabei um Johannes Ludovici de Herbipoli handelt, ist Spekulation. Johannes Ludovici taucht erst 1452 als Lektor in Florenz auf, kann also kaum vor 1425 geboren sein. Der älteste mir bekannte datierte Textzeuge des *Bartholomaeus* (UB Graz Hs. Nr. 1140)[35] entstand aber bereits 1359, also knapp hundert Jahre bevor Johannes Ludvoci erste theologische Grade erwarb. Und Clm 9590 aus dem 14. Jahrhundert bringt die Reihe bereits derart mit fremdem Gut durchsetzt, daß Schneyer ihn, wie erwähnt, bei der Bearbeitung seines Repertoriums gar nicht als Überlieferungsträger des *Bartholomaeus* erkannte und gesondert abdruckte. Das spricht nicht für einen frischen Text, der sich schlagartig verbreitet, sondern für die Auswertung eines älteren. Und schließlich datieren viele andere Hss. – darunter auch solche, die Schneyer ausdrücklich herangezogen hat[36] – noch vor dem Lektorat des Johannes Ludovici, vor dem wir nicht mit einer Predigttätigkeit rechnen können. Wenn also das Explicit des Wiener Codex überhaupt zuverlässig ist – man beachte, daß kein anderer Codex den Namen führt –, so sind *vier* Möglichkeiten denkbar:

Das Explicit meint Johannes Ludovici, dieser ist aber nur der Verfasser der namenlosen Reihe. Daß sie ohne Absatz an den *Bartholomaeus* angefügt ist, wäre ein Zeichen dafür, daß der Schreiber sich über die Textstruktur seiner Vorlage nicht im klaren war oder keinen Wert auf eine saubere Abgrenzung legte. Dies begegnet uns in spätmittelalterlichen Hss. durchaus häufiger und hat oft zu Verwirrungen geführt.

Das Explicit meint Johannes Ludovici, aber Michael de Manlebarn hat aus dem Schreibervermerk seiner Vorlage eine Autorenbezeichnung gemacht. Auch dies begegnet häufiger; Johannes Ludovici ist überdies als Schreiber mehrerer Codices bekannt[37]. Dies setzt voraus, daß der Teil des Codex, der die Sermonesreihen enthält, sehr spät anzusetzen ist[38].

Das Explicit bezieht sich auf einen älteren Augustinermönch namens Ludovicus, der sich dann unserem Zugriff entzieht; dieser hat nur die hintere namenlose Reihe verfaßt.

Dieser ältere Ludovicusi hat beide Texte verfaßt[39].

Lediglich die letzte Möglichkeit ist noch zu beachten; die anderen lassen die Verfasserschaft des *Bartholomaeus* wieder völlig offen. Daß der *Rapularius* dem gleichen Verfasser angehört, ist möglich, aber nur stilkritisch beweisbar. Ähnliches gilt für den Text des *frater Ludovicus*, also Schneyers dritte Reihe. Jedoch glaube ich, daß sich auch diese vierte These nicht halten läßt. Daß nämlich der *Bartholomaeus* keinen Augustiner, sondern einen Benediktiner zum Verfasser hat, läßt sich aus der Überlieferungsgeschichte des Textes beweisen.

Die Überlieferung

---

[35] *A. Kern*, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz. Bd. 2., Wien 1956, 241. Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich, Wien 1969, hier: Band 6,1 (1979) 121.

[36] München, Clm 14640: die Sermonesreihen sind datiert auf 1445 *(Bartholomaeus)* und 1444 *(Rapularius);* Clm 27441 (der Hss.-Katalog übernimmt dennoch Schneyers Zuweisung!) von 1448 und UB Tübingen Mc 200: mit mehreren datierten Nachträgen und Blattfüllseln im Bereich der Sermonesreihe aus den Jahren 1438–1455.

[37] Angaben hierzu bei *Zumkeller* Nr. 540 (252).

[38] Der Katalog (Tabulae ... wie Anm. 27) gibt als Entstehungszeit „XIV. et XV." (Jh.) an. Zur genauen Klärung wäre eine Untersuchung der Wasserzeichen erforderlich, die hier unterblieb, da die Frage für den *Bartholomaeus* ohne Belang ist.

[39] Auf diese Möglichkeit machte mich Adolar Zumkeller aufmerksam. Hierfür spricht, daß die Handschrift aus der Wiener Universität stammt, an der Johannes Ludovici tätig war.

Es ist nunmehr dringend geraten, den Blick auf die gesamte Überlieferungsbreite, wie sie sich uns heute darbietet, auszudehnen.

Hier zeigt sich ein weit komplizierteres Bild, als Zumkeller anhand der Wiener Hs. auch nur ahnen konnte. Bevor ich in die Einzelheiten gehe, möchte ich eine Übersicht über die erhaltenen Textzeugen geben[40]. Vermerkt sind jeweils Signatur (ggf. mit Fundort einer Beschreibung[41]) und, soweit als möglich, Provenienz, Datierung und Betitelung der Reihe.

Admont, Stiftsbibliothek

Hs. 792[42]

Basel, Öffentliche Bibliothek

A V 33, 62 ra–83 v. Dominikaner Basel (?); 15. Jh. Titel der ersten Predigt: *Sermo bonus*[43]

Gottweig, Stiftsbibliothek[44]

Hs. 201

Hs. 214

Graz, Universitätsbibliothek[45]

Hs. 850,1 r–224 v. Zisterzienserstift Neuburg; 15. Jh. Anfang der Hs. fehlt, dennoch Einsatz mit dem ersten Adventssermo des *Bartholomaeus*, ferner enthalten der *Rapularius*[46]

Hs. 1083, 158 r–209 r. Kartause Seitz; 14. Jh.[2] (vor 1388); *Sermones cartusiani* (Nachtrag fol. 158 r)[47]

Hs. 1140, 113 r–135 v. Benediktinerstift St. Lamprecht (?); 1359 (Datierung im Explicit des *Bartholomaeus*!)[48]

Hs. 1142, 122 r–162 v. Benediktinerstift St. Lamprecht; 14. Jh.; (162 v) *explicit opus Bartholomaei de tempore*[49]

Klagenfurt, Studienbibliothek

Hs. pap. 116, 147 r–167 v. 1439. *Explizit Bartholomaeus*[50]

---

[40] Die Listen bei *Schneyer*, Sermonesreihen 229 f. u. *ders.*, Beobachtungen 20 sind fehlerhaft. In beiden Listen wird Staatsbibl. Bamberg, Cod. theol. 153 angeführt. Hier liegen gleich mehrere Verwechslungen vor. Zum einen gibt es Graz, UB Nr. 753: diese Hs. enthält trotz der Überschrift *liber fratris Bartholomaei* nicht unsere Reihe (vgl. das Initium bei Kern 2, wie Anm. 35, S. 26), sondern eine andere, die Clm 3236 u. 16.509 Rupertus Parisiensis (vgl. Anm. 87) zugeschrieben wird. Alsdann findet sich im Bamberger Katalog von *Leitschuh*, Bd. 1. Bamberg 1865 auf der S. 753 (!) die Hs. Nr. 173; ab 253 r mit dem gleichen Text wie die soeben genannte Grazer Hs., vielleicht meint Schneyer auch UB Graz Hs. 850. Ferner falsch: Stuttgart HB I 160, 241–275 (mit HB I 218 verwechselt?), Wien 14355, 132 r–157 v (?). Schließlich nennt *Schneyer*, Sermonesreihen nicht einmal alle Codices, die in *Schneyer*, Beobachtungen angeführt sind.

[41] Für unsere Belange konnte weitgehend auf eine Autopsie der Hss. verzichtet werden, es genügte eine Auswertung der mittlerweile in großer Zahl und mit hohem Standard publizierten Handschriftenkataloge, da es nur um eine erste Übersicht der Textzeugen geht. Für eine philologische Untersuchung wäre es natürlich unerläßlich, den genauen Textstand der einzelnen Hss. zu vergleichen. Dies gilt bereits für die Frage nach der Echtheit der einzelnen enthaltenen Predigten; denn selbst wenn der erste und der letzte Sermo genau übereinstimmen, wird es individuell eingestreute fremde Sermones geben.

[42] *Schneyer*, Sermonesreihen 229.

[43] *G. Binz*, Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel: Abteilung A. Basel 1907, 43.

[44] Beide Hss.: *Schneyer*, Sermonesreihen 229.

[45] *Kern* (s. Anm. 35).

[46] *Kern* 74; *Schneyer*, Sermonesreihen 230.

[47] *Kern* Bd. 2, 221 f.

[48] Ebd. 241 f.

[49] Ebd. 312 f. Datierte Handschriften in Österreich Bd. 6,1, 121.

[50] Handschriftenverzeichnis der Kärntner Bibliotheken. 1. Klagenfurt ... Wien 1927, 148 f.

Klosterneuburg, Stiftsbibliothek[51]
Hs. 493
Hs. 892, 43 r–80 v
Kremsmünster, Stiftsbibliothek[52]
Hs. 97, 162 r–172 v
Hs. 101, 2 r–28 v
Linz, Studienbibliothek[53]
Hs. 222, 16 r–56 v
Hs. 285,3
London, British Museum[54]
Ms. add. 16589, 8 ra–41 va[55]
Ms. add. 18341. 1332, *Per manus Johannis Pfergen cappellani tunc temporis in Volchirchen*[56]
München, Bayerische Staatsbibliothek[57]
Clm 2719, 1 r–43 v. Zisterzienser Aldersbach. 14. Jh. *Explicit Bartholomaeus de tempore*[58]
Clm 4776, 140 r–167 r. Kloster Benediktbeuren, dieser Teil aus dem 14. Jh. *Sermones ad populum*[59]
Clm, 7539, 225 r–266 r. Augustiner-Chorherren Indersdorf, 15. Jh. *Sermones dominicales*[60]
Clm 7826, 7 r–29 v. Augustiner-Chorherren Indersdorf, anno 1410. *Explicit Bartholomaeus de tempore*[61]
Clm 8734, 4 r–96 v Franziskanerkloster München, 15. Jh. *Ternarii sermones*[62]
Clm 8967, 9 r–117 v. Franziskanerkloster München, 15. Jh.[63]
Clm 9586. Benediktinerkloster Oberaltaich. Enthält nur *Bartholomaeus* 7 p. pent[64]
Clm 9590. Benediktinerkloster Oberaltaich, 14. Jh.[65]
Clm 9595, 141 r–249 v. Benediktinerkloster Oberaltaich, 14. Jh.[66]
Clm 9606. Benediktinerkloster Oberaltaich, 14. Jh.[67]
Cl, 14640, 71 r–119 v. Geschrieben in Hebertsfelden (Diöz. Freising), dann Benediktiner St. Emmeran; 15. Jh.; *Ternarius*[68]

---

[51] Beide Hs. *Schneyer,* Sermonesreihen 229.
[52] Ebd.
[53] Ebd.
[54] British Museum: Catalogue of additions to the manuscripts acquired in the years ... London 1846/47 (1864); 1848–53 (1868).
[55] Catalogue 1846/47 (wie Anm. 54), 288. *Schneyer,* Sermonesreihen 229.
[56] Catalogue 1848–53 (wie Anm. 54) 101. Zeit- und Ortsangabe scheinen mir fragwürdig. Den Ort Fol-/Vol-/Wol-Kirchen konnte ich weder im Orts-Müller noch in den großen Matrikelverzeichnissen nachweisen. Die „ch"-Lautung deutet auf den Oberrhein. – *Schneyer,* Sermonesreihen 229.
[57] Catalogus manu scriptorum Bibliothecae regiae Monacensis, München (später: Wiesbaden) 1892–.
[58] Catalogus (wie Anm. 57) 3,2, 31. *Schneyer,* Beobachtungen 43.
[59] Catalogus (wie Anm. 57) 3,2, 242; *Schneyer,* Beobachtungen 43.
[60] Catalogus (wie Anm. 57) 3,3, 169; *Schneyer,* Beobachtungen 53.
[61] Catalogus (wie Anm. 57) 3,3, 202; *Schneyer,* Beobachtungen 64.
[62] Catalogus (wie Anm. 57) 4,1, 49; *Schneyer,* Sermonesreihen 229. Nicht bei *Schneyer,* Beobachtungen 74.
[63] Catalogus (wie Anm. 57) 4,1, 69; *Schneyer,* Beobachtungen 79.
[64] Vgl. Initium bei *Schneyer,* Repertorium Bd. 8, 647 Nr. 63.
[65] Catalogus (wie Anm. 57) 4,1, 107; vgl. *Schneyer,* Repertorium Bd. 8, 655–663. Eine Mischhandschrift, die im übernächsten Kapitel ausführlicher behandelt wird.
[66] Catalogus (wie Anm. 57) 4,1, 107; *Schneyer,* Beobachtungen 82.
[67] Catalogus (wie Anm. 57) 4,1, 108; *Schneyer,* Sermonesreihen 229. Nicht bei *Schneyer,* Beobachtungen.
[68] Catalogus (wie Anm. 57) 4,2 208; *Schneyer,* Beobachtungen 104.

Clm 16506, 1 r–202 v. Reichenhall, St. Zeno, 15. Jh. (?) *Bartholomaeus de tempore*[69]
Clm 27441, 169 v–222 v. Oberpfalz, später Kloster Andechs (?); 1448. (222 v) *Explicit Bartholomaeus* (darüber geschrieben:) *alio nomine Saggittarius, alio nomine Ternarius ...* 1448[70]
Clm 28527, 150 ra–178 vb. Bayern (?), später Benediktinerkloster Prüll, dann Kartause Buxheim; 1431[71]
Salzburg, S. Peter a. V.
Cod. 25[72]
Salzburg, S. Paul
Cod. pap. 108,2[73]
Schlägl
Cod. 216, 73 r–115 v[74]
Sitten, Kapitelarchiv
Ms. 74, 30 r–80 r. 15. Jh.[2] *Incipit triangelus de tempore*[75]
Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek[76]
HB I 219, 133 ra–184 vb. Benediktinerkloster Zwiefalten; 1445–1447. Der Sermo in prima dominica adventus (1 ra) nur im Initium ähnlich, sonst gänzlich abweichend. Nach zahlreichen fremden Predigten folgt 133 ra–184 vb die um einige Stücke gekürzte Bartholomaeus-Reihe ab dem 2. Adventssonntag[77]
HB IV 36, 56 Sermones jeweils zu den Evangelienperikopen des Lectionars. Region Ludwigsburg–Marburg, 1433[78]
Strassburg, Universitätsbibliothek
Ms. 82, 1 r–24 v. 15. Jh.[79]
Tübingen, Universitätsbibliothek[80]
Mc 200, 27 ra–31 vb, 6 ra–15 vb, 20 ra–26 vb (Textfolge gestört). Württembergisches Franziskanerkloster, vor 1438, später Klarissen (Ulm-)Söflingen und dann im Tübinger Martinsstift an der Universität. *Ternarius* (späterer Zusatz) und *Sermones boni et recti;* Schreiber: Johannes Schopper aus Weissenhorn (genannt 89ra)
Vatikan, Bibliotheca apostolica
Cod. vat. lat. 9990, 2 r–33 v, 1457[81]
Vorau, Stiftsbibliothek

---

[69] Catalogus (wie Anm. 57) 4,3, 71; *Schneyer,* Sermonesreihen 229. Nicht bei *Schneyer,* Beobachtungen.
[70] *Hauke* in Catalogus (wie Anm. 57) 4,5, 233. – Diese Hs. war Schneyer nicht bekannt.
[71] *Kudorfer* in Catalogus (wie Anm. 57) 4,9, 110 f. Diese Hs. war Schneyer nicht bekannt.
[72] *Schneyer,* Sermonesreihen 229.
[73] Ebd.
[74] Ebd.
[75] *J. Leisibach,* Die liturgischen Handschriften des Kapitelarchivs Sitten. Freiburg (Schw.) 1979 (Iter Helveticum; 3).
[76] *Fiala/Hauke/Irtenkauf,* Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Bd. 2,1,2. Wiesbaden 1968. Zu beiden Hss. siehe unten.
[77] Die Hs. wurde eingesehen. Beschreibung: *Fiala/Hauke/Irtenkauf.* Stuttgart (wie Anm. 76) Bd. 2,1,2, S. 116 f.
[78] *H. Boese,* Stuttgart (wie Anm. 76) Bd. 2,2,1. Wiesbaden 1976. 157–158. – Boese drückt sich hinsichtlich der Provenienz sehr vorsichtig aus: „Rhein-Main-Gebiet". Die Hs. enthält aber, wie er selbst ausführt, deutliche Hinweise auf die Diözese Speyer, bzw. die Ortschaft (Groß)-Bottwar im Kr. Ludwigsburg. Wenn auch über den Zugang der Hs. an die Württembergische Landesbibliothek nichts bekannt ist, dürfte es sich doch um einen Säkularisationsgewinn handeln. Damit läßt sich der Kreis der möglichen Vorbesitzer auf die wenigen württembergischen Klöster der Diözese Speyer einengen.
[79] Catalogue générale des manuscrits des Bibliothèques de France. Départements; 47. Paris 1923, 58.
[80] *A. Mentzel-Reuters,* Die lateinischen Hss. der Universitätsbibliothek Tübingen. Bd. 2. Wiesbaden (vorauss. 1994). (Handschriftenkataloge de UB Tübingen 1,2).
[81] Codices Vaticani latini. Bd. 4,5,1 (rec. *M. Vattasso*). Rom 1914, 242–263 (ausf. Angabe von Initien u. Explicits).

Hs. 305, 233r–295r. 1460[82]
Wien, Österreichische Nationalbibliothek[83]
Cod. Vind. 4734, 274r–327r. 1463[84]
Cod. Vind. 4872, 214r–254r. aus der Wiener Universität, 14. u. 15. Jh.[85]
Zürich, Zentralbibliothek
C 91; 85r–87v, (nur Sermo Nr. 1?). 15. Jh.[86]

Drucke existieren, soweit ich sehe, nicht. Das ist verwunderlich angesichts der Verbreitung, die die Reihe noch im 15. Jahrhundert hatte.

Die Handschriftenprovenienzen lassen vorsichtige Schlüsse in regionaler aber auch ordensgeschichtlicher Hinsicht zu. Die Hss. entstammen mit wenigen Ausnahmen dem bairisch-oberösterreichischen Raum. Hss. des 14. Jahrhunderts finden sich lediglich im Raum Graz und in den Benediktinerklöstern Benediktbeuren und Oberaltaich. In diesem Raum ist zweifellos die Heimat der Reihe zu suchen; an den anderen Hss. läßt sich sehr schön ablesen, wie die Sermonesreihe im 15. Jahrhundert sich weiter verbreitete.

Ein großer Teil der Hss., darunter vor allem bis auf Graz Hs. 1083 und Clm 2719 alle Zeugen aus dem 14. Jahrhundert, stammt aus benediktinischen Klöstern. Doch findet sich die zweitälteste Hs. bereits in einer Kartause; später folgen dann Dominikaner und Franziskaner. Der Anteil der Minoritenklöster an den Überlieferungsträgern des 15. Jahrhunderts muß aber besonders hervorgehoben werden.

Die Bezeichnung der Reihe wechselt. Die älteren Zeugen tragen entweder *Ternarius* oder *Bartholomaeus.* Daraus entsteht kein Problem, da *ternarius* ja eine formale Bezeichnung ist. So könnte es durchaus sein, daß beide Titel ursprünglich sind. Ein südwestlicher Überlieferungszweig (Hss. UB Basel, UB Tübingen) verwendet die Bezeichnung *sermones boni,* also ebenfalls eine formale Bezeichnung, die aber gut aus einer Verballhornung des Titels *Bartholomaeus* hervorgegangen sein könnte, für die die Schreiber die ihnen geläufige Bezeichnung *sermo bonus* einsetzten. Hingegen dürfte die in der Hs. 74 des Kapitelarchivs Sitten zu findende Bezeichnung *Triangelus* eine Variante zu *Ternarius* darstellen. Der nur im Nachtrag von Clm 27441 nachgewiesene Paralleltitel *Saggittarius* kann als Einzelfall vernachlässigt werden[87].

Der Mischcodex Clm 9590

Ein besonderes Augenmerk in der Überlieferungsgeschichte der *Bartholomaeus*-Reihe verdient der Codex latinus Monaciensis 9590 aus dem 14. Jahrhundert, dessen 107 Predigtinitien Schneyer im achten Band seines „Repertoriums" anführt[88]. Darin sind die Nummern 1–18 den Hochfesten des Sommerteils gewidmet *(in Paschae, Rogationibus, Ascensione, Penthecosten);* es schließen sich Commune-Predigten (vornehmlich *in dedicatione ecclesie)* und Marien-Predigten an (Nr. 19–50). Mit Nr. 51 setzt ein neuer vollständiger (auch die Hochfeste umfassender) Jahreskreis ein. Zwanzig Predigten aus diesem Corpus gehören auch dem *Bartholomaeus* an. Dabei handelt es sich (mit den Nummern von Schneyer) um folgende Predigten:

Bd. 8,655 Nr. 1 → *Bartholomaeus* Pascha
Bd. 8,655 Nr. 7 → *Bartholomaeus* in lit. min.

---

[82] *M. Maurold,* Die datierten Handschriften in der Steiermark, Wien 1988. (Katalog der datierten Handschriften in Österreich; 7,1), 153f.

[83] Tabulae ... (wie Anm. 27). Die Angabe Wien Nr. 14355, 132–157 bei *Schneyer,* Sermonesreihen 229 ist nach diesem Verzeichnis falsch.

[84] Tabulae ... (wie Anm. 27) 3, 368f. Datierten Handschriften in Österreich 3,1 (wie Anm. 35) 139.

[85] Tabulae ... (wie Anm. 27) 3, 402f.

[86] *L. C. Mohlberg,* Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, Bd. 1, Zürich 1952, 49.

[87] Hier handelt es sich möglicherweise um eine Verwechslung mit den Sermones des Rupertus Parisiensis bzw. denen des ihnen zugrundeliegenden Werkes von Hugo de S. Caro, die unter dem Namen Saggittarius, aber auch – wie im Falle von SB Bamberg Hs. 753 – unter *Bartholomaeus* kursierten.

[88] *Schneyer,* Repertorium Bd. 8, 655–663.

Bd. 8,655 Nr. 8 → *Bartholomaeus* in vig. Ascens.
Bd. 8,659 Nr. 57 → *Bartholomaeus* in circumcisione
Bd. 8,659 Nr. 58 → *Bartholomaeus* in epiphan. Dom. (ähnlich)
Bd. 8,659 Nr. 62 → *Bartholomaeus* in Septuag.
Bd. 8,660 Nr. 66 → *Bartholomaeus* in cinere (de confessione)
Bd. 8,660 Nr. 69 → *Bartholomaeus* in cinere (de contritione)
Bd. 8,660 Nr. 72 → *Bartholomaeus* 2 p. quadrag.
Bd. 8,661 Nr. 80 → *Bartholomaeus* 4 p. pent. (in der Fassung des Codex Vat. lat. 9990[89])
Bd. 8,661 Nr. 83 → *Bartholomaeus* post ascens.
Bd. 8,661 Nr. 85 → *Bartholomaeus* 1 p. pent.
Bd. 8,661 Nr. 88 → *Bartholomaeus* 4 p. pent.
Bd. 8,662 Nr. 91 → *Bartholomaeus* 8 p. pent.[90]
Bd. 8,662 Nr. 93 → *Bartholomaeus* 9 p. pent.
Bd. 8,662 Nr. 94 → *Bartholomaeus* 10 p. pent.
Bd. 8,662 Nr. 96 → *Bartholomaeus* 12 p. pent.
Bd. 8,662 Nr. 99 → *Bartholomaeus* 15 p. pent.
Bd. 8,662 Nr. 103 → *Bartholomaeus* 19 p. pent.
Bd. 8,662 Nr. 104 → *Bartholomaeus* 20 p. pent.

Clm 9590 hat keine ursprüngliche Reihe, er bietet eine Kompilation. Darauf deutet im Grunde schon seine Gliederung. Verdächtig ist auch, daß der *Sermo in ascensione: Ascendit Deus – (Ps 46, 6) Majorem honorem, quem Deus hominibus ... fecit* gleich zweimal vertreten ist – einmal bei den Hochfesten, einmal im Jahreskreis[91]. Noch deutlicher wird die Kompilation bei den Commune- und Marienpredigten. Sie sind zu einem erheblichen Teil dem im 13. Jahrhundert entstandenen Predigtwerk des Wiener Dominikaners Siboto (auch: Sigobittus) entnommen[92]. Damit darf als sicher gelten, daß die Predigten des Jahreszyklus, die sowohl im Clm 9590 wie im *Bartholomaeus* auftreten, nicht diesem Codex, sondern dem *Bartholomaeus* ursprünglich angehören und in den Clm 9590 ebenso hineinkompiliert wurden wie die Siboto-Predigten.

Das Auffällige an dieser Vermischung sind Datierung und Provenienz der Hs. Oberaltaich besaß zwei vollständige Exemplare des *Bartholomaeus* aus dem 14. Jahrhundert. So handelt es sich bei Clm 9590 wohl um eine Zusammenstellung für den Hausgebrauch des Klosters, der die anderen beiden *Bartholomaeus*-Hss. zugrundeliegen dürften[93]. Siboto fand sich, soweit es aus der Handschriftenliste von Schneyer zu ersehen ist[94], in Oberaltaich nicht; aber in einer ganzen Reihe von benediktinischen Klöstern der Region[95]. Er war also problemlos für die Oberaltaicher Brüder zugänglich.

Während wir aus den Hss. und mehr noch den Drucken oft keinen Zugang zur homiletischen Praxis der Zeit mehr finden, können wir hier einmal unmittelbar sehen, wie die Rezeption von geschlossen vorliegenden Sermonesreihen vor sich ging und wie der praktische Prediger aus der ihm zur Verfügung stehenden Bibliothek seine Auswahl getroffen hat.

---

[89] Also abweichend von *Schneyer,* Sermonesreihen.

[90] Und gleichzeitig Ps.-Thomas, vgl. *Schneyer,* Repertorium Bd. 5, 589 Nr. 132.

[91] Ebd. Bd. 8, 655 Nr. 9 u. 661, Nr. 82.

[92] Vgl. ebd. Bd. 5, 399–427; zur Person (LThK, hier: Bd. 9, Sp. 726). Es handelt sich um folgende Nummern (in der Reihenfolge des Clm 9590, die Zahlen in Klammern geben die Seitenzahl bei *Schneyer,* Band 5): 5 = *Siboto* Nr. 53 (S. 403); 22 = *Siboto* Nr. 106 (S. 407); 23 = *Siboto* Nr. 156 (S. 411); 24 = *Siboto* Nr. 97 (S. 406); 25 = *Siboto* Nr. 98 (S. 406); 27 = *Siboto* Nr. 110 (S. 407); 33 = *Siboto* Nr. 172 (S. 413); 34 = *Siboto* Nr. 173 (S. 413); 35 = *Siboto* Nr. 95 (S. 406); einige weitere scheinen zumindest von Siboto beeinflußt.

[93] Der genaue Nachweis wäre durch einen textkritischen Abgleich der Handschriften zu führen.

[94] *Schneyer,* Repertorium Bd. 5, 414.

[95] Z. B.: Heiligenkreuz, Klosterneuburg, Kremsmünster, Vorau.

Die Stuttgarter Handschriften

Die Stuttgarter Hs. HB IV 36 bietet ein Beispiel für die Rezeption unserer Predigtreihe im 15. Jahrhundert. Die Herkunft der Hs. ist offen, aber es spricht auch nichts dagegen, daß sie im Kloster Zwiefalten, aus dem sie ja nach Stuttgart kam, auch entstanden ist. 56 Predigten aus dem *Bartholomaeus* wurden unter z. T. erheblichen Kürzungen in ein Lektionar integriert. Die daneben ausgewerteten Texte: Guilelmus de Lancea OFM, Jacobus de Voragine und Gerlacci Sermones de tempore gehören zum populären Schrifttum der Zeit[96]. Dies läßt keinen Zweifel daran, daß die Predigten wirklich praktisch genutzt wurden und nicht etwa – wie bei den patristischen Homilien oder den anspruchsvollen scholastischen Predigten – eher Ausbildungs- und Studienzwecken dienten.

Die andere Stuttgarter *Bartholomaeus*-Hs. hingegen bietet einen sauberen Text, neben allen fremden Zusätzen sind auch einige Predigten ausgelassen, die sicher zum Kernbestand der Reihe gehören, so vor allem die erste Adventspredigt.

Der Weg in die Universität

Der Tübinger Codex Mc 200 aus dem zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts zeigt uns einen anderen interessanten Rezeptionsweg. Wir können an ihm detailliert verfolgen, wie der Text seinen Weg an die junge württembergische Universität machte. Dies verdient in diesem Zusammenhang um so mehr Beachtung, da wir über den *Bartholomaeus*-Codex der Wiener Universität (dem Zumkeller die Zuweisung an Johannes Ludovici entnahm) nichts weiter aussagen können.

Der Codex wurde von Johannes Schopper aus Weissenhorn (Lkr. Neu-Ulm) geschrieben, wohl in einer franziskanischen Schreiberwerkstatt. Ein anderer Text des Codex trägt den Schreibervermerk *Abraculans Kaufmann OFM*[97], die Häufung von Ps.-Bonaventurischen Texten, sowie generell mystischen Sprüchen (auch deutschen) und *expositiones pater noster*, mithin die intellektuell zurückhaltende, rein homiletische Ausrichtung des Codex unterstützen dieses Zeugnis. Der erhaltene Originaleinband ist einfach und altertümlich gestaltet (nur Streicheisenlinien und Spuren von zwei Langriemenschließen). Ein im Codex erhaltenes Lesezeichen gibt ein wichtiges Indiz für die Bestimmung der Provenienz. Es wurde aus einem Abgabeverzeichnis herausgerissen; die erhaltenen Orte – vor allem Grimmelfingen bei Ulm – lassen mit hoher Wahrscheinlichkeit den Schluß zu, daß das Verzeichnis sich auf das Klarissenkloster Söflingen (heute: Ulm-Söflingen)[98] bezieht. Dieses Kloster geriet – ebenso wie das benachbarte Ulmer Franziskanerkloster – Ende des 15. Jahrhunderts in den franziskanischen Observantenstreit, da es sich vehement der Reformbewegung widersetzte und erst nach langem Rechtsstreit der Observanz unterstellt wurde. Mit der Einführung der Observanz scheint auch Sigismund Spindler OFM, der bisherige Prediger am Söflinger Kloster, seine Tätigkeit eingestellt zu haben[99]. Für die Rekonstruktion der Geschichte des Codex ist er von besonderem Interesse, war er doch, bevor er das Predigeramt in Söflingen antrat (und damit in den Ulmer Konvent wechselte, in dem er 1496 starb) Guardian der Tübinger Minoriten. So könnte er nach seiner Resignation vom Söflinger Predigeramt den Codex wieder nach Tübingen vermittelt haben, vielleicht unmittelbar an den Prediger der Tübinger Stiftskirche, Martin Plantsch (ca. 1460–1533)[100],

---

[96] Ausführliche Angaben bei *Boese* (wie Anm. 76) 158.

[97] Dies ist ein *nomen religiosum*, leider kennen wir den bürgerlichen Vornamen nicht. In den Nekrologen der bis nach Bayern reichenden Straßburger Franziskanerprovinz sind zu dieser Zeit zwei Brüder mit dem Familiennamen Kaufmann nachweisbar, der eine hielt sich im Basler, der andere im Leonberger Konvent auf. Von beiden aus waren fraglos Kontakte nach Ulm bzw. Söflingen gegeben.

[98] Zum Kloster vgl. *K. S. Frank*, Das Klarissenkloster Söflingen (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20), Ulm 1980.

[99] Nachgewiesen nur bis 1487. Zu seiner Biographie vgl. AFranc 6 (1917) 217,15 u. 8 (1946) 694,39, 703,5 und 779,1.

[100] Zu ihm *J. J. Moser*, Vitae professorum. Tübingen 1718, 47–59. Die S. 58 erwähnten „Miracula Sanctorum et Sanctarum" dürfen Mc 200 meinen. Zum Verhältnis zur Reforma-

der zu dieser Zeit eine ansehnliche Sammlung von Predigtliteratur zusammentrug. Jedenfalls finden wir den Codex schließlich in seinem Besitz. Neben seinem wichtigen Predigeramt übte er zusammen mit dem Kanzler die geistliche Aufsicht über die junge Universität aus. Obschon ohne eigene Professur, war er 1499 auch Rektor dieser Einrichtung.

Mit der Auslösung aus dem Klosterbestand wird, wie diese ersten Andeutungen bereits zeigen, für kurze Zeit das geistesgeschichtliche Umfeld der Rezeption vielfältiger und reicher. Plantsch richtete 1509 zusammen mit dem Stuttgarter Canonicus Georg Hartsesser (1440–1510) eine Stiftung zur Förderung von mittellosen Studenten ein, die gewöhnlich den Namen Martinianum führt[101]. Wahrscheinlich testamentarisch vermachte Plantsch ihr seine umfangreiche und wertvolle Bibliothek – und damit den Band mit der *Bartholomaeus*-Reihe. Diese Bibliothek, die anscheinend ohne größere Verluste heute in der UB Tübingen aufbewahrt wird[102], enthielt eine große Zahl von geschriebenen und gedruckten Predigtsammlungen, darunter auch die minuziösen Aufzeichnungen aus Plantschs eigener Predigttätigkeit[103]. Martin Plantsch unterhielt enge Bindungen zu Wendelin Steinbach, dem Herausgeber von Gabriel Biel, und war ein Gegner der Reformation[104] – und so wurde auch seine Stiftung an der Tübinger Universität verstanden[105]. Die deutlichen Spuren einer intensiven Benutzung, die gerade die lateinischen Predigthandschriften und -drucke des Martinianum zeigen, müssen auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückgehen: denn nachdem Herzog Ulrich 1534 schließlich gewaltsam die Reformation in Württemberg durchsetzte, werden sich diese „papistischen" Werke keiner Beliebtheit mehr erfreut haben. Damit war, nicht nur in Württemberg, auch für den *Bartholomaeus* die Zeit abgelaufen. Obschon seine Verbreitung gerade erst den gesamten süddeutschen Raum zwischen Wien und Basel erfaßt hatte, und er sogar an den Universitäten Wien und Tübingen präsent war, geriet er anscheinend rasch in Vergessenheit[106]. Seine Inhalte und mehr noch sein Verständnis der Volkspredigt gingen an den zu Beginn des 16. Jahrhunderts entfachten heftigen und nur zu bald gewalttätigen Auseinandersetzungen vorbei.

---

tion und seiner einzigen gedruckten Schrift: „De sagis maleficis. Pforzheim 1506" vgl. *H. A. Oberman*, Spätscholastik und Reformation, Bd. 2, Tübingen 1977, 206–232 u. 279–281.

[101] Diese Stiftung war nach den Patronen der Tübinger Stiftskirche und den Vornamen der Stifter dem heiligen Georg und Martin geweiht und bestand bis ins 19. Jahrhundert.

[102] Eine Reihe von Bänden wurde 1935 im Zuge eines Tausches an das Tübinger katholische Wilhelmstift abgetreten.

[103] UB Tübingen, Mc 183, 186, 193.

[104] *Oberman* 279–281.

[105] Das Testament des Benedikt Farner, des letzten Propstes von Herrenberg (gest. 1537), verlangt für eine Dotation an das Martinianum ausdrücklich das Festhalten an der „Via moderna" im Sinne Gabriel Biels.

[106] Hierfür ist neben dem Fehlen handschriftlicher Zeugen aus dem 16. Jahrhundert vor allem ein Indiz, daß die Reihe nicht gedruckt wurde, obschon sie in allen größeren Druckzentren des süddeutschen Raumes präsent war.

ThPh 68 (1993) 242–246

Das Paradox des Gebetes

Zu Paul Tillichs theonomer Gebetstheologie

Von Werner Schüssler

Das Gebet ist nicht irgendein Thema der Theologie, „sondern stellt, mit dem Glauben identisch, die Wahrnehmung Gottes und damit den Vollzug von Religion selbst dar". Im Verständnis des Gebets bekundet sich daher das „jeweilige Gesamtverständnis von Theologie" in besonderem Maße[1]. Für das Gebetsverständnis Paul Tillichs trifft diese Feststellung auf jeden Fall zu. Denn hier zeigen sich die Polaritäten und Konstituentien, die für Tillichs Theologie als Ganzer von entscheidender, ja prägender Bedeutung sind: die Zweideutigkeiten des Bedingten und ihre Überwindung in dem, was Tillich „Theonomie" nennt, auf der einen und die Konkretheit und Unbedingtheit Gottes auf der anderen Seite. Dies gilt es im folgenden näher herauszuarbeiten, und es wird sich so zeigen, daß das Verständnis von Tillichs Gebetstheologie hilfreich sein kann, in entscheidende Strukturen seiner Theologie einzuführen.

1. Die Situation der Entfremdung und die Frage nach dem Eindeutigen

Tillich selbst gebraucht den Begriff der „Theonomie" nicht im Zusammenhang seiner Gebetsauffassung, die er nirgends systematisch dargelegt hat, die vielmehr aus den verschiedensten Schriften herausdestilliert werden muß. Und doch ist der Begriff der „Theonomie", der im Mittelpunkt seines theologischen Denkens steht, das ein Denken ist, welches sich im Dialog mit der säkularisierten oder profanisierten Kultur versteht, auch der Leitgedanke seines Gebetsverständnisses.

Auf die Frage eines Studenten aus seiner Zeit am *Union Theological Seminary* in New York, ob er denn auch bete, muß Tillich einmal geantwortet haben: „Always and never"[2]. In dieser lapidaren, paradoxen Antwort schlägt sich das ganze Programm von Tillichs Gebetstheologie und darüber hinaus das seiner Kulturtheologie insgesamt nieder. „Always and never" ist die gebetstheologische Übersetzung des biblischen Wortes, daß es im himmlischen Jerusalem keinen Tempel mehr geben wird[3], welches Wort Tillich gerne zur Verdeutlichung dessen, was er unter „Theonomie" versteht, herangezogen hat.

Was will dieses Wort sagen? Schauen wir uns die Wirklichkeit an, so finden wir einen Gegensatz vor zwischen einer religiösen Kultur, Religion genannt, und einer weltlichen Kultur. Wir finden „einen Tempel neben einem Rathaus, das Abendmahl des Herrn neben einem täglichen Abendessen, das Gebet neben der Arbeit, Meditation neben Forschung, *caritas* neben *eros*"[4]. „Religionen, Tempel und Kirchen zeugen gegen die Menschheit", schreibt Tillich, „da sie den Zwiespalt zwischen dem, was der Mensch essentiell ist und was er tatsächlich darstellt, aufzeigen. Heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Handlungen sind als Gegenpole zum Weltlichen nötig, das die Neigung hat, die Verbindung zu dem Letzten, dem Grund unseres Seins, aufzuheben und das Erlebnis des Heiligen durch das Einerlei des Alltags zu verhindern"[5].

Aber sollte eigentlich, so müssen wir uns fragen, Gott nicht allem immanent und dies

---

[1] O. *Bayer*, Erhörte Klage, in: NZSTh 25 (1983) 259–271, 259.

[2] „Immer und nie". – Mündliche Mitteilung von Peter John, seinerzeit Student bei Tillich.

[3] Vgl. S III 456. – Die Werke Paul Tillichs werden wie folgt zitiert: Gesammelte Werke, hg. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff. = G; Religiöse Reden, 3 Bde., Stuttgart 1952ff. = R; Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff. = S; jeweils mit Band- u. Seitenangabe.

[4] G IX 86.

[5] G XIII 449f.

auch so erfahrbar sein? Müßte Religion nicht alles sein – und nicht nur ein Teilbereich der Kultur? Daß dies nicht so ist, ist für Tillich geradezu „der Beweis für den Sündenfall der Welt“[6]. Das Leben in all seinen Erscheinungsformen ist zweideutig. Aber warum ist das so? Tillich gibt darauf die folgende Antwort: „Wenn Gott eine Welt geschaffen hätte, in der es nichts Böses gibt, weder in physischer noch in moralischer Hinsicht, würden die Menschen nicht jene Unabhängigkeit besitzen, ohne die es keine Erfahrung der wiedervereinigenden Liebe gäbe ... Die Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten schließt mit Notwendigkeit die Entfremdung ein, Entfremdung von der ursprünglichen Wesensbestimmung, auf daß wir als Gereifte zu ihr zurückfinden.“[7]

Mit allem Bedingten steht auch das religiös Menschliche in der Zweideutigkeit. Diese Zweideutigkeit treibt die Forderung nach einem dritten heraus, „aber nicht nach einem Dritten, das wir hätten, das wir nennen könnten, von dem wir sagen könnten: die dritte Religion, sondern nach etwas, was uns vielleicht hat, wenn es uns haben will“[8]. Wäre der Mensch nicht entfremdet von seinem Wesen, würde er nicht in der Zweideutigkeit stehen, so müßte es ihm in jedem Augenblick erlaubt sein, das Göttliche in Natur und Geschichte zu erfassen. Aber der Zustand der Entfremdung des Menschen von seinem wahren Wesen erlaubt ihm das nicht: „Es ist ein Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung, daß das so ist. Ich würde sagen, die Tatsache, daß es Religion im engeren Sinne gibt, ist ein Beweis dafür, daß die menschliche Situation nicht in Ordnung ist, daß der Mensch von seinem wahren Sein entfremdet ist, daß er im Konflikt steht mit sich selber. Es sollte keine Religion im besonderen Sinne geben, wie es auch keine Kultur im profanen Sinne geben sollte. Sie müßten ineinander sein und nicht nebeneinander und gegeneinander stehen. Aber in der geschichtlichen Wirklichkeit des menschlichen Daseins stehen sie nicht ineinander (oder nur sehr begrenzt), sondern sie stehen nebeneinander, und sie stehen gegeneinander.“[9] „Always and never“ – so müßte es sein, aber so ist es nicht, und so kann es nicht sein, denn wir leben unter den Bedingungen der Entfremdung, wir leben in der Zweideutigkeit.

Das Essentialbild der Religion würde demnach so aussehen: Hier gäbe es keinen kulturellen Akt, der nicht gleichzeitig ein religiöser wäre. Und es gäbe hier keinen religiösen Akt, der nicht gleichzeitig ein Akt kulturellen Schaffens wäre. „Always and never“ – dieses Wort bringt einen solchen Zustand, den Tillich „ideale Theonomie“ nennt, angemessen zum Ausdruck. Ein solcher Zustand, in dem das Wesen der Religion realisiert wäre, ist das Reich Gottes. Denn „das Reich Gottes ist ... der Ort, an dem jedes Ding völlig transparent ist, damit das Göttliche durchscheinen kann. In seinem erfüllten Reich ist Gott alles in allem.“[10]

Doch bleibt der Versuch einer Überwindung der Kluft zwischen dem Heiligen und dem Säkularen in der Welt des Bedingten immer Fragment. Das Reich Gottes bleibt ein eschatologisches Symbol. Folglich kann das Wort „Always and never“ immer nur als Richtschnur dienen, als Zielpunkt, als Telos. Verwirklichen können wir es nicht. Das war natürlich auch Tillich immer bewußt. Und weil dies so ist, weil diese Überwindung letztlich nicht möglich ist, steht das Gebet unter denselben Zweideutigkeiten wie die Religion.

2. Das Gebet unter den Zweideutigkeiten des Bedingten

Wie die Religion, so ist ganz besonders auch das Gebet den Zweideutigkeiten des Bedingten unterworfen[11]. Und doch darf diese Erkenntnis nicht dazu führen, diese Form der Andacht fallen zu lassen, sondern nur dazu, den damit verbundenen Gefah-

[6] G IX 86.
[7] G XI 216.
[8] G V 25.
[9] G IX 96.
[10] S I 175.
[11] Vgl. *W. Schüßler*, Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, Frankfurt a. M. 1989, 210–213.

ren ständig zu begegnen. Wird das Gebet auf die „Ebene einer Zwiesprache zwischen zwei Wesen" herabgezogen, dann wird es blasphemisch und lächerlich: „Gott kann nicht Objekt des Erkennens oder Partner des Handelns werden. Wenn wir von der Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch reden müssen, so umfaßt das Du das Ich und folglich die ganze Beziehung."[12]

Versucht man, das Göttliche zu bestimmten Handlungen zu zwingen, wird das Gebet magisch. Obwohl gerade das Bittgebet dieser Gefahr immer ausgesetzt ist, sollte es nach Tillich doch nicht durch das Dankgebet ersetzt werden, damit magische Anklänge vermieden werden[13]. Wenn die Bittgebete aufgegeben würden, ergäbe sich nämlich eine ganz unrealistische Beziehung des Menschen zu Gott: „Die Folge wäre, daß jedes Aussprechen der menschlichen Bedürfnisse Gott gegenüber, das Hadern mit Gott, weil er nicht erhört (Hiob), und das Ringen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist vom Gebet ausgeschaltet wären."[14] Das Bittgebet oder Fürbittgebet kann somit nicht bedeuten, daß man von Gott erwartet, er solle bereit sein, in existentielle Gegebenheiten einzugreifen. Vielmehr liegt der Sinn des Bittgebets darin, daß man Gott bittet, die gegebene Situation in Richtung ihrer Erfüllung zu lenken[15]. Letztlich entscheidend ist allein „die Hingabe an Gott"[16]. Der ernsthafte Beter sieht eben alles „unter dem Einfluß des göttlichen Geistes und im Lichte der göttlichen Vorsehung"[17]. „Das Neue, das im Bitt-Gebet geschaffen wird", schreibt Tillich, „ist der Geist-gewirkte Akt, in dem der Inhalt unserer Wünsche und Hoffnungen in die Gegenwart des göttlichen Geistes erhoben wird. Ein Gebet, in dem das geschieht, ist ‚erhört', selbst wenn ihm Ereignisse folgen, die dem konkreten Inhalt des Gebets widersprechen."[18] Das bedeutet: Erfolg oder Mißerfolg sind keine Indikatoren dafür, daß Gott unser Gebet erhört oder nicht erhört hat. Der Erfolg birgt keinerlei Rechtfertigung in sich, so wenig wie der Mißerfolg ein Zeugnis für Gottes Mißfallen ist. Das führt uns auch das Beispiel Hiobs klar vor Augen. Urteile, die aus Erfolg oder Mißerfolg gewonnen sind, sind töricht.

Natürlich führt eine solche Einsicht zu der grundsätzlicheren Frage: Können wir die Geschichte denn gar nicht deuten? Auch hier sollten wir uns immer darüber klar sein: Prophetie ist ihrem Wesen nach eben gerade nicht Voraussage, sondern Aussage innerer Bewegtheit, also Zeitkritik. Sie kann sich in bezug auf den Zeitverlauf immer irren. Aber selbst die wörtliche Erfüllung einer Prophezeiung *kann* der Weg zu letztem Verfehlen der Erfüllung sein. Und ebenso kann etwas, das – wörtlich gesehen – Verfehlen der Erfüllung ist, der Weg sein, auf dem letzte Erfüllung erreicht wird.

3. Personalität und Unveränderlichkeit Gottes als Voraussetzungen sinnvollen Betens

Beten ist nur sinnvoll, wenn Gott als Du gedacht wird, wenn er ein personales Antlitz trägt[19]. Zu einem *absolut* transzendenten Gott, dem keine Personalität zukommt, kann nicht gebetet werden. Und doch ist Gott natürlich nicht *eine* Person. Personalität Gottes bedeutet für Tillich, „daß Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt. Er ist nicht: eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person"[20].

---

[12] S I 312.
[13] S III 222.
[14] S III 223.
[15] Vgl. S I 307.
[16] S I 308.
[17] S III 143.
[18] S III 222.
[19] Vgl. *S. Painadath*, Das geistgetragene Gebet. Ansätze für eine systematische Theologie des Gebetes im Rahmen der Pneumatologie Paul Tillichs, in: Evangelische Akademie Hofgeismar: Gebet – Erfahrung und Gestalt. Protokoll 210/1984, 16–37, 19.
[20] S I 283.

Aber – und das bedeutet die Kompatibilität von biblischem und griechischem Denken oder dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen, für die Tillich immer eingetreten ist[21]: Der personale Gott ist gleichzeitig auch der unveränderliche Gott, der Gott, der schon im voraus um unsere Wünsche weiß und sich nicht erst nachträglich darauf einlassen muß[22]. Wobei diese Unveränderlichkeit Gottes ja schon bei Aristoteles keine statische Identität bedeutet, sondern ganz im Gegenteil *höchste Lebensfülle.*

Wenn auch in Tillichs Gottesbegriff zwei kaum miteinander vereinbare Traditionen zusammenfließen, die augustinisch-scholastische, die von der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes ausgeht, und die über Böhme zu Schelling führende, die einen dialektischen Gottesbegriff entwirft, so dürfte sich Tillich letztlich doch für den unveränderlichen Gott entschieden haben, wenn er davon spricht, daß es in Gott *als* Gott keinen Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität gibt[23]. Diese Sicht wird eben auch durch Tillichs Gebetsauffassung bestätigt.

4. Das Paradox des Gebetes

Das bisher Erörterte führt zu der Frage: Tun wir, wenn wir beten, eigentlich nicht etwas, was vom Menschen aus unmöglich ist? Denn: „Wir sprechen mit jemandem, der nicht irgendein anderer ist, sondern der uns näher ist, als wir uns selbst sind. Wir wenden uns an jemanden, der niemals Objekt unserer Hinwendung werden kann, weil er immer Subjekt ist, immer der Handelnde, immer der Schaffende. Wir sagen ihm etwas, obwohl er nicht nur schon weiß, was wir ihm sagen, sondern auch all die unbewußten Antriebe kennt, aus denen unsere bewußten Worte stammen."[24] So scheint das Gebet eigentlich vom Menschen aus unmöglich! Aus diesem Grund kommt Tillich zu dem paradoxen Satz: „Es ist Gott selbst, der durch uns betet, wenn wir zu ihm beten."[25] Das Gebet hat „paradoxen Charakter", weil im Gebet zu jemandem gesprochen wird, mit dem man nicht sprechen kann, weil es kein jemand ist. Im Gebet wird an jemand eine Bitte gerichtet, von dem man nichts erbitten kann, weil er gibt oder nicht gibt, ehe man ihn bittet. Im Gebet sagt man zu jemandem „Du", der dem Ich näher ist als das Ich sich selbst.

Beim ernsthaften Gebet darf Gott eben nicht wie ein beliebiger Gesprächspartner behandelt werden, sondern das ernsthafte Gebet ist „ein Sprechen zu Gott in dem Sinne, daß Gott zwar logisches Objekt ist für den, der betet. Doch kann Gott niemals zum Objekt werden, es sei denn, daß er gleichzeitig Subjekt ist"[26]. Das aber bedeutet, daß der göttliche Geist, der den Betenden ergreift, Gott selbst ist. So kann Tillich sagen: „Gott spricht durch uns zu sich selbst." In diesem Sinne ist das Gebet eine „unmögliche Möglichkeit"[27]. Der hl. Paulus drückt nach Tillich das Paradox des Gebetes in klassischer Weise aus, „wenn er von der menschlichen Unfähigkeit zum richtigen Beten spricht und vom göttlichen Geist sagt, daß er die Betenden vor Gott vertritt ‚mit unaussprechlichem Seufzen' (Röm 8,16)".[28]

5. Ein Beispiel sinnvollen Betens

„Always and never" – das ist, so wurde deutlich, nicht unsere Situation der Entfremdung. Das ist und war auch nicht Tillichs Situation. Auch er brauchte das Gebet, das

[21] Vgl. G V 184.
[22] Vgl. *W. Maas,* Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München 1974, 76.
[23] Vgl. S I 280.
[24] R II 129.
[25] R II 130.
[26] S III 143.
[27] Ebd.
[28] S III 223.

sich entschieden vom profanen Wort unterscheidet. Und Tillich hat uns wunderschöne Gebete überliefert[29]. Eines davon, das er vermutlich am Ende seiner Predigt über „The paradox of prayer“[30] vorgetraten hat, sei hier abgedruckt.

„Gott, der Du jenseits von allem Denkbaren und Sagbaren bist, erhebe unsere Gedanken zu Dir, gib uns Worte zum Beten, die Dich erreichen. Bewirke in uns die Kraft Deines Geistes. Du weißt um uns. Du kennst unsere Schwäche und das Seufzen unserer Seele. Möge Dein Geist uns zu Dir führen. Erhöre uns, wenn wir keine Worte finden, mit Dir zu sprechen, wenn wir nicht beten können. Laß Deinen Geist an unserer Statt Fürbitte einlegen mit Seufzen, das tiefer ist als alle Worte. Gib Kraft unseren stummen Gebeten, gib Aufrichtigkeit unseren täglichen Gebeten, gib Heiligkeit den Gebeten, die wir selbst schaffen. Erinnere uns daran, daß wir nicht wissen, wie wir beten sollen, und bete Du für uns, Gott, der Du Geist bist.“[31]

[29] Vgl. *S. Painadath*, Dynamics of prayer. Towards a theology of prayer in the light of Paul Tillich's theology of the spirit, Bangalore 1980, 275–284, wo einige Gebete abgedruckt sind.

[30] „Das Paradox des Gebets“, in: R II 128–131. Tillich hielt diese Predigt am 1. Dezember 1954 in der James Memorial Chapel, Union Theological Seminary, New York.

[31] „God, who art beyond everything we can think and say, raise our thoughts to Thee, give us the words of prayer which can reach Thee. Work within us with the power of Thy Spirit. Thou knowest what is in us. Thou knowest our weakness and the sighs of our soul. May Thy Spirit bring them before Thee. Hear us when we have no words to speak to Thee, when we are unable to pray. Let Thy Spirit intercede for us with sighs too deep for words. Give power to our silent prayers, give honesty to the prayers we are used to, give holiness to the prayers we create. Remind us that we do not know how to pray, and pray Thou for us, God who art Spirit.“ Zit. nach *S. Painadath* (Anm. 29), 282. – Übers. von mir!

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Texte aus der Umwelt des alten Testamentes. In Gemeinschaft mit *Wilhelmus C. Delsman* u. a. hrsg. von *Otto Kaiser*. Bd. II: *Religiöse Texte*. Lfrg. 5: *Willem H. Ph. Römer und Karl Hecker:* Lieder und Gebete I. Gütersloh: Mohn 1989. S. 641–783. Lfrg. 6: *Jan Assmann, Diethelm Conrad, Wilhelmus C. Delsman, Manfried Dietrich, Oswald Loretz, Ahmet Ünal und Jan Wim Wesselius:* Lieder und Gebete II. Gütersloh: Mohn 1991. S. 785–938 (beigelegt: Titelei und Inhaltsverzeichnis des 2. Bandes mit Seitenzählung 1–27, die entsprechende Seitenzählung der 1. Lieferung verdoppelnd). – Bd. III: *Weisheitstexte, Mythen und Epen.* Lfrg. 1: *Willem H. Ph. Römer und Wolfram von Soden:* Weisheitstexte I. Gütersloh: Mohn 1990. S. 1–188. Lfrg. 2: *Günter Burkard, Ingo Kottsieper, Irene Shirun-Grumach, Heike Sternberg-el-Hotabi und Heinz J. Thissen:* Weisheitstexte II. Gütersloh: Mohn 1991. S. 189–347.

Es handelt sich um die letzten beiden Lieferungen des 2. Bandes und die ersten beiden des 3. Bandes. Zum Gesamtwerk und früheren Lieferungen vgl. in dieser Zeitschrift 58 (1983) 238; 60 (1985) 573f; 64 (1989) 252.578f. Alle hier besprochenen Lieferungen sind für die Leser dieser Zeitschrift von besonderer Bedeutung. Ich möchte bei der 6. Lieferung des 2. Bandes vor allem auf die hethitischen Gebete aufmerksam machen, die die geschichtliche Not vor die Götter tragen und die Haltung der Buße zur Sprache bringen. Zu den ägyptischen Hymnen hat Jan Assmann, der Übersetzer, auch eine ausgezeichnete Einleitung beigesteuert. Seine Übersetzungen sind, wenn meine Stichproben stimmen, identisch mit denen in seiner Sammlung „Ägyptische Hymnen und Gebete" (Zürich und München 1975). Nur ist jener Band preislich billiger und enthält wesentlich mehr Material als unsere Lieferung. Er enthält auch alle Texte unserer Lieferung außer Nr. 17. Wirkliche Neuheiten sind die Gebete aus dem demotisch-aramäischen Papyrus 63, unter denen sich drei Psalmen befinden, die offenbar ursprünglich Jahwepsalmen aus Israel waren, hier aber sekundär auch auf andere Götter geöffnet sind. Der erste hängt mit unserem Ps 20 zusammen. Bei den sumerischen und akkadischen Liedern und Gebeten in der 5. Lieferung ist offenbar darauf geachtet worden, die vorhandene und gute Sammlung von A. Falkenstein und W. von Soden (Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich und Stuttgart 1953) eher zu ergänzen als zu wiederholen. Für Weisheitstexte und andere Texte aus dem Bereich des mesopotamischen Schulbetriebs besaßen wir keine deutsche Sammlung, die mit der englischen von W. G. Lambert (Babylonien Wisdom Literature, Oxford 1960) vergleichbar gewesen wäre. Deshalb ist die 1. Lieferung des 3. Bandes besonders willkommen. Bei den ägyptischen Weisheitstexten in der 2. Lieferung ist es anders. Da enthalten die Übersetzungen von Helmut Brunner (Altägyptische Weisheit, Zürich und München 1988) und Emma Brunner-Traut (Lebensweisheit der Alten Ägypter, Freiburg i. Br., 1985) mehr Material. Man kann hier höchstens eine neue Übersetzung vergleichen. Vom Gesamtwerk stehen jetzt noch aus die Lieferungen 3–6 des 3. Bandes: „Mythen und Epen". N. Lohfink S. J.

Ries, Gerhard, *Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 76). München: Beck 1983. VIII/248 S.

Da die Bibel im Pentateuch kodifiziertes Recht enthält, soll – selbst mit erheblicher Verspätung – auf dieses wichtige Buch aufmerksam gemacht werden. Prologe und Epiloge, die man als nicht-dispositive Bestandteile von Gesetzeskodifizierungen bezeichnen kann, sind deshalb aufschlußreich, weil sie schon eine Reflexion über die normativen Textteile darstellen. Sie finden sich in einem Teil der erhaltenen antiken

Gesetze. Für die Bibel ist auffällig, daß – vor allem in abschließenden Fluchtteilen – zwar Beziehungen zu mesopotamischen Rechtstexten bestehen, daß aber keine eigentlichen Prologe und Epiloge vorkommen. An ihre Stelle tritt narrativ-historische Einbettung, dazu im Deuteronomium Paränese. Es wäre weiterer Untersuchung wert, der Frage nachzugehen, ob die Unterschiede damit zusammenhängen, daß das Recht Israels sich als unmittelbares Gottesrecht präsentiert. Gerade um die Sondergestalt der biblischen Rechtspräsentation zu erkennen, ist die Untersuchung von R. für den Theologen wichtig.

Die vorliegende Arbeit ist die erste eingehende und breitangelegte Untersuchung des Themas. Nach einer Einleitung (1–4) untersucht R. zunächst die keilschriftlichen Gesetze (5–74). Hier läßt sich auch eine eingehende inhaltliche Analyse der Prologe und Epiloge machen, die aufzeigt, wie sich in ihnen eine ganze Königsideologie ausspricht – denn Gesetzgeber im Auftrag der Götter ist der König (40–74). Nach kurzen Bemerkungen über Israel (75–78) und Ägypten (79 f.) folgt wieder ein längerer Teil über die Gesetze Griechenlands (81–126). Hier ist vor allem auch die Ausführung über Platons Theorie der Gesetzesproömien interessant (104–126). In ein völlig anderes Feld führt der letzte Teil, über die Gesetzgebungen Roms (127–223). Hier zeigt sich in besonderer Weise der Zusammenhang zwischen jeweiliger Staatsform und dem Gesetzesstil. Das Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (224–234), das Personen- und Sachregister (235–239) und das Quellenregister (240–248) sind alle sehr gründlich gearbeitet. – Die von einer sehr breiten Bildung und hoher juristischer Kompetenz geprägte Untersuchung dürfte im Bereich der Theologie nicht nur für den Exegeten, sondern auch für den Kanonisten von Bedeutung sein. N. Lohfink S. J.

Berges, Ulrich, *Die Verwerfung Sauls.* Eine thematische Untersuchung (forschung zur bibel 61). Würzburg: Echter 1989. XVIII/332 S.

Es handelt sich um eine in Rom an der Universität Gregoriana unter Leitung von Charles Conroy geschriebene und 1988 *summa cum laude* angenommene Dissertation. Sie ist daher synchron angelegt. Nun fehlt es in neuerer Zeit nicht an synchronen Untersuchungen der Samuels- und Saulsgeschichten. Doch hat B. einen neuen Gesichtspunkt eingebracht. Er geht weniger, wie üblich, unter dem doch recht nach moderner Theaterkritik und Romananalyse riechenden Gesichtspunkt „Saul als tragischer Held" an den Text heran, sondern verfolgt die „Themen", die der Text selbst in den Vordergrund stellt. Warum scheitert Saul? Saul scheitert nach B.s Meinung aus drei Gründen: Er vermag Israel „weder zu *retten* noch in Gerechtigkeit zu *richten*, und dazu übertritt er mehrmals konkrete Bestimmungen der *Tora*" (289). Als militärischer Führer scheitert er, weil er auf Waffen, nicht auf Jahwe vertraut. Als oberster Richter macht er die königliche Gerichtshoheit zu einem politischen Instrument. Schließlich handelt er mehrfach gegen das deuteronomische Gesetz. B. erarbeitet das alles erfreulich verständlich aus dem jetzigen biblischen Text. Dabei stützt er sich natürlich weitgehend auf schon vorhandene Untersuchungen, die er auch eifrig zitiert. Hin und wieder steuert er aber auch interessante neue Beobachtungen bei. Im ganzen ist die Arbeit eine echte Lesehilfe für den jetzigen Text des Buches. – Oder besser: Sie wäre es, wenn nicht ein etwas eigenartiger, den synchronen Gesichtspunkt sprengender Anspruch von Anfang an sich meldete und im Hintergrund ständig bemerkbar bliebe. B. will nämlich die thematische Untersuchung auch mit einem „zeitgeschichtlichen Hintergrund" (4) verbinden. Deshalb entscheidet er sich zum Beispiel nicht dafür, einfach den masoretischen Text auszulegen, oder aber, sich durchgehend an die Septuagintavorlage zu halten, sondern er folgt einem hin und wieder (die Prinzipien der Auswahl werden nicht ganz durchsichtig) von der Septuaginta her korrigierten masoretischen Text. Offenbar kommt es ihm darauf an, den Text zu haben, der aus der Entstehungszeit der Endgestalt stammt. Die Endgestalt hat für ihn ihre „chronologische Verankerung" in „exilischer, bzw. nachexilischer Zeit" (4). Und diese Periode erklärt erst richtig den Text. So etwa zeigt sich erst bei „exilischer" Betrachtungsweise die „Funktion der Eli- und Ladekapitel" im 1. Samuelbuch: „Wie Jeremia gegen das königliche und priesterliche Establishment und gegen die falsche Hoffnung auf den Jerusalemer Tempel vor-

geht, so wird auch Samuel in Opposition gegen die Priester von Schilo, das Vertrauen auf die Lade und gegen Saul gebracht" (4).

B. drückt seine Grundanschauung sehr vorsichtig aus. Etwa so: Indem man in den Themen des ersten Samuelbuches die Themen der Exils- und Nachexilszeit entdeckt, lassen sich in dieser Periode „die großen Zusammenhänge" erkennen, „in denen Texte unterschiedlicher Provenienz ihre Heimat gefunden haben" (5). Vielleicht rettet ihn diese nebenhafte Formel. Denn wieso ist zum Beispiel die enge Verbindung zwischen dem Untergang der Eliden und dem Verlust der Lade in 1 Sam 4–7 speziell „zeitgeschichtlich", d. h. aus dem babylonischen Exil, zu erklären (35)? B. muß selbst zugeben, daß der Prophet Jeremia (übrigens noch vor dem Exil) mit seiner Erwähnung des Untergangs Schilos in Jer 7 und 26 eine „alte Polemik" zwischen den Zadokiden und den degradierten Eliden aufnahm (37), und damit gerät er weit zurück in vorexilische Zeit. Wie die exilischen oder nachexilischen Deuteronomisten das Thema angingen, wenn sie selber über die eigene Zeitgeschichte sprachen, zeigt dagegen Jer 3, 16, das wohl einer deuteronomistischen Schicht des Buches zugehört: Da wirkt die Lade nicht bei den Feinden Israels als Schreckenszeichen, und erst recht wird nicht erwartet, daß ein künftiger David sie wieder nach Jerusalem bringt, sondern man kann auf sie verzichten. Diese exilisch-nachexilische Sicht ist keineswegs die von 1 Sam 4–7. Vielleicht will sich 1 Sam 4–7 doch nicht einfach nur zur exilischen und nachexilischen Situation äußern. Vielleicht kommen hier doch viel ältere Sichten zu Wort und sollen auch zu Wort kommen. Vielleicht ist die (durchaus bearbeitende) Übernahme und Kanonisierung alter Texte in einer Krisenzeit etwas viel Komplizierteres als einfach der Versuch, auf aktuelle Probleme scheinhistorisch-narrative Antworten zu entwerfen. Die maßgebende Funktion solcher Texte für das exilische und nachexilische Israel könnte – tiefer und grundsätzlicher – in der Stiftung einer neuen Identität bestanden haben, die gerade dadurch entstand, daß alte Geschichten und alte Problemlösungen der bleibenden und zu pflegenden Erinnerung anvertraut wurden, obwohl, ja weil sie gar nicht ins Jetzt paßten. Homer hat seine Endgestalt in der aufkommenden Polis erhalten, und die griechische Identität wurde gewonnen, indem man diesen Text voller Probleme und Bilder einer endgültig versunkenen ritterlichen Zeit kanonisierte. In Einzelfällen kann die simple Problem- und Lösungskonvergenz, die B. für das deuteronomistische Geschichtswerk insinuiert, durchaus gegeben sein, besonders da, wo die deuteronomistische Hand deutliche Spuren hinterlassen hat. Aber es setzt wahrscheinlich eine zu naive Theorie von der Funktion derartiger Literaturwerke voraus, wenn man die deuteronomistische Geschichtsschreibung auf so etwas reduziert. B. scheint mir daher schon in der literarischen Theorie zu kurz zu greifen, selbst wenn man ihm zubilligt, daß synchrone Analyse ein sinnvolles Unternehmen ist. Das Unternehmen wird gefährlich, wenn man doch nebenbei auch noch diachron sein will und dabei die diachrone Dimension des Textes simplifiziert. Hoffentlich macht B. hierin nicht Schule. Es wäre schade, wenn die nächsten Doktoranden ihm auf den Leim gingen. N. Lohfink S. J.

Stoebe, Hans Joachim, *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube* (Bonner biblische Beiträge 72). Frankfurt am Main: Athenäum 1989. 339 S.

Hans Joachim Stoebe ist vor allem durch seinen gründlichen Kommentar zu 1 Sam bekannt. In dem hier angezeigten Band sammelt sein früherer Assistent Heinz-Dieter Neef zu seinem 80. Geburtstag seine 18 wichtigsten wissenschaftlichen Aufsätze. Es versteht sich, daß die größte Gruppe von ihnen (insgesamt 5) Nebenprodukte der Arbeit an den Samuelbüchern sind. Doch der Rest ist weit gestreut – von den ersten Genesiskapiteln bis zu grundsätzlichen methodologischen und bibeltheologischen Fragen. Man liest sie alle mit Frucht wieder. Vor allem auch, weil der Herausgeber sie in einer Einleitung (11–25: „Ergänzungen zu den Aufsätzen") je kurz charakterisiert hat und dann noch neuere Literatur zu den einzelnen Themen nachträgt. Außerdem hat er sie durch Register erschlossen (329–339). N. Lohfink S. J.

Wahl, Otto, *Der Proverbien- und Kohelet-Text der Sacra Parallela* (forschung zur bibel 51). Würzburg: Echter 1985. 175 S.

Das dreiteilige und umfangreiche Werk des „Sacra Parallela" aus dem 8. Jh., vermutlich von Johannes Damascenus zusammengestellt, ist eines der wichtigsten mittelalterlichen Florilegien. Unter verschiedensten Stichworten stellt es jeweils Bibelstellen und dann Kirchenväterauslegungen dazu zusammen. Der Text der „Sacra Parallela" hat selbst wieder eine bewegte Geschichte gehabt und sich in verschiedene Rezensionen gespalten. Es gibt noch keine kritische Ausgabe. Die „Sacra Parallela" sind nicht nur wichtig als Fundgrube für sonst verlorene Kirchenvätertexte, sondern auch für die textkritische Rekonstruktion der Septuaginta. W. hat schon in mehreren Veröffentlichungen die Schätze der „Sacra Parallela" für den zweitgenannten Zweck zubereitet: so für die Prophetenbücher, Sirach und Weisheit Salomos. In allen diesen Fällen konnte er nur den schon fertigen kritischen Ausgaben der Göttinger Septuaginta zusätzliche Informationen nachschicken. In der vorliegenden Arbeit liefert er nun das Material aus Proverbien und Kohelet vorgängig zur textkritischen Edition, was natürlich ein großer Vorteil ist. Die Einleitung gibt nach einer Einführung Rechenschaft über die benutzten Textzeugen und über Zählungsprobleme im Text. Der Hauptteil ist nach Art des kritischen Apparates angelegt. Er zeugt von außerordentlichem Fleiß und großer Sorgfalt. Die biblische Textkritik ist dem Gelehrten aus Benediktbeuren für diese dornenvolle Arbeit, bei der ja die textkritischen Probleme in potenzierter Form zu bewältigen waren, zu großem Dank verpflichtet. N. Lohfink S. J.

Fox, Michael V., *Qohelet and His Contradictions* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 71; Bible and Literature Series 18). Sheffield: Almond Press 1989. 384 S.

Über das Buch Kohelet ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden. Manches spiegelt einfach das große Interesse, das an diesem biblischen Buch herrscht, ohne eigentlich Neues zu seiner Auslegung beizutragen. Das ist bei F. anders. Selbst wo er frühere Aufsatzveröffentlichungen aufgreift, hat er die Dinge oft nochmals durchdacht und hat Neues zu sagen. Noch weiter im Hintergrund steht seine unveröffentlichte Dissertation, die er 1972 an der Hebräischen Universität von Jerusalem eingereicht hat („Das Buch Kohelet und seine Beziehung zur Weisheitsschule"). Es lohnt sich, das Buch durchzuarbeiten. Hier schreibt ein brillanter Vertreter der modernen jüdischen Bibelwissenschaft. Und er kann schreiben.

In der Einleitung (9–18) ist vor allem eine Art Bekenntnis des Autors wichtig: Er empfindet das Denken Kohelets sehr nah an dem von Albert Camus (13–16). Damit steht er bekanntermaßen nicht allein. Bei uns übersetzt auch Diethelm Michel *hæbæl* mit „absurd". In einem dann folgenden „Exkurs I" (19–28) führt F. auf den Grundansatz aller seiner Auslegungen hin. Er lehnt es ab, die Widersprüche im Buch Kohelet aufzulösen. Weder Harmonisierung noch die Annahme verschiedener Hände noch die Annahme von Zitationen helfen nach seiner Meinung weiter. Er will die Widersprüche einfach stehenlassen. Dann folgen 4 Kapitel zu wichtigen Einzelfragen: 1. Die Bedeutung von *hæbæl* und *rᵉ'ut-ruaḥ* bei Kohelet (29–51); 2. Mühe und Freude (53–77); 3. Kohelets Erkenntnislehre (79–120); 4. Gerechtigkeit und Theodizee (121–150). Das nächste und letzte Kapitel ist ganz anderer Art. F. nennt es einen „Kommentar" (151–348). In Wirklichkeit behandelt er zunächst noch eine Reihe übergreifender Fragen: Schlüsselwörter, Sprachcharakter, Aufbau, Sekundärliteratur, alte Übersetzungen von Kohelet (griechisch, syrisch), Techniken moderner Übersetzungen (151–166). Dann erst führt er mit Hilfe einer eigenen, eher wörtlichen Übersetzung und eines Kommentars zu vielen Einzelproblemen durch das ganze Buch hindurch (166–332). Gegen Ende sind auch noch einmal 3 Exkurse dazwischengeschoben: „Alter und Tod in Koh 12" (281–298), „Autor und Sprecher; der Epilog" (311–321), „*ḥakam* als ‚Weiser'" (330–332). Alles wird zusammengefaßt durch eine abermalige, bewußt stark paraphrasierende Übersetzung des ganzen Buches Kohelet (333–348). Dann folgen noch das Literaturverzeichnis (349–366) und verschiedene Indices (367–384). – Ich glaube F. leider gerade seine Grundintuition nicht. So bin ich trotz seiner Ausführungen der

Meinung, daß man im Buch Konsistenz finden kann, und zwar deshalb, weil Kohelet in der Tat andere und auch sich selbst zu zitieren pflegt. Ich halte auch nichts von einer zu großen Annäherung Kohelets an Camus. Leider scheint F. meinen Kommentar noch nicht gekannt zu haben, als er das Buch schrieb. Auch Michels Name kommt nicht vor. Insofern steht eine echte Auseinandersetzung noch bevor. Doch ist es wert, sie zu versuchen. F. ist immer griffig, und selbst wo man ihm nicht folgt, regt er an. Seine Definition der literarischen Gestalt des Buches vom sogenannten Epilog her ist großartig. Ins Detail kann ich hier natürlich nicht gehen. Aber wer sich mit Kohelet wissenschaftlich beschäftigt, sollte dieses Buch neben Ginsburg, Delitzsch, Levy und Gordis stets auf seinem Schreibtisch stehen haben. N. Lohfink S. J.

Simposio biblico español (Salamanca 1982). Hrsg. *N. Fernandez Marcos, J. Trebolle Barrera, J. Fernandez Vallina.* Madrid: Editorial de la Universidad Complutense 1984. 772 S.

1982 fanden in Salamanca, miteinander verbunden, drei internationale Kongresse statt, die sich um das Alte Testament, die Septuaginta und masoretische Studien drehten und alle 3 Jahre stattfinden, jeweils in einem anderen Land. Beim Hauptkongreß, dem der „International Organisation for the Study of the Old Testament", gehört es zum guten Ton, daß das Gastgeberland sich mit Hauptreferaten zurückhält. Im Fall von Salamanca hat man sich an diese Etiketteregel gehalten, aber die strotzende Kraft der spanischen Forschung brachte dann einfach noch einen weiteren, nationalen spanischen Kongreß zustande. Der hier besprochene Band dokumentiert dessen 43 Beiträge. Es ist unmöglich, sie hier im einzelnen aufzuzählen. Sie zeigen fast allesamt ein außerordentlich hohes wissenschaftliches Niveau und bezeugen dadurch, daß die spanische Bibelwissenschaft inzwischen voll im internationalen Wissenschaftskonzert mitspielt. Leider wird das in der stark von der englischen und deutschen Sprache beherrschten Wissenschaftsöffentlichkeit noch nicht genügend zur Kenntnis genommen. Der Band zeigt auch deutlich, daß die spanische Forschung in einigen Sondergebieten jetzt schon so stark ist, daß wir in Deutschland ihr kaum Vergleichbares an die Seite stellen können. Es ist vor allem die Textkritik und die Targumforschung. Außerdem zeugt der Band von einem starken Traditionsbewußtsein. Die spanische Bibelwissenschaft hat eine lange, vor allem auch durch das Miteinander von Christen und Juden geprägte Geschichte, um die sie weiß und um die man sie nur beneiden kann. Dieser Kongreßband sollte in keiner exegetischen Fachbibliothek fehlen. N. Lohfink S. J.

Charlesworth, James H., with Whitacker, R. E., Hickerson, L. G., Starbuck, S. R. A., Stuckenbruck, L., T., *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project). Tübingen: Mohr; Louisville: Westminster/John Knox Press 1991. XXX/529 S.

Seit K. G. Kuhns „Konkordanz zu den Qumrantexten" aus dem Jahre 1960, deren Textbasis inzwischen längst gesprengt ist, ist dies die erste neue Qumran-Konkordanz, die der allgemeinen wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich ist – es gab in der Zwischenzeit lediglich eine aus seltsamen Gründen nie veröffentlichte Konkordanz, an die man nur herankam, wenn man zur allerengsten Qumran-Elite gehörte oder an bestimmten besonders mächtigen Institutionen arbeitete. Die wenigsten wußten überhaupt, daß es sie gab. Insofern ist das Werk sehr zu begrüßen. Wir sind dem hochkompetenten und rührigen Leiter des Unternehmens, J. H. Charlesworth, alle sehr dankbar. – Allerdings ist sofort zu sagen, daß es sich keineswegs um eine Konkordanz zu allen Qumrantexten handelt. Inzwischen sind sie ja in einem abgeschwächten Sinne (nämlich zumindest als Foto) alle veröffentlicht. Vielmehr deckt diese Konkordanz nur die bis zum Jahre 1989 inklusive formell veröffentlichten (nichtbiblischen) Qumrantexte. Insofern ist das Werk schon bei Erscheinen überholt. Wir können fast schon jetzt von neuem das Fehlen einer vollständigen Konkordanz bejammern. Trotzdem können wir froh sein, daß wir diese haben. – Durch die Beschränkung auf formell veröffentlichte Texte besitzt sie natürlich eine anders nicht erreichbare Zuverlässigkeit.

Sie basiert überdies auf erneutem Studium der Handschriften. Sie ist einem größeren Editionsprojekt des „Princeton Theological Seminary" zugeordnet und stellt wohl eine Art Vorarbeit dazu da. In diesem Projekt sollen alle nichtbiblischen Qumrantexte neu (und offenbar sogar besser als in den offiziellen Veröffentlichungen) im Urtext ediert und mit einer englischen Übersetzung versehen werden. Den letzten Teil dieses Projekts wird eine zu dieser ersten Konkordanz komplementäre weitere Konkordanz bilden. Sie soll im Stil der üblichen Konkordanzen angelegt sein: also wohl nach Lemmata, wenn nicht sogar auch dann nochmals morphologisch geordnet. Damit wird sie schon Analyse und Interpretation voraussetzen.

Die hier vorliegende Konkordanz ist dagegen „graphisch". Das heißt, sie hält sich an dem morphologisch und semantisch unanalysierten Buchstabenbestand der Handschriften. Genau genommen hilft sie direkt nur zum Auffinden bestimmter Zeichenabfolgen. Sucht man in ihr dagegen die Belege eines bestimmten Lemmas, dann ist sie fast schon überfragt. Man muß zunächst einmal bei sich selbst alle theoretisch möglichen Formen und Schreibweisen des Wortes imaginieren und dann unter jeder von ihnen suchen. Ferner muß man unter der Letter *h* nachsehen, ob es die betreffende Form mit hebräischem Artikel gibt, und unter der Letter *w*, ob die Form eventuell mit vorgesetzter Konjunktion belegt ist. Schließlich muß man auch davon ausgehen, daß in manchen fragmentarischen Belegen die erhaltenen oder lesbaren Schriftzüge erst in der Mitte des Wortes anfangen. Man muß also auch unter allen denkbaren inneren Zeichen des Wortes suchen. Hier ergibt sich eine weitere Komplikation. Denn in Wirklichkeit ist die Konkordanz natürlich doch nicht vorgängig zu jeder Analyse angelegt. Man setzt – Gott sei Dank! – auch die wahrscheinlichsten, von früheren Bearbeitern oder von den Editoren der Konkordanz gemachten konjekturalen Ergänzungen nur fragmentarisch erhaltener Wörter voraus (was auch eine zumindest grobe Entscheidung für ein bestimmtes Lemma einschließt). Wenn der Anfang des Wortes zu ergänzen war, ist das Wort dann alphabetisch in Abhängigkeit von der vorausgesetzten Ergänzung eingeordnet. Wenn sich keine Ergänzung machen ließ, ist die Zeichengruppe im Alphabet dagegen beim ersten lesbaren Zeichen untergebracht. So findet sich die mehrfach belegte Zeichengruppe *lk* einmal für das vervollständigte Wort (*[m]lk* „König" unter dem Buchstaben *m* (398), ein andermal, wo diese Ergänzung mangels Kontext viel zu kühn wäre, jedoch unter dem Buchstaben *l* (355). Man sieht: Es ist einige Findigkeit und hohes Spezialwissen nötig, will man diese Konkordanz bei jenen Arbeiten benutzen, für die man normalerweise Konkordanzen zur Hand nimmt. Der Alttestamentler zum Beispiel, der daran interessiert wäre, einmal schnell die Qumran-Belege seines Wortes einzusehen, an dem er in einem biblischen Textzusammenhang arbeitet, wird es sich genau überlegen, ob für seine Fragestellung die Suche im Qumran-Bereich so wichtig ist, daß er die zwei bis drei Stunden opfern muß, die unter Umständen bei einem einzigen Wort für die soeben beschriebene Prozedur nötig sind. Dazu mit einem Text, der so klein gedruckt ist, daß man sich erst eine Lupe kaufen muß. Am ehesten werden noch diejenigen die Konkordanz benötigen, die an der Erschließung der Qumrantexte selbst arbeiten. Doch von ihnen werden die meisten persönlich oder in ihren Instituten über entschieden weiter entwickelte elektronische Hilfsmittel verfügen. – Es hätte wahrscheinlich völlig genügt, die in dieser Konkordanz verarbeitete Datenbank auf CD-Rom in den Handel zu bringen. Dann hätte man mit Geräten, über die inzwischen die meisten interessierten Wissenschaftler verfügen, die mit dieser graphischen Konkordanz möglichen Suchvorgänge schneller, zuverlässiger und wahrscheinlich auch vollständiger anstellen können als mit dem Buch selbst. Die Lieferung entsprechender Datenträger wird auf S. XIX für die nahe Zukunft („soon") versprochen. Wollen wir hoffen, daß dieses „soon" nicht jene Bedeutung annimmt, die das Wort inzwischen schon so häufig in der Qumranforschung bekommen hat: „vielleicht in einigen Jahrzehnten". Und es ist eigentlich nicht einzusehen, warum die Texte auf diesem CD-Rom nicht möglichst bald auch lemmatisiert geliefert werden können. Es handelt sich ja nur um schon längst veröffentlichte Texte, die also auch semantisch schon durchgehend erschlossen sind – außer, wo das gar nicht möglich ist. An unklaren und diskutierten Stellen lassen sich auf einer Datenbank verschiedene Möglichkeiten angeben oder Fragezeichen anbringen. Man muß sich nicht, wie bei einer gedruckten Konkordanz

zwar nicht notwendig, aber üblich, definitiv für eine bestimmte Lösung entscheiden. Auch gibt es bei Datenbanken immer die Möglichkeit von „updates". Hoffen wir, daß wir nicht nur die Datenbank angeboten bekommen, sondern in ihr auch die Lemmata. Gegen solche Hoffnungen spricht natürlich, daß der Rubel wohl besser rollt, wenn man ein solches Produkt zunächst einmal in Buchform und dann erst als Datenbank verkauft.

Nach dieser kritischen Relativierung des Unternehmens muß aber noch einmal betont werden, daß es uns auch in der jetzt vorliegenden Form ein ganzes Stück weiterbringt. Dafür sei nochmals gedankt. Nach der langen Stagnation der ganzen Qumran-Erschließung ist diese Konkordanz ein echtes Hoffnungssignal.

N. Lohfink S. J.

Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Fs Gerhard Schneider. Hrsg. *Claus Bussmann* und *Walter Radl*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1991. 400 S.

Der durch diese Festschrift Geehrte hat durch zahlreiche Forschungsbeiträge und nicht zuletzt seine Kommentare zum Lukasevangelium (Pilotveröffentlichung des ‚Ökumenischen Taschenbuch-Kommentars zum NT' [1977]) und zur Apostelgeschichte (‚Herders Theologischer Kommentar zum NT' [1980/82]) die exegetische Diskussion zum Lukanischen Doppelwerk angeregt und ein tieferes Verständnis dieses Werkes erheblich gefördert. – In der Festschrift sind die Beiträge der Fachkollegen und Freunde in drei Gruppen angeordnet: I. Konzeptionen des Lukas (13–158), II. Details bei Lukas (159–322), III. Auf dem Weg zu Lukas und über Lukas hinaus (323–375). Jedem Beitrag folgt eine Liste ausgewählter Literatur; für die Festschrift insgesamt ergeben sich so interessante Mehrfachnennungen (und bei einzelnen Artikeln bezeichnende ‚Auslassungen'). Das sorgfältige *Autorenregister* (395–400) hat deshalb eine besondere Bedeutung zum Auffinden der derart gesplitteten Bibliographie. Bedenken weckt die Anordnung des *Stellenregisters* (377–394). Daß im Blick auf die thematische Konzentration der Festschrift die Verweise auf behandelte oder erwähnte Stellen aus dem Lk-Evg und der Apg vorangestellt sind, ist sachgemäß; daß in einer zweiten Gruppe („Andere christliche Literatur") das Neue Testament zusammen mit Schriften aus den ersten christlichen Jahrhunderten (bis Orosius) aufgeführt werden, kann man verstehen; daß aber in einer dritten Gruppe unter der Überschrift „Jüdische Literatur" Stellenverweise auf a. Schrift, b. Qumran, c. Josephus Flavius, d. Philo, e. Rabbinica, f. Sonstiges (dort finden sich z. B. neben Ps-Philo auch die [deutero-]kanonischen Bücher 1.2 Makk, Sir und Weish) zusammengewürfelt wurden, irritiert sehr und ist weder logisch (auch das NT ist von Juden verfaßt) noch exegetisch (z. B. von Lukas her) noch vom Kanonverständnis (des rabbinischen oder des judenchristlichen Zweigs des Judentums) her zu rechtfertigen. Oder ist hier nur bei der Korrektur das Fehlen des ersten Wortes der Überschrift (3. *Weitere* jüdische Literatur) übersehen worden? – Im folgenden werden die Verfasser mit den Titeln ihrer Beiträge aufgeführt, nur gelegentlich erfolgen knappe Anmerkungen.

Jacob Jervell, Gottes Treue zum untreuen Volk (15–27). *Franz Mußner*, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte (29–41). *Martin Rese*, „Die Juden" im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige „neuere" Diskussion (61–79). *Wolfgang Stegemann*, „Licht der Völker" bei Lukas (81–97) erläutert ansprechend und überzeugend die dreimal (Lk 2,32; Apg 13,47; 26,23) begegnende Wendung. *Charles H. Talbert*, Once Again: The Gentile Mission in Luke-Acts (99–109) sucht nach Antworten auf zwei Fragen: Wie ist der Beginn der Heidenmission in der Apg *theologisch* zu verstehen? und: Warum wird der Abweisung des Evangeliums durch (sehr viele) Juden in der Apg so überaus große Aufmerksamkeit zugewandt? *Jürgen Roloff*, Konflikte und Konfliktlösungen nach der Apostelgeschichte (111–126) verdeutlicht aufschlußreich anhand dieser Frageperspektive die Darstellungskonzeption des Lukas. *Alfons Weiser*, „Reich Gottes" in der Apostelgeschichte (127–135) zeigt, daß zwar nicht nach der *Häufigkeit* des Vorkommens, wohl aber unter dem Gesichtspunkt der *kompositorischen Zuordnung* „Reich Gottes" sich als wichtiger *Leitbegriff* der lukanischen Missionstheologie und kirchlicher Verkündigung erweist. *Jacob Kremer*, „Dieser ist der Sohn

Gottes" (Apg 9,20). Bibeltheologische Erwägungen zur Bedeutung von ‚Sohn Gottes' im lukanischen Doppelwerk (137–158). *Ulrich Busse,* Das „Evangelium" des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk (161–179) betont die theologische Dimension und die Pragmatik der ‚Kindheitsgeschichte': Sie soll den Leser auf die bedeutsamen Ereignisse einstimmen, die ‚sich unter uns erfüllt haben', und seine Hör- bzw. Leseerwartung *biblisch* erweitern; sie enthält das theologische Programm des Autors in einem dazu passenden erzählerischen Gewand. *Howard Marshall,* The Interpretation of the Magnificat: Luke 1: 46–55 (181–196) hätte durch Konsultation von Norbert Lohfink, „Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143)", Stuttgart 1990, bei seinem Test einer befreiungstheologischen Deutung des Magnificat noch gewinnen können. *Josef Ernst,* Der Spruch von den „frommen" Sündern und den „frommen" Gerechten (Lk 7,29f.). Geschichte der Deutung eines umstrittenen Logions (197–213). *Gottfried Schille,* Grundzüge des Gebetes nach Lukas (215–228). *Rudolf Schnackenburg,* Lk 13,31–33. Eine Studie zur lukanischen Redaktion und Theologie (229–241) weist die vv. 31–32 einer Tradition und v. 33 lukanischer Redaktion zu und zeigt die Bedeutung dieser Kleinkomposition im Reisebericht. *Frans Neirynck,* Luke 14,1–6. Lukan Composition and Q Saying (243–263) argumentiert unter umsichtiger Beachtung der Forschungsdiskussion dafür, daß 14,5 in Q vorgegeben war, 14,1–6 jedoch sich lukanischer Redaktion (unter Aufnahme von Mk 3,1–6) verdankt. *Jacques Dupont,* Le riche publicain Zachée est aussi un fils d'Abraham [Luc 19,1–10] (265–276). *E. Earle Ellis,* „Das Ende der Erde" [Apg 1,8] (277–287) ist der Auffassung, dieser Ausdruck beziehe sich nicht auf Rom, sondern signalisiere Lukas' Kenntnis von einer geplanten paulinischen Mission in Spanien (Gebiet von Gades/Cádiz). Gegenüber früheren Äußerungen zieht E. jetzt eine Datierung des lukanischen Doppelwerks in der Mitte der sechziger Jahre vor. *Gerd Lüdemann,* Das Judenedikt des Claudius [Apg 18,2] (289–298) begründet, weshalb die Datierung des Orosius ins 9. Jahr nicht historischen Quellenwert hat, sondern eher eine ‚Berechnung' im Blick auf die Apg darstellt. Datum und Art des Judenedikts des Claudius sind von den Berichten des Cassius Dio und des Sueton her zu bestimmen. *Joseph A. Fitzmyer SJ,* „A certain Sceva, a Jew, a chief priest" [Acts 19:14] (299–305). *Walter Schmithals,* Apg 20,17–38 und das Problem einer ‚Paulusquelle' (307–322) meint, die Miletrede in ihrer ursprünglichen Fassung stamme vom Verfasser der (vor Lk verfaßten) Pastoralbriefe, Lukas habe für die Abfassung des Paulus-Teils der Apg ‚Paulusakten' benutzt. *Heinz Schürmann,* Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage (325–342). *Hans-Jürgen von der Minde,* Geschichtliches Denken und theologische Implikationen bei Lukas und in den Damaskusschriften (343–360). *Claus Bussmann,* Lukas – Augustinus – Gutiérrez. Drei Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Politik (361–375).

Die Festschrift gewährt insgesamt einen lehrreichen Einblick in die Forschung und Diskussion zum lukanischen Doppelwerk. H. Engel S. J.

Jesus und das jüdische Gesetz. Hrsg. *Ingo Broer.* Stuttgart: Kohlhammer 1992. 223 S.

Der vorliegende Sammelband geht auf das 5. Siegener Theologische Symposion im Oktober 1990 zurück und vereinigt 7 Beiträge. Im ersten Aufsatz (Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu; 13–35) behandelt *J.-W. Taeger* vor allem Mk 7,1–23 (Von Reinheit und Unreinheit) und führt Mk 7,15 auf den historischen Jesus zurück. Nimmt man dieses Logion ernst, „ergibt sich für Jesu Verhältnis zum Gesetz, daß von einer ungebrochenen Torakonformität kaum die Rede sein kann, denn nach Ausweis dieses Wortes bekämpft er zwar nicht die Reinheitsbestimmungen, doch er hält sie (nicht die Reinheit!) für unerheblich und ignoriert sie" (30). *P. Trummer* (Zwischen Gesetz und Freiheit. Überlegungen zu einer Antinomie bei Jesus und Paulus; 37–60) befaßt sich mit der Heilung der blutflüssigen Frau durch Jesus. Obwohl Jesus sich im allgemeinen an die jüdischen Reinheitsvorschriften hält, läßt er sich doch von der Blutflüssigen be-

rühren und zeigt dadurch, daß er dem Leidvollen und Krankmachenden im Gesetz nicht gehorcht. „Was an dieser kleinen Geschichte überhaupt zu lernen ist: So göttlich kann gar kein Gesetz sein, daß es nicht immer wieder ganz hinterfragt werden muß, damit der Sinn von allem verwirklicht werden kann, nämlich konkret geübte und frei geschenkte Nächsten- und Selbstliebe, selbst wenn die Hände davon schmutzig werden sollten. Entscheidend ist immer die Reinheit und Lauterkeit des Herzens, nicht das Gesetz" (60). *I. Broer* (Jesus und das Gesetz. Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus; 61–104) befaßt sich (vor allem anhand von Mk 2, 1–12) mit der Frage, ob Jesus Sünden vergeben hat. Der sehr vorsichtig formulierte Ertrag: „Unsere Perikope scheint Sündenvergebung jedenfalls anders als oben für das Judentum zur Zeit Jesu erhoben als etwas nur schwer zu Erreichendes, das von bestimmten Vollmachtsträgern vermittelt werden muß, zu verstehen. Dieses Verständnis würde nun aber sehr gut zu einer – neutral formuliert – Gruppe passen, die sich die Sündenvergebung als Konsequenz eines stellvertretenden Sühnetodes vorstellte, weil sie die Sündenvergebung offensichtlich als etwas ganz Schwieriges und keineswegs jedermann und jederfrau mit gutem Willen Zugängliches verstand" (98). *K. Müller* (Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen; 105–134) fragt nach dem Verhältnis von Halacha und Tora im Frühjudentum. M. ist der Meinung, Tora und Halacha seien im Judentum zwei *unterschiedliche* Medien der Offenbarung, die sich nicht unmittelbar aufeinander zurückführen lassen. In diese Behauptung ist dann die Folgerung eingeschlossen (vgl. 133), Jesu Lehre sei nicht deshalb schon vollmächtig, weil sie über die Tora hinausgeht. Auch die jüdischen Gelehrten gingen mit ihrer Halacha über die Tora hinaus. *T. Holtz* („Ich aber sage euch." Bemerkungen zum Verhältnis Jesu zur Tora; 135–145) fragt nach dem Konflikt zwischen Jesus und der jüdischen Obrigkeit. Den Grund erkennt er in Jesu Verhalten gegenüber dem Gesetz, wie es vor allem in Jesu Wort über die Ehescheidung in Mk 10, 9 zum Ausdruck kommt. Daß die jüdische Obrigkeit „Jesus zur Bannung der Gefahr, die von ihm nach ihrem Urteil ausging, als Messias-Prätendenten den Römern zuspielten und so ausschalteten, macht sichtbar, daß sie die wahre Quelle des Anspruchs Jesu wenigstens ahnten" (143). Die gleiche Perspektive, nämlich die Frage, was hat das jüdische Vorgehen gegen Jesus zur Ursache, behandelt auch *G. Dautzenberg* (Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite im Prozeß Jesu ausgetragen wurde; 147–172). D. findet den zureichenden Grund für das Vorgehen der jüdischen Obrigkeit in Jesu Tempelkritik, die Jesus mit seinem Tod in Verbindung bringt. Der letzte Beitrag des vorliegenden Buches stammt von *J. Maier* (Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Tempel; 173–213). M. fragt nach den Tempelvorstellungen des damaligen Judentums und nach den entsprechenden Vorstellungen Jesu. Das Fazit: „Die Szene der ‚Tempelreinigung' in Verbindung mit ‚prophetischen' Aussagen in Bezug auf den Tempel konnte als prophetische Symbolhandlung und somit publikumswirksame Demonstration empfunden werden, die auf der priesterlichen Seite entsprechende theologische und politische Befürchtungen wachrufen mußte. Zumindest emotional konnte auch der Vorwurf der Gotteslästerung daraus erwachsen" (211). – Dies ist ein sehr nützliches Buch; übrigens nicht nur für den Exegeten, sondern auch für den Kanonisten, der die Wurzeln des Kirchenrechts (hier: des Gesetzesbegriffs) nicht nur in der römischen und germanischen Kultur sucht, sondern auch im Alten und Neuen Testament. R. Sebott S. J.

Historische Theologie

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band 2/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert.* Unter Mitarbeit von *Theresia Hainthaler.* Freiburg-Basel-Wien: Herder 1989. XXV/588 S.

The volumes with which Fr Grillmeier ist extending the first volume of his „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" (originally an extended essay in vol. 1 of „Das Konzil von Chalkedon") from the Council of Chalcedon to the reception (if one can call it that) of the decisions of the 7th Ecumenical Council in the West at the Council of Frankfurt in 794 do not so much fill a gap as open up a whole new field of theological inquiry. Hitherto the period after Chalcedon has been terra incognita into which forays have been made in the form of monographs and scattered articles. If many of these have been works of lasting value, others have given currency to misconceptions that few were in a position to refute. What Gr. provides in these volumes is a general picture of the whole *orbis christologicus* after Chalcedon, which will enable investigators in any particular area to gain (and keep) their bearings and ordinary historical theologians to enter a territory too long largely reserved for philological specialists. It is a work of awesome erudition. Volume 2 (in 5 parts) is to cover the period from Chalcedon to the death of Gregory the Great; volume 3 the rest of the period to 794. The first part of volume 2 surveyed the reception of Chalcedon up to the accession of the Emperor Justin I in 518, from which point on the triumph of Chalcedon seemed assured (in the Empire, at least). The rest of the parts of volume 2 are arranged geographically, covering the situation in Constantinople (the part-volume under review), in Antioch and Jerusalem and their hinterlands (2/3), Alexandria and its hinterland (2/4), and the West (2/5). There is bound to be overlap, but that might be no bad thing, as the situation often looked different from different perspectives: that, indeed, was part of the problem. – These volumes are, as Gr. makes clear, an exercise in *Dogmengeschichte.* The political history of the period, even the religious history, is taken for granted, though Gr. alludes to it from time to time and is clearly well-informed. Doubts as to whether it is still possible to write pure *Dogmengeschichte* crumble before the magnitude of Gr.'s achievement. This kind of careful and lucid analysis will make it possible to work out a true general picture, which has too often, in the past, simply pushed theology to the sidelines in favour of more readily accessible criteria.

This volume is dominated by Severus of Antioch and the problems he posed to the defenders of Chalcedon. Although he was Patriarch of Antioch from 511–18, and his shadow will certainly fall long over the next part-volume, he was in the capital in the years immediately preceding that and during the period of the conversations held by the Emperor Justinian between the Chalcedonians and non-Chalcedonians in the first half of the 530's. The first 200 pages of this book constitute a virtual monograph on Severus, his controversy with the Chalcedonians who endeavoured to claim Cyril's authority for Chalcedon, and his controversy within Monophysite circles with Julian of Halicarnassus (Gr. tends to avoid the term ‚monophysite', rightly in my opinion, preferring ‚miaphysite' – perhaps better than the term percolating from Oxford: ‚henophysite' – or, when its meaning is clear, ‚non-Chalcedonian'). What is new in these pages is mainly in the detail – drawn from the work of Orientalists – as the main lines of interpretation are those established long ago by Lebon and Draguet. – The 150 pages on Leontius of Byzantium are a different matter. Gr. adopts the now almost universally accepted distinction between Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem and the author of *De Sectis* (all identified, or rather confused, with one another by Loofs). Leontius of Byzantium emerges as a strict Chalcedonian (streng-chalcedonisch). But that is not all. Gr. has read and absorbed his fellow Jesuit, B. E. Daley's, thesis on Leontius and his few but important articles. Leontius of Byzantium is no longer the theologian of the *enhypostasia:* ἐνυπόστατος is be rendered ‚real', in opposition to ἀνυπόστατος (‚unreal'). Leontius is a strict Chalcedonian: there are two distinct natures in Christ, and over the nature of the union Leontius is puzzling and contradictory. Gone, too, is Leontius the Origenist Christologian: D. B. Evans' surprisingly popular thesis is dec-

ently buried in a footnote or two (though his work is conceded other merits). Gr. then discusses briefly other strict Chalcedonians – Hypatius of Ephesus, the Acoimete monks of Constantinople, and the monk Eustathius – before turning to the real creator of ‚Neo-Chalcedonianism', Leontius of Jerusalem. Gr.'s account of this Leontius is extremely compressed and not always easy to follow. He is presented as the real architect of an interpretation of Chalcedon in the light, and along the lines, of Cyril (so Gr. often prefers ‚neucyrillianisch' to ‚neuchalcedonisch' – an issue to which he devotes an excursus [pp. 450–5] – though one might prefer Meyendorff's ‚Cyrilline Chalcedonian' to either). The one hypostasis of the Incarnate Christ is the Second person of the Trinity: the Incarnation is, however, seen as a process, a process of deification, answering God's embracing of humanity in the Incarnation. – The third part of the book (another 200 pages nearly) is devoted to the Emperor Justinian. This starts with the theopaschite controversy and the Scythian monks, moves on to the struggle with the Severans in the 530's, the condemnation of Origen (only tangentially Christological, but part of the story), the Three Chapters controversy, the Fifth Ecumenical Council, and Justinian's final leaning towards an ‚aphthartic' Christology (as Gr. insists it should be described, rather than the tendentious ‚aphthartodocetic'). In the course of these pages much is covered: in his discussion of the Scythian monks he draws attention to Maxentius' deeper reflection on the nature of *persona* and *subsistentia;* there is a long and valuable excursus on the *agnoetes;* there is a careful discussion of how far Justinian's own position (at least at the time of the Fifth Ecumenical Council) can be regarded as ‚neo-Chalcedonian' in which Gr. argues that Justinian adopts some neo-Chalcedonian moves but fundamentally affirms Chalcedon. – The fourth and final part is much shorter: a brief survey of the Emperors after Justinian and a final section on Romanos Melodos, which is rather a gesture towards a dimension missing from this volume than anything more.

All this is a massive achievement and any criticism must be more in the way of reflections made possible by the riches revealed by Gr.'s erudition and clarity. There is, however, a certain unevenness in places. It is a huge work and Gr.'s thought evidently developed in the course of writing it: the closing pages, for instance, betray a much stronger sense of the contribution Byzantine historians have to make to his enterprise than his introductory pages (in particular, he seems to have discovered the work of Professor Averil Cameron as he wrote). A more general point concerns the nature of theology in this period. It is all ‚patristic theology' in the sense that it is a theology in which the ‚Fathers' are authorities. Gr. recognizes this, of course, but does not consider it very deeply. To get some sense of the contours of the ‚patristic' theology to which the 6th-century Fathers deferred involves detailed attention to the reading of the (4th-century) Fathers by the (6th-century) Fathers, something that has scarcely begun (C. J. A. Lash – now Archimandrite Efrem – made a start on Severus' debt to Athanasius in an article cited by Gr.). But one often suspects that deeply held positions are deeply held out of loyalty not so much to the *terminology* of the ‚Fathers' as to their own deeply held convictions. Athanasius' theology, for example, is shot through with a sense of the close inwardness of the Trinity (which Athanasius himself expressed on one occasion in the phrase μία φύσις) to which corresponds a close inwardness between the Word and the flesh assumed. This double close inwardness (often expressed by the term ἴδιος, a usage still found in Severus, it seems) guarantees the reality of God's involvement with humanity in redemption. It is this sense of close involvement, felt to be put at risk by the Chalcedonian language of two natures, that many were concerned to preserve: theopaschite language could seem a touch-stone that it *was* preserved (as Justinian himself perhaps realized). There is still perhaps a tendency in Gr. towards linguistic categorization that bypasses what it was that fed the fierce loyalties of the 6th-century controversies. Another aspect of the ‚reception' of the Fathers by the Fathers concerns ‚die mystische Gestalt des Pseudo-Denys' that Gr. detects between the theology of Cyril and that of Severus. In support of this Gr. attests nothing more than the notorious phrase about a ‚new theandric energy' from the 4th letter, but later he draws attention to other Dionysian echoes in Leontius of Jerusalem that leave one wondering about the extent of Dionysian influence in Miaphysite and neo-Chalcedonian circles. Of course the reception of Denys is not strictly reception of the Fathers,

rather it is an attempt to create an impression of ‚reception': but that may shed even more light on the process of reception than any examples of true reception (‚Denys' was, in some sense, what some 6th-century Fathers *wanted* to receive from the patristic and apostolic past).

But such reflections are only possible because of the way Gr. has made it possible to gain some sense of the broad canvas of the *orbis christologicus* of (in this part-volume) the Imperial capital. His further volumes will be awaited with eager anticipation.

A. Louth

Risse, Günter, „*Gott ist Christus, der Sohn der Maria*". Eine Studie zum Christusbild im Koran (Begegnung 2). Bonn: Borengaesser 1989. 273 S.

Bereits 1989 erschien die Dissertation von G. Rißе über das Christusbild im Koran in der neuen Reihe „Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen", hrsg. vom Bonner Fundamentaltheologen H. Waldenfels SJ, unter dessen Betreuung auch diese Arbeit entstand. Flüssig geschrieben, klar und komprimiert bietet das Werk eine Fülle von Material, insbesondere auch an arabischer Literatur, die dem gewöhnlichen Leser schwer zugänglich ist. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert: Eine Darstellung des Christentums in Arabien in vorislamischer Zeit (35–96), eine Erarbeitung des orientalischen Christusbildes (97–148) und auf diesen Vorarbeiten aufbauend sodann „Das Christusbild Muhammads" (152–212). Hinführung (1–34) und Rück- und Ausblick (218–228) rahmen das Exposé ein, dem im Anhang Tabellen zur Chronologie der Suren und eine Konkordanz der Suren, ein reichhaltiges Literaturverzeichnis und ein Personen- und Sachregister in Auswahl beigegeben sind. – Ein instruktives Schaubild (220) zeigt die Grundthese von R.s Untersuchung „in den zentralen christologischen Texten des Koran den Einfluß des monophysitischen Christusbildes zu sehen" (22 und 219) (statt „monophysitisch" sollte man jedoch aus ökumenischen Gründen besser „miaphysitisch" oder „antichalcedonisch" sagen, was auch sachgemäß ist, denn die Ausrichtung der damit bezeichneten Christologie ist von der Mia-Physis-Formel und der Opposition zum Konzil von Chalcedon bestimmt; es wird dabei aber keine einfache [„Mono"-]Natur in Christus unterstellt). Ephraem wirke über Philoxenus von Mabbug auf Muhammad ein, ein zweiter Strom komme von Julian von Halikarnaß, der von Cyrill von Alexandrien beeinflußt war und im Streit mit Severus von Antiochien stand. Damit dürfte eine These von Cl. Schedl, wonach der entscheidende Einfluß auf die Christologie des Koran auf die Nestorianer zurückgehe, obsolet sein.

Das Buch ist lesbar geschrieben, auch für ein breiteres Publikum, dem wohl auch längere Auszüge dienen, wie etwa von Bornkamm (36–37); hier ist für weitere Lit. (zu Arabia in Gal 1, 17) etwa auf H. D. Betz, Galatians (Philadelphia 1979) 73 f. (mit Lit.), deutsche Ausgabe (München 1988) 147 f. zu verweisen, auch wenn der Auszug aus Bornkamm instruktiv und markant ist. Wir beschränken uns in unseren Anmerkungen auf die ersten beiden Hauptteile. Zum vorislamischen Christentum in Arabien wären die Arbeiten von I. Shahid: Byzantium and the Arabs in the Fourth Century (Washington 1984), Rome and the Arabs (Washington 1984) zu berücksichtigen. Die Geschichte von Mavia (50 f.), einer Sarazenenfürstin, ist erstmals von Rufin (den R. nicht erwähnt) erzählt worden, und von ihm sind die anderen Berichte bei Sozomenos, Sokrates (und auch Theodoret, den R. nicht anführt) abhängig (dazu F. Thelamon, Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'„Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée [Paris 1981] 124–147; ferner Shahid). Es fehlen die sog. Parembole-Bischöfe (Aspebetos-Petrus: Thelamon, 139), um das Bild der Christianisierung bei den Arabern unter byzantin. Herrschaft voller zu gewinnen. Vgl. dazu jetzt die Darstellung nach den Quellen bei R. Solzbacher, Mönche, Pilger, Sarazenen = MThA 3 (Altenberge 1989) 171–184. – Bei der Darstellung des Wirkens von Jakob Baradai und Theodor von Arabien (55–58) ist zu berücksichtigen E. Honigmann, Évêques et évêchés, (Louvain 1951), bes. 158–164. 168–177, aber auch die Documenta ad origines monophysitarum illustrandas, ed. Chabot = CSCO 103 (Louvain 1933). – Zu schreiben ist Wallace-Hadrill (statt: Wallace-Kadriel) auf p. 39, Anm. 13 und p. 265. Im Zitat (129) von G. L. Müller,

LexD, 68, muß es heißen: „Hinter der I. (= Irrlehre)" statt: „Hinter der Idee". Zu beachten ist, daß Müller in seinem Art. bzgl. des Apolinarius von durchgehendem Trichotomismus ausgeht wie Raven (vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus I, p. 484, Anm. 13).

Die These dieser Dissertation dürfte für den Dialog mit dem Islam von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein. T. Hainthaler

Hamman, Adalbert-G., *Études patristiques.* Méthodologie – Liturgie – Histoire – Théologie (Collection historique 85). Paris: Beauchesne 1991. 474 S.

Der vorliegende Band enthält 33 im anastatischen Druckverfahren wiedergegebene Beiträge des bekannten und um die Patrologie sehr verdienten französischen Franziskaners aus den im Untertitel angegebenen Bereichen. In der Einleitung gibt H. einen gerafften Überblick über seine Forscherkarriere. Den Anstoß sich überhaupt mit den Kirchenvätern zu befassen gab Matthias Scheeben. Dessen ganz vom Geist der Kirchenväter durchtränkte Dogmatik stellte für den jungen Studenten der Theologie so etwas wie ein „Gegengift" gegen die Handbuchtheologie à la Tanquerey dar und ließ den Entschluß reifen, sich näher mit Hilarius von Poitiers zu befassen. Der Krieg mit seinen Folgen verhinderte zwar zunächst die unmittelbare Beschäftigung mit den Kirchenvätern, es mußte der Umweg über Wilhelm Ockham gemacht werden. Dankbar erinnert sich der Forscher übrigens an seinen Aufenthalt im Scholastikat der Jesuiten in Lyon/Fourvière, wo es – endlich – nicht nur eine ausgezeichnete Bibliothek gab, sondern auch den Kontakt mit Leuten wie Henri de Lubac und Henri Rondet. Vor allem der erstere führte den Franziskaner von einer carthesianischen zu einer mehr spirituellen Theologie. Der nähere Zugang zu den Kirchenvätern ergab sich dann über Forschungen zur Liturgie der frühen Kirche. Es entstand die bekannte Arbeit über „das Gebet der ersten Christen". Ein weiteres wichtiges Anliegen war für H., das einseitig auf die Dogmatik beschränkte Interesse an den Kirchenvätern zu überwinden und andere, nicht weniger wichtige Bereiche der frühen Kirche einzubeziehen. Dieser Zielsetzung entsprach die Abfassung von zwei Bänden der bekannten Reihe „Vie quotidienne". Die weiteren Großtaten von A. H. auf dem Gebiet der Patrologie brauchen hier nicht aufgezählt zu werden, erwähnen wir nur noch das wichtige und unentbehrliche „Supplément à la Patrologie latine de Migne". Sozusagen nur in Klammer sei auf einen kleinen Schönheitsfehler dieses Werkeüberblicks hingewiesen: der Biograph Augustinus heißt natürlich Possidius und nicht Possidonius (9)! – Folgende Arbeiten von A. H. sind in vorliegendem Band wiederabgedruckt, 1) unter der Überschrift „Methodologie": Pour une lecture concrète des textes (TU 125, 1981), Pour un aggiornamento des manuels de patrologie (TU 107, 1970), Le centenaire de l'abbé Migne et l'édition patristique (Aug. 14, 1974), Le Sitz im Leben des Actes de Thomas (TU 88, 1964), Sitz im Leben des actes apocryphes du Nouveau Testament (TU 93, 1966), Les nouvelles lectures patristiques de la „Liturgia horarum" (Bibl. Eph. Lit. 26, 1982); 2) unter der Überschrift „Liturgie": Le baptême par le feu (MSL 8, 1951), La signification de ‚sphragis' dans le Pasteur d'Hermas (TU 79, 1961), Le symbole eucharistique des „grains nombreux du pain unique" chez Bonaventure (s. Bonaventure 1274–1974, 1973), Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin (TU 116, 1975), Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique (FS Quasten, 1970), La messe et sa catéchèse chez les Pères de l'Eglise (FS Vega, 1968), Quelle est l'origine de l'agape? (TU 107, 1970), De l'agape à la diaconie en Afrique chrétienne (StPatr 18, 1989), Le rythme de la prière chrétienne ancienne (MD 64, 1961), Saint Irénée et la prière (Comp. 35, 1990); 3) unter der Überschrift „Geschichte": Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune (FS Pellegrino, 1975), Les origines du monachisme chrétien au cours des deux premiers siècles (FS Verheijen, 1987), Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère? (Hilaire et son temps, 1969), Le sermon 350 de saint Augustin (FS Diaz y Diaz, 1983), La transmission des sermons de saint Augustin (Aug. 25, 1985), Saint Augustin et la formation du clergé en Afrique chrétienne (Congr. intern. su Agostino, 1987), La formation du clergé latin dans les quatre premiers siècles (StPatr 20, 1989), Saint Augustin dans le „Breviloquium de prin-

cipatu tyrannico" d'Occam (AugM 1954), Orosius de Braga et le pélagianisme (Bracara Augusta, 1967), Le manuscrit utilisé par Sirmond pour la Confessio du Ps. Prosper (Aug. 17, 1977); 4) unter der Überschrift „Theologie": Signification doctrinale des Actes des martyrs (NRTh 76, 1954), La confession de la foi dans les primiers Actes des martyrs (FS Daniélou, 1972), La foi chrétienne au Dieu de la création (NRTh 86, 1964), L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne (RevSR 42, 1968), La réssurection du Christ dans l'antiquité chrétienne (RSR 49.50, 1975/6), L'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise au cours des trois premiers siècles (FS Dekkers 1975). – Durch ein Verzeichnis der Namen und Sachen hat *J.-P. Bouhot* dankenswerterweise das in diesem Band zusammengetragene Wissen leichter zugänglich gemacht. H. J. Sieben S. J.

Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini. Lateinische Editionen und deutsche Übersetzungen (1750–1920), herausgegeben von *Willigis Eckermann* OSA und *Achim Krümmel* (Cassiciacum 43/1). Würzburg: Augustinus-Verlag 1992. 552 S.

Das vorliegende Repertorium ist der erste von insgesamt drei Bänden, die der Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert gewidmet sind. Der zweite Band dieser Trilogie wird sich, nachdem mit dem hier vorzustellenden Band eine erste, äußere Form von Augustinus-Rezeption dokumentiert wurde, mit der inhaltlichen Rezeption augustinischen Gedankengutes befassen, der dritte einen bisher unbekannten Augustinus-Übersetzer, P. Alphons Abert OESA (1840–1905), vorstellen. Kein Zweifel kann bestehen, daß mit den in diesem ersten Band sorgfältig zusammengetragenen Informationen über die im Zeitraum von 1750 bis 1920 erschienenen lateinischen Editionen und deutschen Übersetzungen, unterteilt in Gesamtausgaben, Teilausgaben, Einzelausgaben, unechte Werke und Florilegien (ähnlich für die Übersetzungen) die Erforschung der Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert auf eine solide Grundlage gestellt ist. Die Ausgabe von Texten, mehr vielleicht noch ihre Übersetzung, ist in der Tat ein sicheres Kriterium für das Interesse, das die jeweilige Zeit einem bestimmten Autor entgegenbringt. – Was die nähere zeitliche Eingrenzung angeht, so wird nach Meinung der Herausgeber das Jahr 1750 als terminus a quo durch die Tatsache nahegelegt, daß die Ausgaben des 19. Jahrhunderts zu einem guten Teil auf denen des vorausgegangenen beruhen, das Jahr 1920 als terminus ad quem durch den Umstand, daß mit dem Ende des Ersten Weltkrieges eine wichtige Zäsur auch für die Augustinus-Rezeption zu beobachten ist. Andererseits gilt natürlich ganz allgemein, daß es fließende Übergänge vom einen ins andere Jahrhundert gibt. – Wie dem Titel „Repertorium" zu entnehmen ist, verfolgt der vorliegende Band aber nicht nur das hier angedeutete theoretische Ziel, einer Untersuchung der Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert eine gediegene wissenschaftliche Grundlage zu geben, sondern auch ein praktisches: der Band soll auch als Nachschlagewerk dienen, in dem der Benutzer Informationen der verschiedensten Art über Gesamtausgaben, Teilausgaben, Einzelausgaben samt deutschen Übersetzungen findet. Tatsächlich werden zunächst zu den Gesamt- und Teilausgaben, dann zu jeder Einzelausgabe eines Werkes des hl. Augustinus (das gleiche gilt für die Übersetzungen) folgende Angaben geboten: nach dem Titel in der vereinheitlichten Form des neuen Augustinus-Lexikons der Name des Editors bzw. Übersetzers, die vollständige Originaltitulatur, der Ort und das Jahr des Erscheinens, eventuell mit der Angabe weiterer Auflagen, Kurzinformationen zur Biographie des Herausgebers bzw. Übersetzers, nähere Charakterisierung der Ausgabe hinsichtlich der Textgrundlage, kommentierende Bemerkungen des Herausgebers oder Übersetzers, sonstige Besonderheiten, Auszüge aus Rezensionen und schließlich die Angabe von Bibliotheken, in denen das betreffende Werk sicher vorhanden ist (mit Angabe der Signatur!). – Als Nachschlagewerk ist das Repertorium sehr übersichtlich angelegt. Der erste Teil enthält die Ausgaben, der zweite Teil die deutschen Übersetzungen, für die Einzelwerke jeweils in alphabetischer Reihenfolge. Ein kurzer, dritter Teil trägt einige statistische Angaben aus Teil I und II zusammen. Dort erfahren wir u. a., daß zwischen 1750 und 1920 367 lateinischen Einzelwerkausgaben 193 Übersetzungen ins Deutsche gegenüberstehen. Besonders auffallend ist das Interesse an den Confessiones. „Sie sind in jedem Jahrzehnt als

Neuausgabe oder -auflage präsent. Im Zeitraum von 1750–1920 sind sie 82 mal erschienen" (531). Weitere Aspekte der Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert sind in diesem dritten Teil durch tabellarische Übersichten festgehalten (Ausgaben und Übersetzungen nach Jahren und nach Erscheinungsorten). Sogar über die Konfessions- und Ordenszugehörigkeit der Herausgeber der Werke Augustins werden Zahlen geboten: 47 katholischen Herausgebern stehen je 10 Protestanten und Anglikaner gegenüber, 11 Jesuiten 10 Augustiner-Eremiten und 3 Benediktiner! Mit Hilfe der beigegebenen Tabellen läßt sich relativ schnell ermitteln, welchen Werken des Bischofs von Hippo zu welcher Zeit besonderes Interesse entgegengebracht wurde. Andererseits ist aufschlußreich, von wieviel Autoren ein bestimmtes Werk, z. B. die Confessiones, übersetzt wurde. Die Angaben allein über dieses Werk füllen die Seiten 326–357 des Repertoriums. – Wer den vorliegenden Band vor allem als Repertorium benutzt, wird die zeitliche Begrenzung auf 1920 bedauern; denn zu einer vollständigen Information über vorhandene Ausgaben und Übersetzungen über das Jahr 1920 hinaus ist man gezwungen, weitere Nachschlagewerke zu konsultieren. Die oben angedeutete Kombination zweier Ziele ließ den Herausgebern, denen in jedem Fall für ihre Mühe zu danken ist, tatsächlich aber kaum eine andere Wahl. H. J. Sieben S. J.

L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen age. Communications presentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988) et réunies par *Jean Longère* (Bibliotheca Victorina I). Paris-Turnhout: Brepols 1991. 336 S., 6 Abb.

Dieser erste Band einer neu begründeten Reihe zur Erforschung des Pariser Regularkanonikerstifts St. Viktor und seiner berühmten „Schule" ist Ausdruck des seit einiger Zeit wiedererwachten und durch Texteditionen weiter geförderten wissenschaftlichen Interesses an einer der bedeutendsten Stätten von Studium und Frömmigkeit im 12. Jh. Wie *Jean Longère* in seiner Einleitung (5–8) hervorhebt, sollte das Colloquium, dessen Vorträge hier publiziert werden, die verschiedenen Ausgangspunkte und ersten Resultate einer erstaunlich produktiven Spezialforschung bündeln. Jean Châtillon, bester Kenner der hier erörterten Themen, starb am 29. September 1988 und konnte weder seinen Vortrag über die Viktoriner Priorate im 13. Jh. noch die geplante Einleitung zu diesem Sammelband für den Druck redigieren.

Ein erster, die Geschichte des Stifts behandelnder Teil wird von *Jean-Claude Moulinier* eröffnet, der die an das Benediktinerkloster St. Viktor/Marseille gebundene hagiographische Tradition und ihre Textgrundlage vorstellt („Saint Victor de Marseille. De l'historiographie à la légende", 13–21). – *Robert-Henri Bautier,* Les origines et les premières développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris (23–52) ordnet die Geschichte des Viktorstifts in die Entwicklung der Pariser Sakraltopographie seit der Merowingerzeit ein und vermittelt dadurch einen schärferen Blick für die besonderen Lebensmöglichkeiten dieser Chorherrengemeinschaft. Für unsere Kenntnis der dem Stift vorausgehenden Viktorskapelle bringt der Beitrag nichts Neues, wohl aber zeigt eine zusammenfassende Darstellung der Umstände, unter denen Wilhelm von Champeaux sein Archidiakonat an Notre-Dame niederlegte und sich auf das linke Seineufer zurückzog, wie stark politische Rahmenbedingungen eingewirkt haben. War schon die Stiftsgründung im Jahre 1113 Ergebnis eines Kompromisses zwischen König Ludwig VI., den Erzbischöfen von Reims und Sens sowie dem Episkopat der Krondomäne, so weisen die von Anfang an geplante Ausweitung zur monastischen Kongregation, der schnelle Baubeginn der Stiftskirche und die Ausstattung der Neugründung in einer seit langem mit kirchlichen Institutionen dicht besetzten Region auf die nun forcierten Absichten zur Kanonikerreform. – *Luc Jocqué,* einer der Editoren des *Liber ordinis* von St. Viktor, beschreibt aus genauer Kenntnis dieser Quelle „Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^{e} siècle" (53–95) und liefert damit den ersten quellen- und forschungsnah (unter Verwendung, was zu betonen keineswegs überflüssig ist, der internationalen Forschung) dokumentierten Beitrag zur Rechts- und Institutionengeschichte des Viktorstifts. Eng war, an der Funktion des *armarius* ablesbar, die Verbindung von Liturgie und intellektueller Tätigkeit, eine typische Erscheinung bei Kommunitäten nach dem Muster von St-Ruf, Marbach und Arrouaise. –

Jean-Pierre Willesme, L'abbaye Saint-Victor de Paris: L'église et les bâtiments, des origines à la Révolution (97–115), widmet sich der Baugeschichte, wobei die Reliquientranslation aus Marseille, die Beziehungen nach Halberstadt und die daraus folgende Baufinanzierung ohne Kenntnis der neueren Forschung unkritisch als gesicherte, nicht weiter auffällige Tatsachen betrachtet werden. Der Schwerpunkt des Beitrages liegt auf der Frühen Neuzeit, entspricht aber auch dort nicht den heutigen Standards baugeschichtlicher Untersuchungen.

Der zweite Teil („Histoire littéraire") wird durch einen großenteils auf eigenen Arbeiten zur Schrift der Diplome Ludwigs VI., Ludwigs VII. und Philipps II. basierenden Überblick zum Viktoriner Scriptorium von *Françoise Gasparri* eröffnet („Scriptorium et bureau d'écriture de l'abbaye Saint-Victor de Paris", 119–139) und zeigt die Nähe des Stifts sowohl zum Hof als auch zur Kathedrale anhand der Tätigkeit des Notars „B", der seit 1142 in St. Viktor und gleichzeitig bis etwa 1160 auch in der kgl. Kanzlei, gelegentlich für den Bischof von Paris tätig war. Weitere paläographische und diplomatische Befunde lassen sich dahingehend deuten, daß wesentliche Teile der kgl. und kirchlichen Politik in St. Viktor beraten und formuliert worden sind. Die Geschichte dieser politischen Bedeutung des Stifts konnte bisher nicht geschrieben werden, nun aber ist ein solider Grund dafür gelegt. Auf die reichen Ergebnisse eines Vergleichs zwischen Urkunden- und Buchschriften kann hier nur mehr hingewiesen werden. Leider ist der ergänzende Vortrag von *Patricia Stirnemann,* La production manuscrite et la bibliothèque de Saint-Victor, 1140–1155, einer späteren Publikation vorbehalten und hier nur als Zusammenfassung (140 f.) mitgeteilt worden. – *Patrick Gautier Dalché,* La Descriptio mappe mundi de Hugues de Saint-Victor: retractatio et additamenta (143–179), ergänzt seine vorzüglich kommentierte Edition eines Textes, den er Hugo von St. Viktor zuschreiben möchte (vgl. meine Rez. in: Francia 18/1, 1991, 287 ff.), um Varianten aus zwei neu aufgefundenen Textzeugnissen und durch Untersuchung des *Memoriale historiarum* Johanns von St. Viktor (1. H. 14. Jh.). – *Dietrich Lohrmann,* Ernis, abbé de Saint-Victor (1161–1172). Rapports avec Rome, affaires financières (181–193), fügt den bisher behandelten politischen Aspekten den römischen hinzu und kann dabei auf seine Edition der Urkunden und Briefsammlungen der Abteien Ste-Geneviève und St. Viktor zurückgreifen. Besonderes Gewicht liegt auf der Auseinandersetzung des Abtes mit seinen Opponenten. – Neues Material für das Studium der „Renaissance des 12. Jahrhunderts" bietet *Charles Vulliez,* Études sur la correspondance et la carrière d'Étienne d'Orléans dit de Tournai († 1203) (195–231), indem er die handschriftliche Überlieferung der Briefsammlung, die Korrespondenzpartner und den Inhalt der Briefe zum Gegenstand einer genauen Untersuchung macht. Bis zum Erscheinen der von L. Jocqué und G. Declercq vorbereiteten kritischen Edition wird diese Arbeit mit ihren Hss.-Verzeichnissen, Empfängerkatalogen und Regesten ein wichtiges Hilfsmittel zum Studium eines Quellencorpus sein, das mit der Viktoriner Reform eng verbunden ist.

Im dritten Teil („Histoire doctrinale") weist *Jean Jolivet* auf die wissenschaftliche Bedeutung Wilhelms von Champeaux hin, der als Lehrer des Triviums und als Theologe zu den führenden Köpfen seines Jahrhunderts gehörte („Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien" 235–251). Die polemische Abwertung durch Abaelard ist keineswegs gerechtfertigt, wirkt aber in vieler Hinsicht noch auf das allgemeine Urteil ein. – *Luce Giard,* Hugues de Saint-Victor, cartographe du savoir (254–269), beschreibt die geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Position H.s im Paris seiner Zeit anhand der Frage, ob er eher zu den *antiqui* oder zu den *moderni* gehöre und meint, daß die objektiv gegebene Grenze aller wissenschaftlichen Arbeit vor 1150 durch den noch frühmittelalterlichen Lektürekanon gegeben war, ein Textcorpus, das Aristoteles nicht einschloß. Dennoch sei Hugo, gemessen an den progressiven Zeitgenossen, ein monastisch-konservativer Leser und Exeget geblieben, der im *Didascalicon* ein System des Wissens als Wegweisung zur Erkenntnis Gottes errichtet habe. – *Rainer Berndt,* dessen Monographie über Andreas von St. Viktor inzwischen als 2. Band der Bibliotheca Victorina erschienen ist, beschreibt die exegetische Tradition und den methodisch aus dieser folgenden rabbinischen Einfluß auf die „Schule" von St. Viktor, bemüht sich darüber hinaus aber um die Konsequenzen solcher Rezeption („La pratique

exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique", 272–290). – Mit einem Beitrag von *Jean Longère* über die Predigttätigkeit Viktoriner Chorherren und ihre seelsorgerische Arbeit im Pariser Schulmilieu („La fonction pastorale de Saint-Victor à la fin du XII^{e} et au debut du XIII^{e} siècle", 291–313) schließt der Band, dessen Wert für weitere Beschäftigung mit der inneren und äußeren Stiftsgeschichte sich künftig immer wieder erweisen wird. J. Ehlers

Andreae de Sancto Victore Opera. Tomus VI: *Expositionen in Ezechielem* edidit *Michael Alan Signer* (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis LIII E). Tournhout: Brepols 1991. LXXXV/202 S.

Nach den Kommentaren des Andreas von Sankt Viktor († 1175) zum Heptateuch (1986), zu den Libri Salomonis (1991) und zum Buch Daniel (1990) ist der um 1160 entstandene Ezechiel-Kommentar der vierte, der in der Reihe des Corpus Christianorum erscheint. In seiner außergewöhnlich langen Einleitung geht der Hg., nachdem er die Biographie des Autors skizziert hat, auf die verschiedenen Aspekte des Werkes ein. Andreas beschränkt sich bei der Auslegung auf den Literalsinn auf der Grundlage der entsprechenden Teile des Ezechielkommentars des Hieronymus. Anhand des Hauptzeugen Paris BN lat. 14432 (aus Sankt Viktor) weist S. nach, daß Andreas seinen Kommentar ursprünglich so angelegt hatte, daß der Leser für jedes Kapitel zunächst die Erklärung des Hieronymus vor sich hatte, dann seine Darlegungen (besonders Introduction XXXIX ff.). Eingehend wird die Frage behandelt, wie weit Andreas wirklich Hebräisch beherrschte und wie seine Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten ausgesehen haben könnte. Doch stützt sich S. hier fast nur auf bekannte Standardwerke, wie die Veröffentlichungen von Beryl Smalley. Wenn er dann Wendungen wie „Hebrei asserunt" als sicheres Indiz für mündlichen Austausch mit Juden anführt, ist das gewagt. Denn solche Formeln weisen zunächst nur darauf hin, daß Juden und jüdische Schriften als „auctoritates" zitiert werden (vgl. z. B. „hinc nobilis ille poeta ait" 9,90; 12,27; oder: „propheta dicit" o. ä.). Bis hierher bringt S. also keine unbekannten Fakten, abgesehen von seinen Erkenntnissen über die Konzeption des Kommentars. Anderes kommt aber zu kurz, so das Verhältnis der Viktoriner Gelehrten untereinander: beeinflußt etwa der Ezechielkommentar des Richard von Sankt Viktor (Migne, PL 196, col. 527–600) Andreas? S. erwähnt ihn nur beiläufig (XLVIII), ein einzelnes Zitat aus Richard ist bei Andreas nachgewiesen (Index auctorum 202: 10,72/74: zitiert PL 196, col. 533/534).

Bei der sehr detaillierten Beschreibung der Handschriften nennt S. alle Texte, die außer dem Ezechiel-Kommentar des Andreas in den vier Codices enthalten sind. Nicht alle sind identifiziert. Aber Angaben wie diese: „‹Anonymous.› *Miraculum de sancta maria.* Not in Migne. Summary Catalogue describes this as an account of a miraculous image of the virgin." sind nutzlos; statt dessen hätte man eine präzise ‚Umschreibung' des Textes durch Incipit und Explicit erwartet. Hilfreich wäre eine sorgfältige Bibliographie. Einige Titel werden nie oder erst gegen Ende der Einleitung vollständig zitiert; dies gilt vor allem für die hebräischen Texte. Auch sonst stößt man immer wieder auf Ungenaues: fehlerhafte Stellenverweise, uneinheitliche oder häßliche Abkürzungen wie „Hie." für „Hieronymus", im Abkürzungsverzeichnis (vor 1) alternativ zu „Hieron." angegeben, aber offenbar nicht gebraucht (geläufig und auch in den anderen Ausgaben benutzt: „Hier."), wie auch der Asterisk – „indicates the chapter divisions of the Biblical text according to the Mss." (s. LXIX) – in der Ausgabe niemals vorkommt. Ebenso vermißt man einen Wortindex der altfranzösischen und hebräischen Ausdrücke, die Andreas verwendet (XXV). – In vier Hss. ist der Ezechiel-Kommentar überliefert. S. gelingt es wohl, ihre Abhängigkeit voneinander darzustellen. Drei der Hss. hängen über eine oder zwei Zwischenstufen von der ehemals Viktoriner ab, sind jedoch untereinander gleichberechtigt. Oxford, Bodleian Library, e Mus. 62 enthält nur Anfang und Ende des Kommentars (cap. 1–2; 40–43); bleiben also neben der Hauptüberlieferung nur zwei vollständige Zeugen. Die Varianten des Codex Salamanca, Biblioteca Universitaria 2061 werden am Ende der Einleitung (LXXI-LXXXV) eigens verzeichnet und sind nicht in den kritischen Apparat eingearbeitet, was doch viel

sinnvoller gewesen wäre. – Der Oxforder Codex ist mit Marginalglossen versehen (s. LIII). Was der genaue Inhalt der Glossen ist, wird nicht erwähnt; auch sie erscheinen nicht im Apparat.

Da die Pariser Hs. als die wichtigste in der Überlieferung gilt, ist es nicht klar, warum der Hg. ihre Fassung des öfteren in den Apparat setzt. Auch wäre es seine Aufgabe gewesen, zu eruieren, welcher Rezension der Vulgata der Ezechiel-Text angehört, mit dem Andreas gearbeitet hat, anstatt im Apparat sinngemäß anzugeben: ‚entspricht nicht der Vulgata'. Stichproben anhand der Edition von Robert Weber (Stuttgart ²1983) ergeben, daß der Text des Andreas oft sehr wohl mit ‚der Vulgata' übereinstimmt. S. hätte wahrscheinlich auch mit Hilfe der von ihm benutzten Ausgabe (ed. A. Colunga / L. Turrado, Madrid 1965) zu einem Ergebnis kommen können. – Der jeweils kommentierte Ezechiel-Vers ist in der Edition am Rand verzeichnet; dann nochmals im Similienapparat und im Index locorum (184–200: 33 Spalten!). Dorthin hätten nur die Passagen gehört, die anderen Kapiteln entnommen sind und die Andreas zur Verdeutlichung anführt, zumal er konsequent Vers für Vers auslegt (s. auch XV), jede Stelle also leicht zu finden ist: der kommentierte Text ist ja kein Zitat. – Fünf Stellen aus der Liste der 17 „loci non reperti" (202) wären mühelos nachzuweisen gewesen: 6,24: Lucas 2,35; 9,77/78: Ps iuxta Hebr. 54,11–12; 9,90: Lucan 3,326; 13,57/58: Cicero, de divinatione 2,14; 18,63/65: Vergil, Aeneis 12,694–695 – Andreas zitiert diese beiden Verse auch in seinem Danielkommentar (ed. Mark Zier, CCCM LIII F, 1990, 4, 202/203), und zwar nach Priscian (vgl. hierzu S. XVIII Anm. 53). – Die Anklänge an die Bibel (u. a. an das „Magnificat") im Prolog sind nicht erkannt.

Schade, daß diese wichtige Edition nicht bis ins letzte mit Sorgfalt ausgearbeitet und auf die vorhergehenden abgestimmt ist. Aber immerhin steht jetzt auch ein annehmbarer kritischer Text des Ezechiel-Kommentars zur Verfügung. M. Pörnbacher

Geschichte und Recht geistlicher Ritterorden, besonders in der Schweiz. Hrsg. *Louis Carlen* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 30). Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1990, 108 S.

Rechnet man die Einleitung, die Eröffnungsansprache und das Schlußwort ab, so hat das vorliegende Bändchen vier Abschnitte. Im ersten (L'Ordre de Malte, 15–33) beschreibt *Géraud Marie Michel de Pierredon* Geschichte, Ziel und Souveränität des Malteserordens. Im 11. Jahrhundert bauten Kaufleute aus Amalfi (Süditalien) in Jerusalem ein Hospiz für christliche Pilger auf. Aus dieser kleinen Gemeinschaft entwickelte sich der heutige Malteserorden (mit vollem Namen: Souveräner Malteser-Ritter-Orden: Hospital-Orden vom heiligen Johannes von Jerusalem, genannt von Rhodos, genannt von Malta). Nach dem Fall Akkons (1291) siedelten die (damals noch „Johanniter" genannten) Mitglieder nach Zypern über. 1310 gingen sie nach Rhodos, das sie zuvor erobert hatten. Von 1530 bis 1798 war ihr Hauptsitz die Insel Malta (deshalb auch „Malteser" genannt). Seit 1834 hat der Malteserorden seinen Sitz in Rom. Das Ziel des Ordens beschreibt P. folgendermaßen: „La spiritualité de l'Ordre se définit par le service des pauvres, l'assistance aux malades, la défense de la foi catholique, auxquels s'ajoute la sanctification de ses membres" (26). Eine eigene Frage ist es, ob der Malteserorden ein souveränes Subjekt des Völkerrechts ist. Diese Frage konnte aufkommen, nachdem Malta verloren war und der Orden kein eigenes Territorium mehr besaß. Heute jedoch gibt es keinen Zweifel mehr, daß der Malteserorden souverän ist (vgl. 29–32), so wie etwa das Internationale Rote Kreuz oder die Vereinten Nationen es sind, die ja auch kein eigenes Territorium besitzen. Im zweiten Abschnitt des vorliegenden Buches (Der Johanniter-Orden, Balley Brandenburg, 35–55) beschreibt *Axel von Campenhausen* den „evangelischen Zweig" des Johanniterordens. Schon im (alten) Johanniterorden, dessen Geschichte im ersten Abschnitt des vorliegenden Buches beschrieben wurde, hatte der Bereich (= Balley) Brandenburg (es handelte sich um die Gebiete Brandenburg, Braunschweig, Mecklenburg und Pommern) eine gewisse Eigenständigkeit. Diese wurde noch größer, als im Jahre 1538 Markgraf Johann von Küstrin, der die Schutzherrschaft über die Balley Brandenburg hatte, schrittweise die Reformation einführte. Die meisten Johanniter wandten sich dem reformatorischen

Bekenntnis zu. „Die Balley Brandenburg wurde ein protestantischer Zweig des im übrigen römisch-katholisch verbliebenen Gesamtordens. Das evangelische Bekenntnis war von seiten des Großpriorats in Frage gestellt. Unter der Hand wurde der Zustand der Balley Brandenburg nach der Reformation von der Ordenszentrale akzeptiert, zumal der Herrenmeister, wenn auch nicht immer regelmäßig, seine Responsion über den katholischen Großprior nach Malta entrichtete. Dieser Zustand dauerte bis 1798 an" (41f.). Als in diesem Jahr der (Gesamt-)Orden sein Staatsgebiet (= Malta) verlor, schied der (hier zu beschreibende) evangelische Zweig aus dem Gesamtorden aus und band sich an das Haus Hohenzollern bzw. den Staat Preußen. Auf dessen weitere Geschichte soll hier nicht eingegangen werden. Heute erstreckt sich die Tätigkeit des Ordens auf fünf Bereiche. An erster Stelle stehen die *Ritter.* Dann kommt die *Schwesternschaft.* Schließlich sind die *Johanniter-Unfall-Hilfe,* die *Johanniter-Hilfsgemeinschaft* und die *Johanniter Arbeitsgemeinschaft für Gegenwartsfragen* zu nennen. Zum Schluß geht der Autor noch auf drei Einzelfragen ein: In welchem Verhältnis steht der Johanniterorden zur evangelischen Kirche? Welches ist die rechtliche Kontinuität des Ordens? Ist der Orden in Deutschland eine Körperschaft des öffentlichen Rechtes? Zur ersten Frage: Die Ordenswerke des Johanniterordens sind heute in das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland eingebunden. Auf die zweite Frage, ob nämlich der Johanniterorden mit der Säkularisierung untergegangen sei oder nur einschneidende Veränderungen erlitten hat, antwortet von C.: „Durch Kabinettsordre vom 15. Oktober 1852 wurde schließlich die Balley Brandenburg des Johanniter-Ordens in ihrer alten Funktion wieder hergestellt. Hierbei handelte es sich nicht um eine Neugründung, sondern um die Belebung des dahinkümmernden, aber noch nicht untergegangenen alten Ordens" (49). Welchen rechtlichen Status hat der Orden heute in Deutschland? Zwar hat das Bundesverfassungsgericht (durch einen Dreier-Ausschuß) mit Beschluß vom 29.11.1977 es abgelehnt, eine Verfassungsbeschwerde des Ordens anzunehmen (vgl. 50), die Frage des Rechtsstatus des Johanniterordens ist damit aber nicht entschieden. Von C. jedenfalls hält weiter an der öffentlichen Körperschaft fest. Im dritten Beitrag (Der Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem, 57–89) beschreibt *Louis Carlen* die Geschichte dieses Ordens und seine Rechtsverhältnisse. Über die Ursprünge des Ordens gibt es verschiedene Meinungen. C. ist der Meinung, daß der Ritterorden vom Heiligen Grab sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts entwickelt habe. Damals empfingen nämlich viele Adelige, Patrizier, Handelsherren und Magistratspersonen am Heiligen Grab in Jerusalem den Ritterschlag. „Man darf annehmen, daß viele, die am Heiligen Grab zu Jerusalem zu Rittern geschlagen wurden, sich dieser Ideen wohl bewußt waren und sich an sie hielten. Dadurch entstand eine ideelle Gemeinschaft, eine Verbundenheit im Denken und Fühlen. In diesem Sinne kann man seit dem Hochmittelalter von einem Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem sprechen, wenn auch eine eigentliche organisierte Ordensinstitution, wie sie die anderen Ritterorden besaßen, fehlte" (62). Erst mit dem Breve „Cum multa sapienter" vom 24.1.1868 paßte Papst Pius IX. den Ritterorden vom Heiligen Grab den sonstigen päpstlichen Ritterorden an. „Er konstituierte einen statutengemäß gefaßten päpstlichen Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem unter der Leitung des Lateinischen Patriarchen zu Jerusalem" (64). Ist dieser Orden ein Säkularinstitut oder ein (öffentlicher) kirchlicher Verein? C. möchte in dieser Frage keine endgültige Stellung beziehen: „Wir finden in der Rechtsstruktur des Ritterordens vom Heiligen Grab Elemente der Säkularinstitute und der Vereine des CIC. Ist er eine Institution ‚sui generis'?" (70). Im vierten Abschnitt (Der Deutsche Orden, 91–104) beschreibt *Franz-Heinz von Hye* den Ordo Teutonicus. Dessen Ursprungszeit ist umstritten, hat aber mit dem um 1118 angelegten Deutschen Hospital in Jerusalem zu tun. „Resümierend möchte ich zur Gründungsgeschichte des Deutschen Ordens ... feststellen, daß ich – im Gegensatz zur bisherigen Literatur – nicht an eine spontane Umwandlung der deutschen Spitalsbruderschaft in einen Ritterorden im Frühjahr 1198 glaube, sondern vielmehr eine allmähliche verfassungsmäßige Konsolidierung im Sinne einer Kombination der Regeln der Johanniter und der Templer für wahrscheinlich halte, die 1198 abgeschlossen wurde" (93). An der Spitze des Ordens stand der Hochmeister. Für die einzelnen Länder war der Landmeister zuständig. Der Provinz (= Balley) stand der Landkomtur

vor und dem Haus (= Kommende) der Hauskomtur. Seine glanzvollste Zeit begann für den Deutschen Orden, als er 1226 unter seinem Hochmeister Hermann von Salza dem von den heidnischen Preußen bedrängten Herzog Konrad von Masowien zu Hilfe eilte. Der Orden schuf in Preußen einen blühenden Staat. Als freilich der Hochmeister Albrecht von Brandenburg im Jahre 1525 zur Lehre Luthers übertrat, geriet der Deutsche Orden in einen konfessionellen Streit und verlor seine Bedeutung. 1809 wurde er von Napoleon in Deutschland aufgehoben. In Österreich freilich bestand er fort. Papst Pius XI. errichtete schließlich im Jahr 1929 den Ordo Teutonicus als rein geistlichen und religiösen Orden (ohne ritterliches Element), der heute einen männlichen und weiblichen Zweig besitzt. Die Patres und Schwestern haben Niederlassungen in Deutschland, Österreich, Italien (Südtirol) und Jugoslawien. R. Sebott S. J.

Walter, Peter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik.* Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1). Mainz: Grünewald 1991. VI/313 S.

Auf Erasmus stößt der Patrologe hauptsächlich, wenn er sich nach Erstausgaben von Väterhandschriften umsieht. Natürlich weiß er auch sein ungemein treffendes Urteil bei der Charakterisierung der individuellen Eigenart und des Stils eines Kirchenvaters zu schätzen. Erasmus stellt für ihn jedenfalls einer der großen Vermittler auch der Theologie der Kirchenväter in die Neuzeit dar. Gegenüber einer Studie, wie der hier vorliegenden, erscheint ihm die Frage naheliegend, in welchem Umfang der Humanist wohl auch in der speziellen Frage der Hermeneutik von seinen geliebten Kirchenvätern abhängt. Wir werden auf sie im Anschluß an die Vorstellung der Arbeit zurückkommen. Gegenstand der Untersuchung ist also, wie der Untertitel und die Einleitung deutlich machen, die Hermeneutik des Erasmus. Das besondere Problem dieses Gegenstandes liegt darin, daß wir darüber von Erasmus keine geschlossene Abhandlung besitzen, sondern auf verschiedene, über sein Werk verstreute Äußerungen zu diesem Thema angewiesen sind. Im Vergleich zu älteren, aber auch allerneuesten Arbeiten (F. Krüger, 1986), in denen das Thema der erasmischen Hermeneutik, wenn auch nicht umfassend behandelt, so doch wenigstens gestreift wird, und die stark den philosophischen Hintergrund, sprich den Platonismus dieser Hermeneutik zur Geltung bringen, sucht der Verf. mit seiner Arbeit stärker auf die rhetorischen Elemente dieser Hermeneutik abzuheben. Wenn wir ihn recht verstanden haben, geht es nicht darum, das eine gegen das andere auszuspielen, sondern den bisher einseitig in den Vordergrund gerückten Platonismus durch den Hinweis auf die bei Erasmus ebenso zum Zug kommende antike rhetorische Tradition zu ergänzen (vgl. 251). Der Titel hat mithin keinen ausschließenden, sondern einen hervorhebenden Sinn. – Das *erste* Kap. befaßt sich mit den „Rahmenbedingungen der erasmischen Hermeneutik", behandelt werden hier Erasmus und der Humanismus, Erasmus als Theologe und der humanistische Hintergrund der erasmischen Hermeneutik. Im *zweiten* Kap. geht es um die „Grundprinzipien der erasmischen Hermeneutik". Verf. unterscheidet vier, von denen die beiden ersten, das „Accomodare als hermeneutisch-rhetorischer und theologischer Grundbegriff" und die „erasmische Christozentrik", für unseren Humanisten bedeutsamer und typischer sein dürften als die beiden letzten, nämlich „der menschliche Adressat" und die „Geschichtlichkeit der Vermittlung". Was inhaltlich mit dem Akkomodationsprinzip gemeint ist, macht man sich am besten zunächst durch ein Zitat deutlich: Habet autem spiritus ille divinus suam quandam linguam suasque figuras, quae tibi sunt in primis diligenti observatione cognoscendae. Balbutit nobis divina sapientia et veluti mater quaepiam officiosa ad nostram infantiam voces accommodat. Lac porrigit infantulis, holus infirmis. Tu vero festina adolescere et ad solidum propera cibum. Demittit illa sese ad tuam humilitatem, at tu contra ad illius sublimitatem assurge (Ench.). Diese Anpassung Gottes an den Menschen wird von Erasmus schlechthin umfassend gedacht, sie gilt auf allen denkbaren Ebenen, selbstverständlich auch für die Hl. Schrift, die sich dem menschlichen Verständnis ‚anpaßt' in ihrer Ausdrucksweise, sie ist natürlich auch in der Verkündigung nachzuahmen. Accommodatio gibt es in den Augen unseres Autors nicht nur von Gott auf die Menschen zu, sondern auch in der umgekehrten Rich-

tung, vom Menschen auf Gott hin. Gemeint ist mit letzterem u. a. die „ethische und praktische Verwirklichung der im Text enthaltenen Wahrheit" (53). Was die Herkunft dieses Prinzips angeht, so versucht Verf. zu zeigen, daß „Erasmus möglicherweise für das *Wort* accommodare von der antiken Rhetorik abhängig ist", muß aber zugeben, daß er „in der Sache aber deren Rahmen sprengt", und zwar wegen der deutlichen Parallelen bei Origenes, „auch wenn sich letztlich nicht beweisen läßt, daß Erasmus von ihm abhängt" (38). – Das *dritte* Kap. behandelt die Voraussetzungen der Schriftauslegung, und zwar im Schriftausleger selber, welche da sind die rechte Disposition und die entsprechenden bildungsmäßigen Kenntnisse, und im auszulegenden Text („Die objektiven Grundlagen der Schriftauslegung"). Gemeint sind hier Fragen wie Inspiration, Kanonizität des Textes usw. – In den Kap. *vier* und *fünf* wird aus Gründen der Überschaubarkeit eigentlich Zusammengehöriges getrennt behandelt und nach der Behandlung der „hermeneutischen Regeln der Schriftauslegung" der „Stellung des Erasmus zur Allegorie und zur Lehre von den Schriftsinnen" ein eigenes Kapitel eingeräumt, die ihrerseits natürlich selber Regeln der Schriftauslegung darstellen. Als Regeln der Schriftauslegung werden im *vierten* Kap. benannt das „Grundprinzip der grammatisch-rhetorischen Analogie" (aus der Schrift selbst gewonnene Richtmarken der Auslegung), varietas und consensus der Schrift, Tropen und Figuren der Schrift, textentsprechende Auslegung, „Loci-Methode (Zusammenstellung von Schrifttexten unter bestimmten Stichworten) und schließlich die Beachtung der Kirchenväter. – Das *fünfte* Kap. führt die Stellungnahmen des Erasmus zur allegorischen Auslegungsmethode und zu den Schriftsinnen in chronologischer Reihenfolge vor. Unser Humanist hält bis in sein Spätwerk an der allegorischen Auslegungsmethode fest, warnt freilich deutlich vor Übertreibungen. – Abschließend stellt der Autor den systematischen und historischen Ertrag der Untersuchung zusammen und geht kurz auf die Aktualität der erasmischen Hermeneutik ein. – Was nun die eingangs gestellte Frage nach der Abhängigkeit des Erasmus von den Kirchenvätern angeht, so scheint uns, man kann die These wagen, der Humanist habe auf dem Gebiet der Hermeneutik kaum substantiell Eigenes zu bieten. Eine Gegenprobe würde wohl zeigen, daß fast nichts übrig bleibt, wenn man streicht, was er, um nur seine beiden Hauptquellen zu nennen, aus Origenes und Augustinus übernommen hat. Wenn diese unsere Vermutung aber zutrifft, dann ist zu fragen, ob die vom Autor praktizierte Unterscheidung und Gegenüberstellung von Rhetorik auf der einen und Ontologie auf der anderen Seite dem Humanisten gerecht werden kann, ob Erasmus tatsächlich eine so ontologieferne Hermeneutik vertritt, wie es der Autor zu unterstellen scheint. In der Hermeneutik der Kirchenväter selber, also seiner vermuteten Hauptquelle, sind beides, Rhetorik und Ontologie, jedenfalls so eng miteinander verquickt, daß man über das eine nicht adäquat reden kann, ohne das andere mitzuberücksichtigen. Aber auch ganz abgesehen von einer Abhängigkeit des Humanisten von Kirchenvätern in diesem Punkt, ist grundsätzlich zu fragen, ob es das überhaupt geben kann, eine Hermeneutik ohne ontologische, philosophische Grundlage. M. a. W. für den Fall, daß sich unser Humanist in seiner Hermeneutik nicht auf die neuplatonische Ontologie der Väter stützt, bleibt die Frage im Raum, welche andere es dann wohl ist. – Der große Wert dieser informationsreichen Arbeit besteht – zumindest aus der Sicht des Patrologen – ohne Zweifel im Brückenschlag. Verf. führt die Bedeutung der Kirchenväter in einer so zentralen Frage wie der der biblischen Hermeneutik bei einem Manne von der Statur eines Erasmus sehr übersichtlich und klar vor Augen. Freilich bleibt auch hier ein kleines Desiderat anzumelden bzw. auf eine Grenze hinzuweisen, auf die Verf. selber aufmerksam macht. Es war ihm im vorgegebenen Rahmen nicht möglich, in umfassender Weise die „hermeneutischen Bemühungen der antiken und patristischen Autoren in sich aufzuarbeiten", er mußte sich vielmehr auf einige „Tiefenbohrungen" beschränken. Das bedeutet konkret: Verf. hat sich zwar nicht auf die schon vorliegenden Untersuchungen zur Väterkenntnis des Erasmus beschränkt, sondern auch selber Vätertexte miteinbezogen, tat dabei aber oft nicht mehr den weiteren Schritt, auch den heutigen Forschungsstand sagen wir zur Hermeneutik des Origenes oder Augustinus noch voll miteinzubeziehen. Dieser hier nicht mehr vorgenommene Schritt hätte u. E. die Abhängigkeit des Erasmus für noch manches weitere Detail seiner Hermeneutik von derjenigen der Väter unter Beweis ge-

stellt. – Ein 28-seitiges Literaturverzeichnis zusammen mit einem Stellenregister, das nicht nur Erasmus, sondern auch dessen Quellen, darunter die Kirchenväter und die Hl. Schrift, erfaßt, erhöhen den Wert dieser trefflichen Untersuchung.

H. J. Sieben S. J.

Prien, Hans-Jürgen, *Luthers Wirtschaftsethik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 268 S.

Die Textgrundlage dieses Buchs, dessen Autor Kirchenhistoriker ist, besteht vor allem in Luthers beiden Sermonen zum Wucher von 1519/20, in seinen Schriften „Von Kaufshandlung und Wucher" (1524) und „An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung" (1539/1540) sowie in seinen Briefen mit wirtschaftsethischer Thematik. Der Autor will zunächst den sozioökonomischen Kontext der wichtigsten Stellungnahmen des Reformators darstellen, sodann deren theologische Begründung prüfen, die wesentlich auf einem Rekurs auf die Bergpredigt beruhe. Dabei werden Luther auch Auffassungen zugeschrieben wie: Der Glaube wächst durch gute Werke am Nächsten. Es sei aber zu fragen, ob etwa trotz der reformatorischen Absicht „naturrechtliche Vorbedingungen für das Verständnis des göttlichen Ordnungswillens erhalten blieben" (und die dazugehörige Fußnote lautet: „Dies hat der niederländische Ethiker Hendrik van Oyen grundsätzlich für die Reformatoren behauptet – vgl. Art. ‚Ethik' 1958, Sp. 713.") (27 f.). Ungefähr so ist das ganze Buch als eine Aneinanderreihung von Zitaten aller möglichen Lutherinterpreten geschrieben. Wenn Luther trotz seiner Geldnöte die ihm von Kurfürst Friedrich dem Großmütigen angebotenen vier Kuxen (Bergwerksanteile) als Unrechtsgut mit dem Hinweis ablehnt, der Teufel gebe vor, alle Bodenschätze gehörten ihm, so zeige dies, daß „Luther durch seinen Vater der Aberglaube der damaligen Bergleute bekannt war, die sich im Dunkeln der Schächte ‚dem finsteren Treiben der Höllenmächte, der Geister, Dämonen und Kobolde' ausgesetzt glaubten." (54). „Le Goff weist auf die Parallelität der Ausbreitung des Vorkapitalismus und der Durchsetzung der Vorstellung des Fegfeuers im 13. Jh. hin. Der Wucherer konnte den Eingang ins Paradies nicht erhoffen, aber nun über den Umweg des purgatorium doch noch dahin gelangen" (60). In bezug auf die seit dem 18. Jh. so genannte Goldene Regel, auf die sich Luther häufig beruft, habe Heckel herausgestellt, daß erst die korrumpierte Natur einer solchen Weisung bedarf: Christus legt die Goldene Regel geistlich aus, paßt sie an den Zustand des unter die Herrschaft des Egoismus gefallenen Menschen an (94). In der Goldenen Regel werde „das Ego zum Maßstab des Verhaltens [...] (Ihr ... ihnen)" (93). Bereits Jesu Auslegung mache also „die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe" (94). Später wird die Goldene Regel als der kleinste gemeinsame Nenner der Zielsetzung des weltlichen und des geistlichen Regiments gedeutet (209). In Wirklichkeit wird in der Goldenen Regel natürlich nicht die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe, als dürfte jemand, der gegenüber sich selber hart ist, es auch anderen gegenüber sein, sondern es geht gerade umgekehrt um die Fähigkeit des Menschen, sich selbst in die Situation eines anderen hineinzuversetzen. – Richtig ist, daß Luther die Gefahren der Kapitalakkumulation und Monopolbildung erkannte. Er bejahte die Funktion des Geldes als Zirkulationsmittel, bekämpfte aber die Verselbständigung des Geldes zum Kapital (139). Eher unzutreffend ist, es sei „eine wesentliche Schwachstelle in Luthers Argumentation, daß er nicht eindeutig zwischen karitativen und kaufmännisch bankmäßigen Leihen bzw. Konsum- und Produktionskrediten unterscheidet und daß er auch dort, wo er ansatzweise den produktiven Kredit begreift, beim rein naturalwirtschaftlichen Denken stehenbleibt" (216). Denn auch beim angeblich produktiven Kredit besteht der wirkliche (und höchst problematische) Vorgang vermutlich darin, daß der Geldbesitzer den dem Geld inhärenten Liquiditätsvorteil, der nicht durch seine, sondern durch eine öffentliche Leistung zustande kommt, für eigene Rechnung vermieten kann; es wäre besser, er hätte für liquides Geld eine Bereitstellungsgebühr zu zahlen, von der er nur bei Ausleihen des Geldes befreit würde. Denn dann würde sein Geld nicht mehr ohne seine eigene Leistung „von alleine" wachsen.

Um sich über Luthers Wirtschaftsethik Klarheit zu verschaffen, wendet man sich

weiterhin noch immer am besten Luthers eigenen Texten zu. Eine Zitatensammlung aus Lutherinterpreten der verschiedensten Couleur, die untereinander kaum zusammenpassen, ist dazu wenig hilfreich. P. Knauer S. J.

Körner, Reinhard, *Mystik – Quell der Vernunft.* Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz (Erfurter Theologische Studien 60). Leipzig: St. Benno-Verlag 1990. XVI/179 S.

Der Verfasser dieser unter Leitung von Prof. Feiereis in Erfurt erarbeiteten Dissertation hat sich zum Ziel gesetzt, das Verhältnis von Rationalität und Mystik bei Johannes vom Kreuz zu untersuchen, angesichts der heutigen Mystik-Diskussion ein sehr aktuelles Thema. Zu Beginn steht die Klärung der Begriffe „Mystik" und „Vernunft". Vor allem der Begriff „Mystik" wird ja heute sehr uneinheitlich gebraucht. Bei Johannes vom Kreuz kommt das Substantiv „Mystik" noch nicht vor (es ist eine Schöpfung des 17. Jh.), wohl aber als Adjektiv „místico", das bei ihm immer im Zusammenhang mit der „contemplatio infusa" steht. Mystik bezeichnet bei ihm weder einen außergewöhnlichen Weg zur Heiligkeit und auch nicht nur einen besonders hohen Intensitätsgrad von kontemplativer Erfahrung, sondern meint die „Innenseite" der Nachfolge Christi überhaupt. „Mystik ist der gnadenhaft ermöglichte und von jedem Menschen mitlebbare und miterlebbare Weg der Vereinigung mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe, der in Einheit von göttlicher und menschlicher Aktivität sich vollziehende Weg der ‚Umformung in Gott hinein' und der ‚Angleichung an den Geliebten' im Sein und im Handeln" (168). Dieses Mystikverständnis macht es möglich und nötig, nach der Bedeutung menschlicher Rationalität nicht nur in den mystischen Höhen zu fragen, sondern auf dem ganzen Weg des Menschen auf sein letztes Ziel, die Teilhabe am Leben der Dreifaltigkeit hin. „Die Arbeit möchte zeigen, daß der christliche Weg der Mystik nach seinem authentischen und autorisierten Lehrer Johannes vom Kreuz ein Weg der Vernunft ist – daß der Mensch also auch mit und in der mystischen Erfahrung ein ens rationale bleibt, ja daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit gerade durch die Mystik und in der Mystik zur Vollendung findet." (21)

Der *erste* Hauptteil („Der sanjuanische Weg der Vereinigung mit Gott – ein Weg der Vernunft", 23–97) stellt die Bedeutung des rationalen Elementes auf dem Weg der Vereinigung mit Gott im Grundsätzlichen dar. Ein Blick auf die Persönlichkeit des Heiligen, der seine mystologisch-theologischen Aussagen wesentlich aus der eigenen Erfahrung herleitet, zeigt, daß Rationalität und Mystik in der Person des Johannes vom Kreuz einander bedingen, befruchten und vervollkommnen. Die oft mißverstandene Aszese des Heiligen ist nichts anderes als ein Ringen um die Freiheit des Geistes, in der Überzeugung, daß die menschliche Vernunft das Strebevermögen leiten muß, wenn sie nicht von diesem in die Irre geführt werden will (Kap. 1). Die hohe Bedeutung des aktiven Tätigseins der intellektualen und rationalen Erkenntniskraft auf dem Weg der Umwandlung und Angleichung des Menschen wird deutlich bei einem Blick auf das Gesamtkonzept der sanjuanischen Lehre von Bestimmung, Weg und Ziel des menschlichen Lebens (Kap. 2). Eine detailliertere Untersuchung von Aufbau und Funktion des Erkenntnisvermögens zeigt, wie sehr sich der Heilige durch eine bewußte Synthese von augustinischer und thomasischer Tradition darum bemühte, das gnadenhaft-mystische und das natürlich-rationale Moment des geistlichen Lebens in Einheit zu sehen (Kap. 3). Diese Einheit wird deutlich im Verhältnis von Reflexion und Meditation als den beiden Grundweisen rationalen Tätigseins einerseits und Kontemplation als dem von Gott her gewirkten mystischen Geschehen andererseits (Kap. 4). – Der *zweite* Teil („Die Erkenntnisweisen des Mystikers – Wirkungsbereiche der ratio", 99–167) weist nach, wie sowohl die rationale Rezeption der Glaubenslehre (Kap. 1) als auch die natürliche Gotteserkenntnis (Kap. 2) auf dem Weg des Mystikers nicht überflüssig werden, sondern eine notwendige Funktion gegenüber der in der contemplatio infusa erfahrenen mystischen Erkenntnis behalten. Die „übernatürlichen Wahrnehmungen" (Visionen, Auditionen usw.) werden von Johannes vom Kreuz zwar stark gegenüber der wesentlicheren mystischen Erfahrung relativiert, aber sie bleiben auch bei ihm ein ernstzunehmendes Phänomen des geistlichen Lebens. Gerade hier ist der My-

stiker auf das rationale, die Geister vom Heiligen Geist unterscheidende Bemühen angewiesen (Kap. 3). Den Höhepunkt der Untersuchung bildet die Frage nach der Funktion des menschlichen Erkenntnisvermögens in bezug auf die mystische Erfahrung selbst (Kap. 4). Die ratio erkennt die Grenzen der natürlichen Wege und des damit gewonnenen Wissens von Gott und seinen Geheimnissen, und postuliert das Eingehen in das „Dunkel des Nichtwissens". Die mystische Erkenntnis, die zwar alle Begrifflichkeit und Faßbarkeit übersteigt, vollzieht sich nach Johannes vom Kreuz dennoch innerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens und bleibt auf das Zusammenwirken von ratio und intellectus angewiesen. Ein letzter Abschnitt behandelt die Aussagen des Heiligen bezüglich der Anschauung Gottes in der Ewigkeit und das Verhältnis von vollendeter Gottesliebe und vollendeter Gotteserkenntnis (Kap. 5).

Johannes vom Kreuz vermochte persönlich das wissenschaftliche Leben und das kontemplativ-mystische Leben ineinander zu integrieren. Mystik ist für ihn in dreifacher Hinsicht „Quell" der Vernunft: die mystische Erfahrung ist Gegenstand der Reflexion; das kontemplative Leben fördert und vervollkommnet die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu rationalem Tätigsein; die Mystik bedarf der Vernunft, um sich überhaupt als christliche Mystik bewußt zu werden und entfalten zu können (2). Die vorliegende Arbeit vermittelt viele wichtige Einsichten in Leben und Lehre des Johannes vom Kreuz, zu dessen vierhundertstem Todestag 1991 sie rechtzeitig herauskam. Andererseits leistet das Buch auch einen wichtigen und klärenden Beitrag zur heutigen Mystik-Diskussion. Der Leser kann hier Anregungen und Hilfen finden sowohl für das eigene geistliche Leben als auch für eine Geistliche Theologie.

G. Switek S. J.

Pascal, Blaise, *Pensées.* Edition établie d'après la Copie de référence de Gilberte Pascal (Classiques Garnier). Hrsg. *Philippe Sellier.* Paris: Bordas 1991. 657 S.

Die Classiques Garnier haben mit der gelben „Schulausgabe" der *Pensées* jahrzehntelang den „Normaltext" nach Brunschvicg geliefert, – auch noch als die Pascal-Philologie durch die Arbeiten von Tourneur, Lafuma und anderen schon weiter fortgeschritten war. Die von Louis Cognet erarbeitete *Provinciales*-Ausgabe in der gleichen Reihe, die auch der deutschen Übersetzung zugrundeliegt (vgl. ThPh 67, 1992, 602–605) war dagegen bis heute die Spitzenedition, und es ist begrüßenswert, daß sie ebenfalls bei Bordas mit G. Feyrreyrolles als zweitem Herausgeber im wesentlichen unverändert 1992 wiederveröffentlicht wurde.

Bei den *Pensées* hat man dagegen durch *Philippe Sellier* in der Reihe der Classiques Garnier eine vollständige Neuausgabe vorgelegt. Die Aussage relativiert sich höchstens insofern, als Sellier bereits 1976 im Verlag Mercure de France eine „Nouvelle édition établie pour la première fois d'après la copie de référence de Gilberte Pascal" vorgelegt hat. Doch sind beide Ausgaben nicht schlicht identisch, obwohl die grundlegenden Editionsprinzipien schon damals erarbeitet wurden und die Numerierung – Crux für alle Pascal-Freunde – fast übereinstimmt: Die Ausgabe hat 813 statt vormals 814 Nummern: 802 der alten Ausgabe = Laf. 967 (bzw. 1951: 970), Br. 896 fehlt jetzt, was m. W. leider nicht erläutert und nur durch eine etwas mühsame Sichtung aufzuklären ist; der Text findet sich nämlich nochmals unter Sel. 599, wo allerdings wiederum in der Konkordanz kein Verweis auf Lafuma und Brunschvicg gegeben ist. (Daß noch etwas mehr an philologischer Problematik dahintersteckt, zeigt die Anmerkung Selliers S. 415.) Im übrigen sind auch einige andere Kleinigkeiten bei der beigegebenen Konkordanz der Ausgaben noch zu verbessern: So ist das anscheinend fehlende Fragment Laf. 699 mit 698 in Sel. 577 enthalten. Durch die im Prinzip meist gleiche Reihenfolge der Texte bei Lafuma sind derartige Auslassungen aber leicht zu ergänzen. – Beide Ausgaben Selliers beruhen auf der Anordnung der sogenannten zweiten Kopie des Autographs in der *Bibliothèque nationale.* Kurz zur Rekapitulation: Seit der Edition Louis Lafumas hat sich die Meinung befestigt, daß wir in zwei in der *Bibliothèque nationale* aufbewahrten zeitgenössischen Kopien im großen und ganzen den Zustand des Pascal-Nachlasses hinsichtlich der Fragmente für eine Apologie vor uns haben, wie ihn die Erben vorfanden. Lafuma hatte seine Ausgabe auf die Anordnung der sog. ersten Kopie gestützt, die die

einzelnen Kapitel gewissermaßen heftweise abgeschrieben hat, so daß mit ihnen einzeln gearbeitet werden konnte, und wie Eintragungen Arnaulds, Nicoles u. a. zeigen, auch gearbeitet wurde. Demgegenüber ist die zweite Kopie nicht lagenweise, sondern ohne Unterbrechung geschrieben; nachträgliche Eintragungen sind nur als Berichtigungen zu deuten. Sellier geht davon aus, daß sie an den Punkten, wo sie von der ersten Kopie abweicht, dementsprechend die ursprüngliche Reihenfolge wiedergibt (interessanterweise hat auch Lafuma entgegen seinen Editionsprinzipien diese Ansicht geteilt). Für den „klassifizierten" Hauptteil der *Pensées* ist das fast bedeutungslos, abgesehen von der vorgeschalteten Materialsammlung („liasse-table de 1658"). Die restlichen Serien gewinnen aber neues Profil, da sie nun auch chronologisch exakter zugeordnet werden können.

Eine wichtige Grundentscheidung des Herausgebers besteht darin, die Fragmente als solche abzugrenzen. Pascal hat bekanntlich verschiedene Einfälle auf einem Blatt notiert und seine Notizblätter (zum Teil später) zerschnitten und thematisch geordnet. Den äußersten Punkt, Gedanken Pascals zu separieren, hat F. Kaplan in seiner Ausgabe vorgenommen, indem er sozusagen die Zerteilungspraxis Pascals weiterführt. Den entgegengesetzten Standpunkt nimmt – philologisch überzeugend – Sellier ein. Ein Fragment – und somit ein eigens numerierter Text – ist für ihn a) jeder geschlossene Text, selbst wenn er mehrere Seiten lang ist; b) jeder auf einem eigenen Papierstück befindliche abgetrennte Text, so daß die Abtrennung der Fragmente im allgemeinen auf die durch Pascal durchgeführte Zerteilung zurückgeht (vgl. 81). Dadurch sind einige Folgen von Notizen, die bei Lafuma mit mehreren Nummern versehen, bei Brunschvicg u. a. gar ziemlich zerstreut sind, unter einer Nummer verzeichnet und in ihrer Zusammengehörigkeit deutlicher erkennbar. Man vgl. a) Sel. 645 = Laf. 782–791 = Br. 266, 357, 23, 776 usw. oder b) schwieriger, weil nicht im Autograph überliefert, und eindrucksvoller, weil ein zusammenhängender „Discours de la corruption" Sel. 690 = Laf. 438–450 = Br. 848, 565, 559bis, 201, 560bis, 863 usw. oder Chevalier 769, 588, 446, 420, 442, 798 usw. Die Verstreuung dieser Fragmente in Ausgaben wie denjenigen von Brunschvicg und Chevalier zeigt, daß man auf diesen nicht mehr seine Interpretationen aufbauen sollte. Im übrigen gibt es auch den umgekehrten Fall, daß ein klassisches Fragment nun mehrere Nummern erhält. Man vgl. „Roseau pensant", Laf. 200, Br. 347, Sel. 231 f. Nach der Faksimileausgabe ist der zweite Teil wohl nicht autograph überliefert; die Entscheidung beruht also auf einer Interpretation der Kopien. Etwas anders gelagert ist „Le mystère de Jésus", bei Lafuma ein einheitlicher Text unter Nr. 919, der bei Br. 553 mit der kleinen Ergänzung 791 ausmacht, wird bei Sellier 749, 751. In einer Anmerkung erläutert Sellier, warum der Text des „Mystère" bei ihm mit den Jesus-Anrufungen endet und der Text 751, der so schöne Stellen wie das „Console toi ..." enthält, als eigene Notiz gewertet wird. Auch hier liegt eine Beurteilung der Arbeit des Kopisten zugrunde. Nicht numeriert sind die als Überschrift der Fragmentenbündel klassifizierten Fragmente (z. B. Laf. 167, 245), wohl aber die vorangestellte „Table" der Überschriften.

Seit Selliers erster Edition ist die Pascal-Philologie durch Pol Ernst anscheinend in der Bestimmung der Fragmente hinsichtlich zusammengehöriger Entstehung noch einen Schritt weitergekommen, u. a. durch Wasserzeichen-Untersuchungen und quasi Puzzle-Beobachtungen an den Formen der Papierschnipsel des Autographs. Aus dieser – bis dato noch unveröffentlichten und hier vorangezeigten Quelle – hat Sellier schöpfen können und bietet auch einige symptomatische fotografische Belege (Pol Ernst, Géologie et stratigraphie des Pensées, Oxford 1993[?]). Ein Vergleich des Inhaltsverzeichnisses beider Sellier-Ausgaben zeigt Differenzierungen in der Chronologie, die wohl auf die Forschungen von Pol Ernst zurückgehen. Auch hinsichtlich der dokumentarischen und inhaltlichen Informationen bietet die Neuausgabe mehr: Das Leben Pascals von seiner Schwester Gilberte ist – mit Editionsbericht – abgedruckt, die Einleitung enthält eine intensive thematische Einführung in die Apologie bzw. die *Pensées* (kleine Korrektur: S. 80 muß es „Unzeitgemäße" heißen). Selbstverständlich ist auch eine Auswahlbibliographie vorhanden (S. 90 ist dort der Haupttitel des Buches von L. Thirouin ausgefallen: Le hasard et les règles). Soweit die philologischen Vorzüge der Neuausgabe. Gegenüber der spartanischer ausgestatteten Ausgabe von 1976

hat die Garnier-Edition auch buchtechnisch Vorzüge, vom besseren Papier bis zur Fadenheftung. So ist zu hoffen, daß sie in dieser Form die verdiente Beachtung findet. – Die Pascal-Philologie wartet zur Zeit auf die *Pensées*-Ausgabe in der *Édition du Centenaire* bei Desclée de Brouwer durch Jean Mesnard, die – vor dreißig Jahren begonnen – nach langer Pause in den letzten beiden Jahren zügig weitergeführt worden und nun bei Band 4 angekommen ist: Die *Provenciales* und eben die *Pensées* stehen noch aus. Es ist anzunehmen, daß diese – nach den Vorarbeiten zu urteilen nach ähnlichen Prinzipien gestaltete – Ausgabe den Maßstab setzen wird. Sellier dürfte aber schon vorab die praktische Handausgabe bieten, die auch nach Erscheinen von Mesnards Ausgabe ihren Wert behalten wird. Nimmt man die besonders hinsichtlich der Quellen Pascals überreich dokumentierte zweibändige Taschenbuch-Ausgabe Michel Le Guerns hinzu (nach der 1. Kopie, Reihe Folio bei Gallimard) und nach wie vor die in verschiedenen Drucken angebotene epochemachende Ausgabe Lafumas (besonders die preisgünstigen *Œuvres complètes* bei den Édition du Seuil, die allerdings praktisch keinerlei Kommentierung bieten), so hat man die derzeit wesentlichen Editionen des Urtextes beieinander. (Der interessante Versuch Francis Kaplans, nach internen Kriterien der Fragmente in das Ingenium Pascals einzudringen, kann nicht als geglückt gelten, vgl. ThPh 60, 1985, 445–450. Ähnliches wird zu E. Martineaus neuester Ausgabe zu zeigen sein).

Die Situation bei den deutschen Übersetzungen ist schlechter. Sieht man von den philologisch nicht mehr akzeptablen Ausgaben nach L. Brunschvicg (E. Wasmuth), F. Strowski (W. Rüttenauer) und J. Chevalier (H. U. von Balthasar) und der nur noch historisch interessanten Bossut-Ausgabe (H. Hesse, vgl. ThPh 60, 1985, 101–102) ab, so bleibt nur U. Kunzmanns Übersetzung der Lafuma-Version in der Leipziger Reclam-Sammlung, die jetzt nach der „Wende" in besserer Ausstattung (Papier!), aber leider ohne die wirklich notwendigen Register und Konkordanzen vorliegt. Über die sprachlichen Vorzüge der anderen Übersetzungen ist damit keineswegs abschätzig geurteilt. Die endlose Geschichte der *Pensées*-Ausgaben geht jedenfalls weiter. Die der Übersetzungen hoffentlich auch.

A. Raffelt

Hürten, Heinz, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945.* Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1992. 700 S.

Nach der deutschen Wiedervereinigung und der neuen Aktualität ganz anderer Themen der Nachkriegszeit (nicht zuletzt des bisher, abgesehen von der Monographie von Knauft von 1980, praktisch unbearbeiteten Themas „Kirche und DDR") hat das drei Jahrzehnte hindurch im Vordergrund stehende Thema „(Katholische) Kirche und Drittes Reich" viel an vordergründiger Aktualität verloren. Aber auch und gerade wenn sich die kirchenhistorische Forschung künftig viel mehr der Zeit nach 1945 zuwenden wird, darf man es begrüßen, daß nun für die Zeit vorher eine ausführliche und, wie der Rez. meint, abgeschlossene Darstellung vorliegt, die kaum ein Desiderat unerfüllt läßt. Denn eine solche Darstellung ist notwendige Grundlage, um auch den Weg der deutschen Katholiken nachher zu verstehen.

Tatsächlich bietet H. eine solche zusammenfassende Darstellung, die seit langem erwünscht war, jedoch nur auf der Grundlage unzähliger Einzelmonographien möglich sein konnte. Sein Buch behandelt zwar beileibe nicht nur das Thema „Katholizismus und Drittes Reich". Es umfaßt zeitlich auch die Weimarer Republik, und zwar bewußt nicht nur als Vorgeschichte des Nationalsozialismus, weil letztere, wie der Verf. in der Einführung erklärt, den Blickwinkel verengt, die Perspektive verzerrt und „den Ausschluß möglicher Einsichten (bedingte)" (8). Aber beide Epochen gehören zusammen, weil es eine Generation ist und grundlegende Kontinuitäten sich durchziehen. Nichtsdestoweniger ist unübersehbar, daß der Schwerpunkt eindeutig auf der Zeit 1933–1945 liegt: von den 558 Seiten des Textes nehmen sie 68% (178–558) ein. Dies liegt an der Fülle der Vorarbeiten, aber auch an der Dichte der Fragen und Kontroverspunkte, die oft ein sehr intensives Eingehen erfordern. Der Verf. betont, daß sich seine Darstellung nur teilweise mit der Kirchengeschichte deckt: sie will das Handeln der deutschen Katholiken in ihrer politischen und sozialen Welt darstellen (7). Anderseits finden

auch religiös-geistige Prozesse, wie insbesondere die liturgische Bewegung und ihr neues Kirchenbild, insofern eine angemessene Berücksichtigung, als sie sich auch im Verhältnis zur Gesellschaft auswirken (48, 131–36); die literarische, auch theologische Produktion, von Romano Guardini über Wittig bis Reinhold Schneider, ist immer sehr ausführlich behandelt. So ist es sehr wenig, was zu einer vollständigen deutschen Kirchengeschichte dieser Zeit fehlt. Man könnte im Grunde nur die Kontroverse um die liturgische Bewegung um Dörner, Kassiepe und die 17 Punkte Gröbers nennen, eine tatsächlich rein „innertheologische", weitgehend hinter verschlossenen Türen ausgetragene und sich kaum im Verhältnis zur „Welt" auswirkende Auseinandersetzung, die daher aus dem Raster H.s herausfällt. – Voll zustimmen kann man dem Verf. auch in dem Verzicht auf eine „ökumenische" Darstellung unter Einbeziehung des evangelischen Kirchenvolkes (8). Eine solche würde nicht nur den Umfang auf das Doppelte wachsen lassen. Vielmehr wird auch sachlich in der Darstellung auf Schritt und Tritt deutlich, daß insbesondere für die Antwort auf die NS-Herausforderung die Situation so disparat ist, daß ein Versuch à la Scholder, beide Kirchen mehr von ihrer parallelen Situation her zu sehen, die Wirklichkeit verzerrt. – Die Darstellung ist ungewöhnlich breit und ausführlich. Zitationen aus Aufsätzen, Broschüren, Briefen und Reden, für die NS-Zeit nicht zuletzt aus der vom Verf. speziell erforschten katholischen Exil-Literatur, werden ausgiebig und unverkürzt geboten. Verleiht dies auch dem Text eine gewisse Schwerfälligkeit, so begrüßt man es doch insofern, als all das bereitgestellt wird, was zu einer eigenen Urteilsbildung erforderlich ist, und die vollständige Zitation insbesondere dort, wo sonst meist nur sehr verkürzt zitiert wird, wie z. B. bei den Zitaten Faulhabers und Adenauers auf dem Münchener Katholikentag 1920 (60 f.), wohltuend ist. Für die NS-Zeit bietet das Buch schließlich eine Fundgrube unzähliger interessanter Einzelbeispiele. – Außer auf die fast lückenlos herangezogene Literatur und die publizierten Quelleneditionen stützt sich die Darstellung auf einige eigene Quellenfunde. Dies sind außer dem Nachlaß Bertrams vor allem für die NS-Zeit die jetzt erst zugänglichen Akten des Reichskirchenministeriums in Potsdam: sie ermöglichen zusätzliche Einblicke in die NS-Kirchenpolitik und bieten mehr als einmal eine willkommene Ergänzung des bisher Bekannten. Mit überzeugenden Argumenten kritisch setzt sich H. immer wieder insbesondere mit Scholder auseinander. Dies gilt für das Jahr 1933, wo H., z. T. an Repgen und andere Autoren anschließend, z. T. auch mit neuen Argumenten, die Junktim-Thesen Sch.s, betreffend Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz, Bischöfliche Erklärung vom 28. 3. und Reichskonkordat, zurückweist (187–91, 233). Es gilt aber auch für die Bedeutung des CIC von 1917 für Kirchenpolitik und Konkordate der Weimarer Zeit, der, zumal er kaum neue Rechtsnormen setzte, keinen solchen Einschnitt bildete, wie dies Sch. annimmt (40 f.).

Wichtige Linien, die schon für die Weimarer Zeit deutlich werden, ohne die jedoch auch die katholischen Verhaltensweisen der NS-Zeit nicht zu verstehen sind, sind vor allem folgende: Politisch wie geistig ist die schon in der späten Kaiserzeit ausgebildete Tendenz dominierend, aus der Isolierung herauszutreten und sich voll in das Leben der Nation zu integrieren. Aber dieses Bemühen stößt immer wieder an Grenzen und Sperren. Dies zeigte sich bei der Ernüchterung nach dem selbstbewußten Optimismus der Gestaltung der neuen Welt aus dem „Katholischen" (66–68) ebenso wie bei der Reichspräsidentenwahl von 1925 (88 f.), der keineswegs erreichten Parität in höheren Berufen (vgl. die Statistiken 98–101) und der Erfahrung Sonnenscheins, der die Reichshauptstadt als eine Welt erfuhr, „in der der Katholik einsam war" (144 f.). Eine weitere wichtige Linie ist die Infragestellung der bisherigen Formen politisch-gesellschaftlicher Präsenz des deutschen Katholizismus (Zentrum, Vereinskatholizismus) durch ein neues Lebensgefühl und Kirchenbild aus Jugendbewegung und liturgischer Bewegung (111–15, 131–36). – Die Machtergreifung des Nationalsozialismus bedeutete nun, daß genau das in Frage gestellt wurde, wonach der deutsche Katholizismus seit dem Ende des Kulturkampfes gestrebt und was er wenigstens partiell erreicht hatte: die Integration in die Nation und die gleichberechtigte Teilhabe an ihrem Leben (315). Von hier aus sind nun auch Reaktionsweisen, Hoffnungen und Befürchtungen gegenüber dem NS zu verstehen. Auf der einen Seite weist H. nach, daß bis zur Machtergreifung die Anti-Haltung gegenüber dem NS im deutschen Katholizismus so gut wie ungebrochen

ist. Eine wertvolle Einzelbeobachtung ist hier auch die Feststellung: Wenn die Bischöfe seit 1930 speziell die NS-„Kulturpolitik" verwerfen, dann hat dies nicht den Sinn, den Böckenförde und Scholder damit verbinden: Beschränkung auf das „bonum particulare" von Schule und Kirchenpolitik, also „Kulturpolitik" im heute gebräuchlichen Sinn. „Kulturpolitik" meint vielmehr, wie aus den Quellen gezeigt wird, geistige Lebensorientierung (164). Der Verweis auf sie bedeutet daher auch nicht Andeutung einer Kompromißmöglichkeit oder der Möglichkeit einer Wende. Die in sich sehr verschiedenen Brückenbauversuche, Hoffnungen und Illusionen im Jahr nach der Machtergreifung sind, wie der Verf. überzeugend immer wieder aufweist, primär – in einer noch unüberschaubaren Situation – von dem genannten Integrationswillen her zu verstehen, welcher, wie Dempf schon 1934 erkannte (324), die Hauptschwäche des deutschen Katholizismus ausmachte. In der Vorstellung einer irreversiblen Epochenscheide befangen (226f.) wollte man um keinen Preis mehr ins Ghetto der Kulturkampf-Isolierung zurück. Von „Kapitulation" kann keine Rede sein, zumal selbst bei den anpassungsfreudigsten „Reichstheologen" jene Grenzen immer gewahrt blieben, die im Protestantismus durch die „Deutschen Christen" überschritten und durch die „Bekennende Kirche" erst wieder gezogen werden mußten (227f.). Gerade für den immer wieder als Musterbeispiel von „Anpassung" zitierten bischöflichen Hirtenbrief vom 3. Juni 1933 sind die Feststellungen wertvoll, daß er „keine Kampfansage", aber „auch keine Kapitulationsurkunde" war. „Er suchte nach der Möglichkeit, die für unaufhaltsam angesehene nationalsozialistische Revolution bejahen zu können, und fand sie in den Bedingungen ihrer Begrenzung. Aber eine solche Balance zwischen Bejahung und Begrenzung war nur möglich unter der hier stillschweigend gemachten Voraussetzung, daß die Realität des Frühjahres 1933 Etablierung eines autoritären Staates, und nicht eines totalitären Systems, bedeutete" (208). – Letzteres war in der Tat das Neue, zunächst nicht oder nur unzureichend Erfaßte, welches ganz neue Fragen an die Kirche und ihre Rolle stellte. Von da aus stellt sich die Entwicklung vor allem als ein grundlegender Lernprozeß dar, der auch 1945 noch nicht abgeschlossen war. Die nationalsozialistische Verdrängung des Katholizismus aus der Gesellschaft führte einerseits zu einer „Verkirchlichung" des Vereinskatholizismus (276f., 353), wobei der Rückzug aus der Politik weithin auch als Chance ergriffen wurde (343f.); gerade im religiösen Kernbereich erwies sich der Katholizismus aber als uneinnehmbare Festung: Kirchenbindung und religiöse Praxis blieben konstant (327–29). Das spezifisch Neue des totalitären Systems und seiner ganz anderen Herausforderung an Kirche und Christentum wurde jedoch erst langsam und ungleichzeitig erfaßt.

Auch kein neuralgisches oder peinliches Thema bleibt unberührt oder nur oberflächlich dargestellt. Im Bewußtsein, als „Profanhistoriker" von letzten theologischen Wertungen Abstand nehmen zu müssen, hält sich H. im Urteil wohltuend zurück, stellt jedoch ohne einseitige Selektion die Fakten und Zusammenhänge in aller wünschenswerten Ausführlichkeit dar. Dies gilt einmal für die Haltung zur Judenverfolgung (195–98 zum Boykott 1933, 425–40 „Die Juden und die Christen" zum Novemberpogrom 1938, 501–22 „Der Mord an den Juden"). Die grundsätzlich eindeutige Verurteilung des Rassismus durch Rom und sonstige katholische Stimmen (426f.) wird ebenso deutlich wie die Tatsache, daß im Konfliktsfall in der Prioritätenliste für die Mehrheit des Episkopats andere Anliegen vorrangig waren (437f.) und über alle Effizienz-Erwägungen möglicher Hilfe hinaus ein Wächteramt der Kirche über die moralische Grundordnung der Gesellschaft insbesondere von Bertram nicht gesehen wurde (515f.). – Auch die Problematik des Zweiten Weltkrieges wird relativ ausführlich behandelt (460–69). Im Kontrast zur übereifrigen Begeisterung des Nuntius Orsenigo für die deutschen Siege steht eine, wie gerade aus seiner Kritik ersichtlich wird, reserviertere bis kriegsfeindlichere Haltung eines Großteils des Klerus, auch im Vergleich zum Episkopat (462f.). Für die Mehrzahl der Katholiken und auch Priester gilt jedoch: Krieg war Schicksal. „Die Bewährung der Christen im Kriege, die bis zum Opfertod reichte, bezog sich nicht auf eine individuelle oder gemeinsame Verantwortung für das politische Geschehen, sie war ‚Standhalten gegenüber dem Unausweichbaren, Schicksalhaften'" (464), was nicht zuletzt für die Schrift Alfred Delps „Der Krieg als geistige

Leistung" gilt (ebd. f.). Zu den vom Verf. genannten Gründen, daß Teilnahme an einem (durchaus von nicht so wenigen Katholiken als solchem erkannten) Angriffskrieg relativ selten zu einem moralischen Problem wurde, wäre hier freilich noch eine Ergänzung anzubringen. Außer den speziellen historischen Hintergründen des deutschen Katholizismus ist hier der klassische „Obrigkeitsvorbehalt" der neuzeitlichen kirchlichen Morallehre zu nennen, welcher besagte: Der einfache Soldat kann die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit eines Krieges sowieso nicht beurteilen; er muß sich im Zweifel einfach auf das Urteil der legitimen staatlichen Obrigkeit verlassen! Praktisch neutralisierte der „Obrigkeitsvorbehalt" die kritischen Momente der kirchlichen Lehre vom „bellum iustum" und ließ in der Praxis kaum einen Fall zu, daß aus der „Ungerechtigkeit" eines Krieges konkrete Konsequenzen der Verweigerung gezogen werden konnten. – Einen interessanten Beitrag steuern die von H. herangezogenen Potsdamer Akten zum Problem des „Burgfriedens" nach Beginn des Krieges bei. Tatsächlich gab es einen solchen Erlaß Hitlers, der allen Reichsministern mitgeteilt wurde, und zwar im Zusammenhang einer negativen Antwort auf die Gestapo-Erwägung eines Jesuitenverbots im konkordatsfreien Österreich. Aus Ermangelung einer zentralen Steuerung der NS-Kirchenpolitik war jedoch dieser „Burgfriedenserlaß" nicht von durchgreifender Auswirkung (470f.).

Im letzten zusammenfassenden Kapitel „Schuld und Bewährung, säkularer Trend und nationale Geschichte" (542–58) stellt sich der Verf. grundlegenden Fragen nach Versagen, Bewährung und Orientierung aus der Geschichte. Die Frage nach Versagen oder Bewährung hängt zusammen mit dem theologischen Verständnis der Aufgabe der Kirche. Letzteres vermag der Historiker nicht zu beantworten; und es stellt sich selbst historisch als im Fluß dar, wie z. B. anläßlich der Denkschrift von Kardinal Frings von August 1945 deutlich wird, die schon nicht mehr repräsentativ für Handeln und Bewußtsein großer Teile des Episkopats, zumal der Galen-Preysing-Gruppe, gegen Ende der NS-Zeit war (546f.). Dieses kirchliche Rollenbewußtsein ist ein offener und 1945 noch keineswegs abgeschlossener Prozeß. Die Aufgabe des Historikers ist hier schließlich nicht, Versagen oder Bewährung, Zuviel oder Zuwenig festzustellen, sondern die Beantwortung der Frage: In welchem Sinne haben Kirche und Katholizismus als erkennbarer gesellschaftlicher Faktor gewirkt? (549) – Wird die Frage so gestellt, läßt sich sagen: Einerseits hatte die katholische Kirche auch bei vielen Katholiken nicht so viel Integrationskraft, um resistent gegen den NS zu machen. Dies lag einmal an religiösen Defiziten, aber auch an dem hier letztlich nicht möglichen Versuch einer säuberlichen Scheidung von „Politisch" und „Religiös" und an der zu späten und langsamen Erkenntnis der spezifischen Herausforderung des Totalitarismus (549f.). Anderseits hat sie in Deutschland einen Raum des geistigen Überlebens geschaffen, der dem totalitären Zugriff widerstand. Oder, wie der Autor vorher in bezug auf die vielberedete „Widerstandsproblematik" schreibt: die Kirche war „Refugium", nicht „Aktionszentrum" mit dem Ziel der Überwindung des Regimes (532). – Schließlich stellt sich die Frage nach den übergreifenden Zusammenhängen und der übergreifenden Thematik der ganzen Generation von 1918 bis 1945. Es ist jedesmal die Haltung der säkularen Modernisierung in ihren verschiedensten Aspekten. Dabei ist der deutsche Katholizismus nicht auf „Anti-Moderne" festzulegen. Seine Haltung zur Moderne ist komplex: bildet er auf der einen Seite eine konservative Macht der Gesellschaft, die sich der Säkularisierung und Preisgabe christlicher Traditionen widersetzt, so haben wir doch auf der anderen Seite vom Volksverein und dem Ende der Kaiserzeit an bis 1933 in den verschiedensten Bereichen die antiintegralistische Tendenz „Aus dem Turm heraus" und „Auf der Höhe der Zeit" (Karl Muth). Diese Tendenz verstärkte aber gerade im Zuge der Krise der liberalen Demokratie die Faszination antiliberaler Parolen und machte gegenüber dem irreversibel an die Macht gelangten NS die Schwäche aus. Anderseits begegnete der NS dem Katholizismus nicht als Moderne, sondern als Absage an die ganze abendländische Tradition, die Christentum und Moderne einschließt; er traf Kirche und Katholiken „in ihren modernen wie in ihren traditionalen Verhaltensformen" (555). Eine ganz andere Situation war nach 1945 in der alten Bundesrepublik geschaffen. Die Minderheitssituation und damit die der Fremdheit und Einsamkeit war für den Katholizismus aufgehoben – aber dies brachte zugleich mit

dem weiter fortschreitenden Säkularisierungsprozeß die Auflösung der bisherigen Konturen der sozialen Existenz des Katholizismus mit sich.

Das Werk dürfte wohl für die Geschichte des deutschen Katholizismus in diesem Jahrhundert ein unverzichtbares Standardwerk bilden, und zwar sowohl durch die Fülle des Materials wie durch seine immer interessanten historischen Perspektiven. Nur zwei kleinere Fehler seien hier korrigiert: Wenn berichtet wird, Preußen und Baden hätten 1930 13,5 %, bzw. 14,87 % katholischer „Hochschüler", bzw. „Studenten" gehabt (99), so muß es hier nach dem Kontext offensichtlich „Hochschullehrer" heißen. Im Preußenkonkordat wurde nicht Osnabrück, sondern Paderborn zum Erzbistum erhoben (107). Kl. Schatz S. J.

Nichtweiss, Barbara, *Erik Peterson.* Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg: Herder 1992. 966 S.

Das öffentliche Echo, das ein Wissenschaftler mit seinem Werk findet oder eben nicht findet, entspricht nicht immer dessen wahrer Bedeutung. Ein Lebenswerk von erheblichem Gewicht verbindet sich mit dem Namen Erik Petersons (1890–1960). Und doch ist es bisher nur sporadisch beachtet und bearbeitet worden, auch in der Welt der Wissenschaft. Dem äußeren Umfang nach ist es eher schmal. Die bekanntesten der von Peterson veröffentlichten Texte konnten in drei Aufsatzbänden untergebracht werden (Theologische Traktate, München 1951; Marginalien zur Theologie, München 1956; Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg 1959). Über die Person Petersons und über seinen Lebensweg hatten nur diejenigen einige Kenntnisse, die sich ausdrücklich damit befaßt hatten. Aber ihre Zahl dürfte klein sein. Die Erinnerung an Peterson drohte allmählich ganz zu schwinden. Daß dies nun nicht geschehen kann, ist das Verdienst von Barbara Nichtweiß, die in ihrer außerordentlich umfangreichen Freiburger Dissertation Weg und Werk Erik Petersons umfassend untersucht und dargestellt hat.

Das Jahr 1930 markiert in Petersons Leben eine Zäsur: er konvertierte zur katholischen Kirche. Bis dahin hatte er in Deutschland gelebt und gearbeitet, dann ging er nach Rom. Die Lebenswelten und -umstände, denen er hier und dort zugehörte, unterschieden sich in vielem: die akademischen Milieus der deutschen evangelischen Theologie einerseits und der römischen katholischen Archäologie (und Theologie) andererseits. Die Verf. hat sich in der vorliegenden Arbeit auf die Bearbeitung der ersten Phase konzentriert und die zweite nur noch beiläufig am Ende dargestellt (863–875). Erstmalig hat sie den in Turin lagernden Nachlaßbestand der Vorlesungsmanuskripte, Tagebücher, Briefe und andere Texte, die mehrheitlich aus den früheren Lebensjahrzehnten Petersons stammen, verwertet. In zahllosen Fußnoten bringt sie aus diesen Texten Zitate. So erweitert sich, schon bevor der Nachlaß kritisch ediert ist, der Zugang zu dem von Peterson Gedachten und Geschriebenen erheblich. – Die Verf. hat ihre Arbeit als eine Biographie eines Mannes gestaltet, der mit Leib und Seele Theologe war. Sie beschreibt die Stationen seines Lebens und Wirkens. Sie berichtet von seinen Begegnungen und Verbindungen. Sie vollzieht seine Gedanken nach. Es ist fast unbegreiflich, wieviel an Informationen sie zusammengetragen und verarbeitet hat. Da Peterson in den Jahren vor seiner Konversion am wissenschaftlichen Gespräch seiner Zeit – in Philosophie und Theologie – lebendig teilgenommen hat, ist es nicht verwunderlich, daß die vorliegende Arbeit in der mit ihrer Thematik gegebenen Perspektive auch ein Beitrag zur Erforschung der deutschen Philosophie- und Theologiegeschichte des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts ist. Auf Persönlichkeiten, die aus anderen Zusammenhängen bekannt sind, fällt ein zusätzliches Licht, z. B. auf Karl Barth. Das Buch ist eine theologische Publikation, sofern theologische Sachfragen als Themen, die einen konkreten Theologen bewegten, behandelt werden. Biographie und Theologie sind ineinander verschränkt. Und beides erscheint rückgebunden an einen konkreten theologiegeschichtlichen Kontext. Die Verf. schreibt aus einer grundsätzlichen Bejahung der Einstellungen Petersons heraus. Dies wird zwar nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht, wird aber aus der Art und Weise der Darstellung spürbar. Im Schlußteil (876–880) hält sie allerdings fest, worin sie die Bedeutung Petersons für die Theologie unserer Zeit sieht: 1. Peterson hat mit der historischen Erkenntnis, daß der

Glaube der frühen Kirche eschatologisch-apokalyptisch bestimmt war, theologisch ernst gemacht. Er hat die Zeit der Kirche als Entscheidungs- und als Endzeit zu verstehen gelehrt. 2. Peterson hat auf die politische Relevanz von Glaube und Kirche aufmerksam gemacht. Er war an dem spezifischen Öffentlichkeitscharakter der Kirche interessiert. 3. Peterson hat die heilsgeschichtliche Bestimmung der Kirche, daß sie Kirche aus Juden und Heiden ist, als ihre bleibend gültige Kennzeichnung beschrieben. Im übrigen hat Peterson ausdrücklich und tatsächlich dargetan, daß der Theologie aus ihrer Bindung an das Dogma und den Glauben der Kirche eine eigene Fruchtbarkeit zuwächst. – Die Verf. hat ihre Ausführungen in insgesamt 13 Teilen vorgelegt. Der 1. Teil bietet einführende Darlegungen zur Thematik und zur Methodik der Arbeit (1–25). Im 2. Teil beschreibt sie die „Wege zu Glaube und Theologie: Jugend und Studium Petersons" (26–57). Im 3. Teil geht es um die frühe lebensmäßige Einbindung Petersons in die pietistische Welt: „Ein glühendes Mitglied der Gemeinschaftsbewegung: Nachfolge im Geiste des Pietismus" (58–98). Die vielschichtige Beziehung Petersons zum Denken und zum Lebensweg Kierkegaards und eine Auseinandersetzung mit diesbezüglichen Ausführungen Frithard Scholz' ist Inhalt des 4. Teiles „Zwischen Kierkegaard und der katholischen Kirche: Probleme der christlichen Existenz" (99–201). Im 5. Teil beschreibt N. Peterson in seiner Rolle als theologischer Lehrer – „Zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft: Konflikte des theologischen Lehrers" (202–260). In seiner frühen wissenschaftlichen Arbeit ging Peterson religionsgeschichtlich vor. Davon zeugen seine Dissertation und seine Habilitationsschrift sowie seine Mitarbeit an der Erforschung des Mandäismus. Im 6. Teil geht es um diese Themen – „Das Urchristentum im Spannungsfeld der Religionsgeschichte" (261–339). Neue Impulse für das wissenschaftliche Forschen, die dann auch lebensmäßig wichtig wurden, weil sie zur Konversion motivierten, gingen von der phänomenologischen Bewegung aus. Dieser Thematik widmet sich die Verf. im 7. Teil: „Die Kunst des Sehens: Phänomenologische Elemente in der Theologie" (340–382). Fragen der persönlichen und der kirchlichen Spiritualität wurden von Peterson unter Rückgriff auf patristische und mystische Traditionen thematisiert. Der 8. Teil der vorliegenden Arbeit vermittelt davon einen Eindruck – „Mystik, Engel und Liturgie – Das ‚Buch von den Engeln'" (383–456). Im 9. Teil erinnert N. an die Auseinandersetzung Petersons mit dem Historismus in der Theologie. Sie tut es unter der Überschrift „Geschichte und Eschatologie" (457–498). Von besonderer Bedeutung war für Peterson die Beziehung zu Karl Barth. Der 10. Teil der vorliegenden Arbeit, der fast den Umfang einer eigenen Monographie hat, zeichnet sie in allen Details nach – „Was ist Theologie? Begegnungen mit Karl Barth" (499–721). Zur Vorgeschichte der berühmt gewordenen Schrift „Monotheismus als politisches Problem" gehört u. a. Petersons Auseinandersetzung mit Carl Schmitt. Aber auch grundsätzliche Erwägungen führten zu Petersons Thesen. Dies alles kommt zur Sprache im 11. Teil „Zur politischen Dimension der Theologie" (722–830). Bevor die Verf. im 13. Teil – „Schluß" (876–880) nach der bleibenden Bedeutung Petersons frägt (s. o.), lenkt sie im 12. Teil noch die Aufmerksamkeit auf Petersons Übertritt zur katholischen Kirche und die Nachgeschichte, die dieser Schritt haben sollte – „Erik Petersons Konversion und sein Leben als Katholik" (831–875). Insgesamt 25 Exkurse zu Einzelfragen sind in die Kapitel eingefügt. – Mehrere Anhänge sind dem Buch beigegeben und machen es für weitere Forschungen über Erik Peterson unentbehrlich. Ein erster Anhang enthält eine Gesamtbibliographie der Schriften Petersons. Sie ist vollständiger und genauer als die bisher vorliegenden Bibliographien, die von P. Testini einerseits und von M. Gertges und J. Badewien andererseits erarbeitet worden waren. In einem weiteren Anhang informiert die Verf. über den Nachlaß Petersons, der von F. Bolgiani in Turin verwaltet wird und in dem sich zweifellos Texte befinden, die der Veröffentlichung wert wären. Eine biographische Zeittafel erleichtert den Überblick über Petersons Lebensstationen. Ein ausführliches Sach- und Personenregister sowie ein Verzeichnis der Sekundärliteratur runden den Band ab.

Das vorliegende Werk kann in jeder Hinsicht als ein außergewöhnliches bezeichnet werden. Dies gilt für die Vollständigkeit und die Verläßlichkeit der Mitteilungen. Es gilt auch für die Sicherheit in der Erfassung und der Darstellung der historischen und

der theologischen Sachverhalte. Die riesige Stoffmenge ist überzeugend gegliedert. Das Werk ist eine Fundgrube für alle Informationen, die man über Erik Peterson und sein Werk benötigt. Es ist N. dafür zu danken, daß sie wirksam dazu beigetragen hat, daß Erik Peterson, der zu den großen Gestalten der neueren Theologiegeschichte gehört, noch einmal lebendig vor unserem Bewußtsein steht. W. Löser S. J.

Systematische Theologie

Dalferth, Ingold U., *Kombinatorische Theologie.* Probleme theologischer Rationalität (Quaestiones disputatae 130). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 158 S.

„Kombinatorische Theologie" bezeichnet eine Theologie, die sich nicht als theoretische Wissenschaft, sondern als praktische Kunst versteht. Dalferth (D.) verweist dafür auf die antike Topik und Dialektik und auf den Theologiebegriff von Schleiermacher und Lonergan. Theologie ist „die Kunst des kompetenten Umgangs mit den Erfahrungs- und Handlungsfeldern christlichen Glaubenslebens in seinen individuellen, professionellen, organisierten und institutionalisierten Dimensionen in unserer Gesellschaft" (15). D. nennt fünf grundlegende „Referenzsysteme" (19), welche die Theologie miteinander kombinieren müsse: den christlichen Glauben; die zeitgenössischen Lebenserfahrungen; die Wissenschaften; die Organisationen von Staat, Recht und Wirtschaft; die verschiedenen Glaubenstraditionen und Kirchen. Für das Selbstverständnis der Theologie komme unter ihnen der Kirche und der Wissenschaft eine besondere Bedeutung zu, weshalb D. sich auf sie beschränkt. Kap. I befaßt sich mit dem Lehrproblem, d. h. dem Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Kirche. Um dieses Verhältnis zu klären, entwickelt D. drei Unterscheidungen: zwischen Glaubenskommunikation und Glaubensreflexion; zwischen kirchlicher Lehre und Theologie; zwischen kirchenbezogener dogmatischer und weltbezogener wissenschaftlicher Theologie. Kap. II fragt nach der spezifischen Eigenart theologischer Rationalität. Das führt zum Problem von Erkenntnis und Wahrheit. Das ihm gewidmete Kap. III behandelt das Verhältnis der (theologischen) Pneumatologie zur (philosophischen) Erkenntnistheorie. Ein Abriß der Erkenntnistheorie soll dazu dienen, die pneumatische Erkenntnis zu charakterisieren. Diese habe, so die These, „wesentlich den Charakter direkter, in der Situation der Kommunikation zwischen Anwesenden über Anwesendes konstitutierten Erkenntnis, die (noch) nicht als Wahrnehmungserkenntnis charakterisiert werden kann" (158).

Zentral für die im Untertitel des Buches formulierte Problematik ist Kap. II. Theologischen und philosophisch-wissenschaftstheoretischen Einwänden gegen die Rationalität des Glaubens begegnet D. mit der Antwort, rational sei nicht nur das, was *Produkt* der Vernunft oder nur Vernunft sei. Hilfreich sind die verschiedenen Aspekte der Rationalität, die D. entwickelt. Grundlegend für seinen Ansatz ist die auf Wittgenstein zurückgehende Unterscheidung zwischen interner und externer Rationalität. Die unterscheidende Frage dabei ist, ob die Kriterien für die Rationalität eines religiösen Glaubens bzw. einer Lebensform selbst Teil dieser Lebensform sind oder nicht. Ist es legitim, nach der Rationalität der ganzen Lebensform zu fragen, oder kann die Rationalitätsfrage immer nur für einen bestimmten Teil der Lebensform, d. h. einen bestimmten Glaubensinhalt, gestellt werden, aber nicht für die Lebensform als Ganzes? D. plädiert für eine interne Rationalität. Das einzige, was wir benötigen, um eine andere Lebensform zu kritisieren, sei, daß unsere eigene Lebensform Kriterien enthält, die sich auf die andere Lebensform anwenden lassen. So gäben uns z. B. die wissenschaftliche Vernunft oder der christliche Glaube Kriterien an die Hand, um den Glauben an die Existenz von Kobolden und Feen als irrational zu verwerfen. D. h. wir kritisieren diese Annahme aus der internen Perspektive der Wissenschaft oder des christlichen Glaubens. Dieses Verfahren sei legitim, „solange wir Gründe für die Annahme haben, daß unsere wissenschaftlichen oder christlichen Kriterien der Rationalität für die Beurteilung der betreffenden Glaubensansicht von unserem Standpunkt aus

relevant sind" (67). D. gibt zu, daß damit die „Relativität aller Rationalität" behauptet sei (69). Mit Berufung auf Rorty und Putnam schreibt er, „unsere Lebensformen seien ihrerseits historische Produkte und damit veränderlich" (69).

Ich halte es nicht für richtig, Rorty und Putnam in diesem Zusammenhang in einem Atemzug zu nennen und ihnen dieselbe Position zuzuschreiben. Freilich, beide kommen vom Pragmatismus her, aber Putnam hat sich deutlich von Rortys Relativismus distanziert. Wichtiger ist jedoch die sachliche Frage, die sich aus D.s Position ergibt. Aus welchen Gründen nehmen wir die Lebensform der Wissenschaft bzw. des christlichen Glaubens und nicht die einer Märchenwelt mit Feen und Kobolden an? Warum sollten wir nicht die Wissenschaft oder den christlichen Glauben aus der Perspektive der Lebensform der Märchenwelt kritisieren? Warum sollten sich nicht aus der Lebensform der Märchenwelt Kriterien ergeben, die für die Beurteilung des christlichen Glaubens oder der Wissenschaft relevant sind? Vertritt man D.s These, so ist jede Religionskritik etwa von seiten der Wissenschaftstheorie oder der Psychologie legitim. Gefordert ist dann lediglich, daß der Religionskritiker die Religion so interpretiert, daß die Kriterien seiner Philosophie bzw. Wissenschaft sich auf sie anwenden lassen. Ich glaube nicht, daß ein solcher Relativismus sich auf Wittgenstein berufen kann. Ohne Zweifel vertritt Wittgenstein die These von der Autonomie der Sprachspiele, und deshalb kann es nach seiner Auffassung kein übergreifendes Sprachspiel bzw. keine übergreifende Lebensform geben, anhand dessen sich die Rationalität der anderen Sprachspiele beurteilen ließe. Aber daraus folgt nicht eine interne Rationalität im Sinn von D. Die Autonomie der Sprachspiele bedeutet vielmehr, daß sich die Rationalitätskriterien des einen Sprachspiels auf das andere *nicht* anwenden lassen. Erst wenn das (im Wittgensteinschen Sinn) ‚gezeigt' ist, ist die Autonomie eines Sprachspiels aufgewiesen. Nur so kann man einer reduktionistischen Religionskritik begegnen. Worauf es mir bei meiner Kritik an D. ankommt, ist also folgende Unterscheidung: Ich stimme ihm zu, daß Rationalitätskriterien immer in dem Sinn intern sind, daß es kein übergreifendes Sprachspiel gibt, dem wir diese Kriterien entnehmen könnten. Dagegen bin ich nicht der Auffassung, daß es legitim ist, die einem Sprachspiel entnommenen Rationalitätskriterien auf ein anderes anzuwenden. Den daraus sich ergebenden relativistischen und reduktionistischen Konsequenzen entgeht man, indem man einen phänomenalen Aufweis der Autonomie einer Lebensform fordert. Es ist zu ‚zeigen', daß wir es hier mit einem anderen Wirklichkeitsbereich zu tun haben und daß es folglich illegitim ist, diesen Wirklichkeitsbereich anhand ihm fremder Rationalitätskriterien zu beurteilen. Erst wenn dieser Aufweis geführt ist, ist die Berufung auf interne Rationalitätskriterien legitim. Diese sind dann aber, im Unterschied zu D.s Ansicht, auch in dem Sinn intern, daß diese Rationalitätskriterien nicht auf andere Lebensformen angewendet werden dürfen. D. h. ich darf die Religion nicht mit naturwissenschaftlichen Rationalitätskriterien und die Naturwissenschaft nicht mit der der Religion entnommenen Rationalitätskriterien beurteilen.

F. Ricken S. J.

Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie. Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes der Arnoldshainer Konferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands von der *Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz* und *dem Lutherischen Kirchenamt Hannover*. 2. durchges. Aufl. Gütersloh: Mohn 1991. 139 S.

Gegen Ende des zweiten Jahrtausends ihrer Geschichte sehen sich die christlichen Kirchen mehr als je zuvor vor die Aufgabe gestellt, sich innerhalb der Welt der Religionen ihres Standortes und ihres Auftrages zu vergewissern. Das Entstehen multikultureller und multireligiöser Lebenskontexte und die erfahrbar gewordene Verwiesenheit der Menschen der verschiedenen Länder und Kontinente aufeinander ziehen dies unausweichlich nach sich. Die katholische Kirche hat sich dieses Themas bereits im letzten Konzil in neuer und immer noch beachtlicher Weise angenommen, vor allem in „Ad gentes" und in „Lumen gentium". Andere Texte folgten. So hat Papst Johannes Paul II. 1989 eine Enzyklika dazu veröffentlicht: „Redemptoris missio". Die beiden großen Gruppierungen der evangelischen Christenheit in Deutschland – die „Arnoldshainer

Konferenz" und die „Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands" – haben die vorliegende Studie erarbeiten lassen und herausgegeben. Die Aufgaben- und Themenstellungen der genannten katholischen und evangelischen Verlautbarungen ähneln einander in vielen Punkten. Auch die Lösungsrichtungen liegen nahe beieinander. Die Differenzen bewegen sich vorwiegend im sprachlich-Atmosphärischen.

Die evangelische Studie umfaßt nach einer kurzen Einführung vier Kapitel. Das erste ist überschrieben „Was ist mit ‚Religionen' und ‚Religiosität' gemeint?" (15–29). Es greift die Diskussion auf, die schon einmal nach dem ersten Weltkrieg intensiv geführt worden war: wie sich der christliche Glaube und die christliche Kirche zu dem verhält, was man Religion zu nennen gewohnt ist. Die früheren, bisweilen scharfen Gegenüberstellungen werden nicht aufrecht erhalten. Die Positionen so berühmter Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und Paul Tillich werden als nicht länger hilfreich bezeichnet. Es gilt heute anzuerkennen, daß Religion ein Werk des weltschöpferischen Gottes ist. Und das Christliche bedarf des Religiösen, um sich darstellen zu können. Im übrigen wird in diesem Kapitel darauf hingewiesen, daß Religion und Religiosität eine neue Konjunktur zu erleben begonnen haben – was angesichts der Grenzen dessen, was die zweckrationale Vernunft und postmoderne, liberale Gesellschaften zu leisten vermögen, nicht verwunderlich ist. – Das zweite Kapitel – „Neureligiöse Bewegungen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts" (31–41) – gibt knappe Informationen über mehrere in unseren Gegenden sich ausbreitende Strömungen, z. B. über die Mun-Bewegung, die New Age-Bewegung u. ä. Im dritten Kapitel – „Die Begegnung der Religionen am Ende des 20. Jahrhunderts" (43–89) – wird zunächst dargestellt, welche Auffassungen und Erwartungen in den verschiedenen Religionen im Blick auf das Christentum lebendig sind. Sodann geht es um die großen Religionen, die seit einiger Zeit und nicht ohne Erfolg in Europa missionieren: der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus, der Lamaismus. Vor allem die Begegnungen der Muslime mit der deutschen Bevölkerung, in der christliche Traditionen nach wie vor nachwirken, werden geschildert. Das dritte Kapitel entwirft also ein Panorama gegenwärtiger inter- und multireligiöser Wirklichkeit. So werden die „Grundsätzlichen Erwägungen", die im vierten Kapitel (91–132) angestellt werden, geerdet. – In eindrucksvoll differenzierter Weise werden zunächst die einschlägigen biblischen Befunde dargestellt. Dabei zeichnet sich schon ab, daß auch in den folgenden Erwägungen insgesamt an der Einzigartigkeit des christlichen Heilsweges festgehalten wird. Im Folgenden erinnert die Studie an die Besonderheit der Beziehungen, die zwischen dem Judentum und der christlichen Kirche walten. Ein besonders aufschlußreicher Abschnitt gilt der „Standortbegründung" für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den außerchristlichen Religionen. Das entscheidende Wort lautet hier „Buße". Sie ist schon darum angebracht, weil es schon in den Anfängen der Kirche zu Einengungen und Ausgrenzungen gekommen ist. Jesu Wort, Werk und Person wurden „sakralisiert", der „Leib Christi", die Kirche, wurde „konfessionalisiert", das christliche Kerygma wurde „indigenisiert". In diesen Kennzeichnungen kehrt die bekannte Skepsis der evangelischen Theologie über die christliche Legitimität frühester kirchlicher Entscheidungen wieder, die gewöhnlich als „frühkatholische" bezeichnet werden. Damit sind grundlegende Fragen des ökumenischen Dialogs angesprochen. Es darf hier angemerkt werden, daß das II. Vatikanum der katholischen Kirche inmitten der Welt der Kirchen und der Religionen einen vergleichbaren Ort anweist: sie soll arme Kirche unter dem Kreuz sein – so LG 8. Schließlich beschreibt und begründet die evangelische Studie das christliche und kirchliche Handeln den außerchristlichen Religionen gegenüber. Sie leitet es ab aus dem Handeln des dreieinigen Gottes und kommt dabei zu dem Dreischritt „Mission, Dialog und Konvivenz". Die Reihenfolge ist dabei wichtig. Freilich verweisen die drei Handlungsweisen immer auch aufeinander und können nicht gegeneinander ausgespielt werden. In den Abschnitten, in denen die genannten Handlungsweisen dargelegt werden, finden sich auch Zurückweisungen bekannter anderer religionstheologischer Konzepte – die Lehre von der „Geistgemeinschaft" Paul Tillichs, die Lehre vom „anonymen Christentum" Karl Rahners, die Lehre von der „theozentrischen Christologie" Paul Knitters.

Die evangelische Studie zur Theologie der Religionen verdient die Beachtung auch

der katholischen Kirche und ihrer Theologen. In der Auseinandersetzung mit ihr können Übereinstimmungen festgestellt und eigene Auffassungen geklärt werden.

W. Löser S. J.

Beeck, Frans Jozef van, *God Encountered.* A Contemporary Catholic Systematic Theology. Volume 1: *Understanding the Christian Faith.* San Francisco: Harper & Row 1989. XIV/338 S.

Der Autor ist von der Literaturwissenschaft her zur Theologie gekommen und gilt als einer der kreativsten katholischen Theologen in den Vereinigten Staaten. Es geht ihm in diesem Werk um eine katholische (= ökumenische) Gesamtdarstellung des Glaubens in seiner Offenheit für alle Erfahrung und in seinem Gegensatz sowohl zu Integralismus wie Modernismus, die beide in dem Versuch bestehen, sich selbst zum Herrn des Glaubens zu machen. Die ersten vier Kapitel dieses ersten Bandes behandeln das Wesen systematischen Verstehens und seine Anwendung auf systematische Theologie in Abgrenzung von Integralismus und Modernismus und in der Beziehung auf die Glaubensgemeinschaft selbst. Die beiden folgenden Kapitel untersuchen das Verhältnis des christlichen Glaubens als einer positiven Offenbarungsreligion zum universalen Anspruch natürlicher Religiosität; dieser Fragestellung wird sowohl in ihren klassischen Dimensionen, wie sie von Schleiermacher entfaltet worden sind, wie in ihrer heutigen Gestalt nachgegangen. Die letzten fünf Kapitel stellen den christlichen Glauben inhaltlich dar: Von der Betrachtung der Auferstehung Christi her wird zunächst das „doxologische Wesen" des christlichen Glaubens und dann seine „soteriologische Struktur" dargestellt. Dies führt dazu, die christliche Religion als ein dynamisches System zu verstehen, das sich in „Gottesdienst", „Verhalten" und „Lehre" entfaltet. Das letzte Kapitel handelt von der Dynamik des Glaubens und der Autorität der Theologie. Die beiden folgenden Bände sollen dann im einzelnen den beiden Bewegungen von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott nachgehen. – Der inhaltlichen Gliederung entspricht eine sehr durchdachte formale Gliederung: Der Haupttext des Buches ist in durchgezählte Paragraphen gegliedert und kann für sich allein gelesen werden; er wird durch eingerückte Abschnitte erweitert, die vor allem wichtige Zitate und die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen enthalten. Textverweise sind unabhängig von der Paginierung verifizierbar. In Fußnoten stehen Nebenbemerkungen, während Endnoten bibliographische Verweise enthalten.

„Verstehen besteht darin, sich mit der gesamten Wahrheit zu befassen und sie nicht nur an einem Ende zu packen. Es ist eher eine Sache der Aufnahmebereitschaft als des Zugriffs, der Offenheit statt der Kontrolle und daher des Sich-Freuens statt der Herrschaft. Zugriff, Kontrolle und Herrschaft sind schneller zu erreichen und erscheinen sicherer, aber auf die Dauer ergeben sie nur eine verkürzte Version der Wahrheit" (21). Wirkliches Verstehen hat eine mystische Komponente, die jedoch keine Einschränkung der intellektuellen Strenge bedeutet (26); so steht Theologie in gleicher Weise im Dienst des Glaubens wie der intellektuellen Redlichkeit (36). Demgegenüber reduziert der Integralismus den Glauben auf seine manifesten Elemente und hält deshalb die definierten Wahrheiten grundsätzlich für die wichtigsten. Er hält den Glauben selbst für eine Art offenbartes System. Er ist darin zutiefst welthaft, daß er seine Gewißheit anstatt im Glaubensgegenstand selbst in kontrollierbaren Sicherheiten sucht (60). Während es dem Integralismus um Sicherheit und Kontrolle (certainty and control) geht, sucht der Modernismus sich an subjektive Gewißheit und Erfahrung (assurance and experience) zu halten. Integralismus ist Systematisierung durch Reduktion, Modernismus ist Systematisierung durch Selektion. Das Verhältnis der christlichen Offenbarungsreligion zur transzendentalen Orientierung der Menschheit auf das Geheimnis Gottes ist solcherart, daß man zur Verhältnisbestimmung von der christlichen Botschaft selbst ausgehen muß. Es ist nicht möglich, den christlichen Glauben aus der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf Gott herzuleiten. Aber umgekehrt kann die Sache der christlichen Botschaft nur zur Geltung gebracht werden unter Bezugnahme auf diese Verwiesenheit (138). Der Glaube selbst als die Antwort auf die Offenbarung ist das Anteilgewinnen an der Begegnung Christi mit dem Vater (162). Die

„doxologische" Seite des Glaubens besteht darin, Jesus als den einziggeborenen Sohn Gottes zu erkennen; die „soteriologische" Seite des Glaubens besteht im geistlichen Verstehen seiner historischen Existenz (178). Die christliche Erzählung des Vergangenen wird dabei zum Garanten und Ausdrucksmittel des christlichen Engagements für die Gegenwart in der Nachfolge Christi, der auf seine künftige Kirche wartet. Es gibt deshalb keine Gemeinschaft mit Gott ohne Verantwortung in der und für die Glaubensgemeinschaft, ja für die ganze Menschheit in der gegenwärtigen Welt (199). Das Glaubenszeugnis muß, um nicht zu bloßer Propaganda zu degenerieren, als Lobpreis Gottes erkennbar sein; aber es wäre nicht wirklicher Lobpreis Gottes, wenn es nicht als Zeugnis vor den Menschen geschieht, sondern die Welt fürchtet (233).

Diese neue Dogmatik zeichnet sich durch ihre schöpferische und auf die heutige Zeit eingehende Interpretation überkommener Texte aus und gibt auf jeder Seite viel zu denken. Eine Kritik müßte sehr früh, wohl bereits beim Vorverständnis einsetzen. Setzt man nicht viel zu leicht eine göttliche Offenbarung und Gemeinschaft mit Gott als selbstverständliche Möglichkeit voraus, die dann nur noch im einzelnen dargestellt werden muß? Wenn man zu allererst die Frage stellt, wer denn dieser Gott ist, dessen Wort zu sein die christliche Botschaft behauptet, dann wird man sich sagen lassen müssen, daß er als der, ohne den nichts ist, im unzugänglichen Licht wohnt und nicht mehr unter unsere Begriffe fällt. Müßte die Anerkennung dieser Transzendenz Gottes nicht zu der Einsicht führen, daß die Möglichkeit von Offenbarung gerade nicht in dem Sinn selbstverständlich ist, daß der Mensch sie von selber versteht? Die christliche Botschaft ist nur in dem Sinn selbstverständlich, daß allein sie selber durch ihren Inhalt sich angesichts der Transzendenz Gottes dennoch als Gottes Wort verständlich machen kann; und umgekehrt wird ihr Inhalt nur verständlich gerade als Erläuterung ihres Anspruchs, Wort Gottes, Gottes liebevolle Zuwendung zu uns Menschen zu sein.

P. Knauer S. J.

Zenger, Erich, *Das Erste Testament – Die jüdische Bibel und die Christen.* Düsseldorf: Patmos 1991. 208 S.

Der Ausgangspunkt dieses Buchs ist ein unbestreitbarer und wirklich bedauerlicher Sachverhalt, für den es allerdings selber nur einen weiteren Beleg bietet: Es ist „bis heute verdrängt und ungeklärt", wie die beiden Teile unserer Bibel, nämlich das Alte und das Neue Testament, aufeinander zu beziehen sind (20). „Gibt es (...) einen genuin christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament, der dieses als jüdische Bibel respektiert und zugleich als christliche Heilige Schrift in das Zentrum christlichen Lebens stellt?" (22). Der Autor kennzeichnet sein eigenes Theologieverständnis wie folgt: „Christliche Theologie ist (...) die sich in Auseinandersetzung mit Gesellschaft und Geschichte realisierende und auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Handlungsfelder bezogene Weitergabe der in der gesamtbiblischen Überlieferung bezeugten Gotteswahrheiten." (12) Auf welche Weise die biblische Überlieferung zu diesen „Gotteswahrheiten" gelangt sein soll, wird dabei nicht bedacht und wohl auch nicht für nachdenkenswert gehalten. Nach dem Offenbarungsverständnis des Autors ist menschliche Sprache ohnehin immer nur ein „Annäherungsversuch" an das „Gott-Geheimnis" (46). Nur: kann man dann noch im Ernst von einem „Wort Gottes" reden?

Das Buch ist in drei Hauptabschnitte gegliedert (26 f). Die Kapitel II–V wollen verbreitete Fehlurteile in bezug auf das Alte Testament ausräumen; die Kapitel VI–VII sollen darlegen, wie das AT selbst verstanden werden will, insofern es die jüdische Bibel ist und insofern es „der erste Teil" der christlichen Bibel ist. Im abschließenden Kapitel VIII geht es um die Frage, was es für die Theologie bedeutet, daß die christliche Kirche sowohl die jüdische Bibel wie das Neue Testament als ihre eigene Heilige Schrift kanonisiert hat. – Mit Recht wendet sich der Autor gegen die „dümmliche Antithese": AT = Gott der Rache und des Gerichts, NT = Gott der Güte und Barmherzigkeit. Aber ist es demgegenüber richtiger zu sagen, die Liebe des Schöpfergottes sei „stärker als seine Gerechtigkeit" (73)? Der Autor gibt die biblischen Urgeschichten in der folgenden Weise wieder: „Kaum daß JHWH Elohim den Menschen als Mann und

Frau liebevoll geschaffen und für sie sogar eigenhändig einen königlichen Luxuspark gepflanzt hatte, da begann sofort die Kette der Enttäuschungen. Gierig und gewalttätig nehmen diese Menschen sich, was ihnen gefällt. Da hilft auch nicht, daß er sie aus der Oase wegschickt, in der Hoffnung, daß die bäuerliche Arbeit draußen sie verändern, sie friedlicher und demütiger machen könnte. Im Gegenteil: Er muß hilflos zusehen, wie sie sich gegenseitig umbringen. (...) Gewiß, Gottes Einsamkeit hatte ein Ende gefunden, seit es die Menschen gab. Das Leben von JHWH Elohim war abwechslungsreicher, aber auch unruhig, ja ärgerlich geworden. Sollte er sich weiter bieten lassen, was diese Menschen, diese undankbaren Geschöpfe, nicht nur einander und seiner geliebten Erde, sondern vor allem auch ihm selbst in ihrer Gewalttätigkeit antaten? (...) Es fiel JHWH nicht leicht, sich einzugestehen, daß sein Experiment gescheitert war und daß seine hohen Erwartungen nicht erfüllt wurden." (73 f.) Die „männliche Seite in Gott" sagt zu Recht, „daß *man* so nicht mit sich umspringen lassen darf. Aber da ist eben auch, wie Hosea sagt eine weiblich-mütterliche Seite in Gott (...), und diese weiblich-mütterliche Seite setzt sich durch" (81). Solche Zitate mögen als Beispiele für die „Annäherungsversuche" des Autors an sein „Gott-Geheimnis" sowie als Beleg dafür genügen, wie sehr es einem solchen faktisch den Zeugen Jehovahs nachempfundenen Gottesbild des Autos an der Anerkennung der Transzendenz Gottes mangelt. Es ist kein Wunder, wenn er aufgrund eines solchen Schriftverständnisses zu der Auffassung kommt, daß sich weder alle alttestamentlichen Verheißungen in Jesus erfüllt hätten, noch daß sich umgekehrt alle neutestamentlichen Aussagen über Jesus alttestamentlich untermauern ließen (126). Nach ihm ist das „Alte" (!) Testament für seine zwei verschiedenen Fortführungen im jüdischen Talmud und im christlichen Neuen Testament offen (140). Er hält beide „Fortsetzungen" für gleich „legitim", ohne sich in irgendeiner Weise darüber Rechenschaft zu geben, worin hier Legitimität bestehen soll und welchen Kriterien sie genügen muß. Er versteht die Schrift Israels als offen für Fortsetzung und „Forschreibung" – durch jenen Gott, der immer für „eine Überraschung gut ist" (140). In der Tat würde dann auch nichts daran hindern, ein so verstandenes Erstes und Zweites Testament nach Belieben irgendwann einmal durch ein Drittes zu ergänzen, wie es faktisch zum Beispiel bei den Mormonen geschieht. Alles ist gleich „legitim", oder?

Jedenfalls hält der Autor die Bezeichnung der Schrift Israels als „Erstes Testament" für sachgemäßer denn als „Altes Testament". Dadurch werde die traditionelle Abwertung des letzteren vermieden, die Reihenfolge werde korrekt wiedergegeben, es werde bezeugt, daß es sich bereits beim ersten Bund um einen ewigen Bund handelt; das Erste Testament weise durchaus auf ein Zweites hin. Als möglichen Nachteil sieht er die Gefahr, das Zweite als Aufhebung des Ersten zu verstehen, während es doch die Bestätigung des Ersten sein könne und nur den Kreis der Nutznießer erweitere (153). Der Autor hat nicht gesehen, daß im Unterschied zu einer solchen „offenen Zählung" die Einteilung in AT und NT eine ausdrücklich abgeschlossene Zählung ist, die kein „noch neueres" Testament erwarten läßt. Und er hat auch nicht gesehen, daß die Schrift Israels nicht nur zu einem „ersten Teil" einer umfassenderen Bibel geworden ist, sondern als nunmehr „Altes Testament" in sich selbst in einem neuen Sinn interpretiert wird, dessen Legitimität sich daraus herleitet, daß nur so die Rede von einer Selbstmitteilung Gottes mit der Anerkennung der Transzendenz Gottes vereinbar ist. Zwar kennt auch das NT z. B. in Hebr 8,7 die Rede von einem „Ersten Testament", aber dann im Sinn seines Ungenügens. – Seinerseits verwundert sich der Autor über das Gottesbild des Rezensenten, den er zu den „christlichen Nörglern am Alten Testament" (45) rechnet. Diese seine Auffassung beruht auf einem bei einem Exegeten erstaunlich fahrlässigen Umgang mit einem fremden Text. Er schreibt mir die Behauptung zu, das Alte Testament werde erst im Neuen erfüllt. In Wirklichkeit ist in „Der Glaube kommt vom Hören" zu lesen, daß erst die vom Neuen Testament her gelesene und damit erfüllte Schrift Israels Altes Testament genannt werden darf. Ich habe nie behauptet, daß das AT einer Erfüllung bedürfe, da es selbst ja gerade das Ergebnis der Erfüllung der Schrift Israels ist. Die Bezeichnung der Schrift Israels als AT ist nicht nur eine Art äußeres Etikett, sondern eine Interpretationsanweisung: Es geht dabei um diejenige Neuinterpretation der Schrift Israels, die erforderlich ist, um sie überhaupt erst definitiv als

Wort Gottes im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehen zu können. Denn wenn die ganze Welt restlos in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, in einer einseitigen Beziehung auf Gott aufgeht (= Schöpfung aus dem Nichts im Unterschied zu dem vollkommen mythischen Verständnis des Autors [77]), dann läßt sich eine liebevolle Zuwendung Gottes zur Welt endgültig sinnvoll erst dann aussagen, wenn die Welt als in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen verstanden wird. So ist die Rede der Schrift Israels von Wort Gottes, Bund mit Gott und Volk Gottes erst in einem trinitarischen Verständnis wirklich erfüllt und mit der Anerkennung der Transzendenz und Majestät Gottes ausdrücklich vereinbar. Dies zu sagen, heißt nicht, Gott „Vorschriften machen" (45), sondern sich an die Regel halten, daß wir in bezug auf Gott nicht in einer Weise reden dürfen, die auf eine nachträgliche Leugnung unseres „Aus-dem-Nichts-Geschaffenseins" hinausliefe. Und damit wird nicht etwa das AT abgewertet oder gar den Juden enteignet, sondern es wird behauptet, daß auch das wirkliche Verhältnis Abrahams zu Gott definitiv nur verstehbar ist, wenn nicht irdische Qualitäten seine Gemeinschaft mit Gott begründen, sondern sein Aufgenommensein in die Liebe Gottes zu Gott. So sind auch wir Christen im Glauben Kinder dieses Abraham. Der Autor hat es versäumt, sich mit dieser Begründung für die Notwendigkeit der Neuinterpretation der Schrift Israels als Altes Testament auseinanderzusetzen. Abgesehen von falscher Wiedergabe hat er die fundamentale hermeneutische Regel außer Acht gelassen, eine Aussage aus ihrem Kontext zu verstehen. – Der Autor unterläßt auch eine substanziierte Auseinandersetzung mit 2 Kor 3,12–18, wonach außerhalb von Christus eine Hülle auf der Verlesung der Schrift liegt; es ist nur zu verständlich, daß er es vermeidet, diesen Text überhaupt wörtlich zu zitieren. Seine Auffassung, eine solche Stelle müsse von der antiken Schulrhetorik her verstanden werden und arbeite nämlich „mit Überzeichnungen und Übertreibungen" (106), hat keinen Anhalt am Kontext und ist keine überzeugende Auskunft. Anstelle systematischer Einsicht bietet der Autor selber nur Rhetorik. Gewiß, der Autor hat das dringende und von uns allen geteilte Anliegen, das Verhältnis zwischen heutigen Christen und heutigen Juden, das zweifellos nicht in Ordnung ist, zu verbessern, und zwar auf der letztlich entscheidenden theologischen Ebene. Aber ob er diesem Anliegen durch so untheologische Vereinfachungen wirklich dienen kann, bleibt die Frage. Geradezu ärgerlich sind seine häufigen flotten Sprüche im Stil der „ex opere operato"-Bemerkung zum Tantum ergo (90). P. Knauer S. J.

Neufeld, Karl Heinz, *Fundamentaltheologie I.* Jesus – Grund christlichen Glaubens (Studienbücher Theologie 17). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 220 S.

Diese Fundamentaltheologie möchte gegen ein sonst vorhandenes „Defizit an Erinnerungs- und Erzählsprache" (7) angehen und die Fundamentaltheologie von Jesus von Nazaret her begründen. Die Gestalt Jesu garantiere, „was von ihr weitergegeben ist, und nicht umgekehrt". Jesus „will Vertrauen wecken, das sich letztlich begründet als absolutes herausstellen soll und dann auch offen ist für das, was bis zum Ende richtig und radikal ausgelegt der orthodoxe christliche Glaube von Jesus bekennt" (14). In einem ersten Kapitel geht es um Jesus selbst, in einem zweiten um sein „Umgehen mit seinen Zeitgenossen als Teil seines Anspruchs" (77) und in einem dritten um den „Anspruch des Evangeliums im Spiegel und Echo seiner Adressaten" (136). Das vierte Kapitel ist die Wiedergabe eines bereits anderweitig veröffentlichten Artikels über Tendenzen heutiger Fundamentaltheologie. Die Gestalt Jesu, des „Mannes von Nazaret" (passim), wird in dem ganzen Buch durchgängig in ungefähr dieser Sprache beschrieben: „Ein Umstand verdeutlicht sich so unübersehbar: dieses Reden ist nach Form und Inhalt ganz in den Kontext der sprachlichen und geistigen Voraussetzungen seiner Zeit eingebettet und muß seine Besonderheit durch diese Voraussetzungen vermitteln. Jesus spricht die Sprache der Menschen seines Volkes, er teilt Vorstellungen und Werte. Doch das ist nur die eine Seite, insofern das Sprechen in Gleichnissen eine Art ist, eine übergeordnete allgemeinere Deutung zum Ausdruck zu bringen, d. h. einen Anspruch anzumelden, der über den konkreten Raum und die je aktuelle Zeit hinausweist: die Wahrheit eines Gleichnisses bleibt zwar auf irgendeinen Raum und ir-

gendeine Zeit angewiesen, ist aber von einem konkreten Ort und einer konkreten Stunde unabhängig." (24) Der Rez. tut sich schwer, solches als Erzählsprache anzusehen; er hat auch sonst in diesem Buch keine Erzählsprache gefunden. Der Grundansatz des Werkes besteht in dem Versuch, aus möglichster Annäherung an den historischen Jesus auch die heutige Glaubensverkündigung plausibel zu machen. Ist nicht die erkenntnismäßige Reihenfolge umgekehrt? Nur wenn heutige Glaubensverkündigung sich wirklich als Wort Gottes verstehen läßt, läßt sich auch die Gottessohnschaft ihres Urhebers im Sinn des Glaubens verstehen. Man kann nicht mit einer anderswoher vorausgesetzten Autorität Jesu die Autorität heutiger Glaubensverkündigung begründen, weil uns in Wahrheit die Autorität Jesu nur durch die Vermittlung der „viva vox evangelii" überhaupt zugänglich ist. Es fehlt dieser „Fundamentaltheologie" zugleich, wie man an den Ausführungen über die Auferstehung erkennen kann (55, 68), an der Sensibilität für den Unterschied zwischen historischem Wissen und Glaubenserkenntnis und für deren gegenseitige Inbeziehungsetzung im Sinn von DS 3015. Letztlich beruht hier alles auf einer Zirkelargumentation: „Wäre dieses Leben nicht universal, so hätte es sich gegenüber dem Tod nicht wirklich bewährt, denn der ist universal." (73) Die Argumentation des Vf.s erbringt nur, daß Jesus ähnlich wie Sokrates durchaus ein religiös überzeugender Mensch gewesen sein könnte: Jesu Mahnung sei „ständig durch sein eigenes Leben und durch sein eigenes Beispiel getragen; daraus bekommt sie ihre nicht anfechtbare Glaubwürdigkeit" (113). Der Vf. selbst bezeichnet bereits auf S. 137 sein eigenes Verfahren als „eine Grundlegung des Glaubens (...), wie sie faktisch erfolgte und gelang". An letzterem seien vorsichtige Zweifel angemeldet. P. Knauer S. J.

Kern, Walter, *Geist und Glaube.* Fundamentaltheologische Vermittlung zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. *Karl H. Neufeld.* Innbruck–Wien: Tyrolia 1992. 451 S.

Walter Kern zu Ehren, der von 1969 bis 89 in Innsbruck Professor für Fundamentaltheologie war, erschien dieses Buch im Jahre seines 70. Geburtstags, herausgegeben vom Lehrstuhlnachfolger. Es besteht aus einer Sammlung von Aufsätzen des Jubilars aus den vergangenen drei Jahrzehnten. Sie gewährt nicht nur einen Einblick in seine reiche wissenschaftliche Arbeit, sondern ist zugleich eine Standortbestimmung heutiger Fundamentaltheologie, wobei die philosophische Grundlagenarbeit stark ins Auge fällt. Einleitend gibt *K. H. Neufeld* einen Überblick über die Geschichte des Faches Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, bzw. an dem alten Jesuitenkolleg, aus dem die Universität erwachsen ist. Wir erfahren, wie sich die zunächst vorwiegend durch die interkonfessionellen Streitfragen geprägte „Kontroverse" des 17. Jahrhunderts zu der immer mehr auch den Anfragen der Aufklärung zugewandten „Polemik" des 18. und der „Apologetik" des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelte. „Das vorläufig letzte Kapitel Innsbrucker Fundamentaltheologie schrieb Walter Kern" (7). Dessen leitendes Anliegen faßt Neufeld in die Worte: „Es geht um einen Brückenschlag, und das ist die Aufgabe echter Fundamentaltheologie, die nicht hier oder dort Lager oder Festungen errichtet – mögen sie nun alt oder neu anmuten – , sondern die verbinden und Beziehung schaffen muß" (27). Den Beweis für diesen von Kern stets praktizierten Stil der Theologie erbringen die hier zusammengestellten Aufsätze. Ich werde im folgenden jeden von ihnen mit einigen Stichworten charakterisieren, wobei freilich der für den Autor so typische Reichtum an Details notwendig vernachlässigt werden muß.

In dem kleinen frühen Aufsatz (1961) aus dem viel gelesenen Sammelwerk „Warum Glauben?" wird das zentrale Thema einer philosophischen Vermittlung des christlichen Glaubens angeschlagen. Die Hauptthese daraus: Die Vernunft in ihrer Universalität ist wesenhaft auf das Unendliche bezogen und damit auf Gott selbst. „Und was uns Gott als Mysterium des Glaubens offenbaren mag, das ist nichts anderes als die erfüllte ‚Innenseite' dessen, was wir im naturhaft ursprünglichen Wissen um das unendliche Sein immer schon ‚von außen' auf eine leere, unbestimmte Weise umgriffen haben" (39). – Es folgt ein in der Fachwelt stark rezipierter Aufsatz über „Erkenntnis und Liebe" bei „Hegel" und „Thomas" (1959). Anhand zahlreicher Textbeispiele wird zunächst die Verschiebung der Liebes- zur Erkenntnisthematik in der Entwicklung des

Hegelschen Denkens herausgearbeitet, d. h. der Schwerpunktwechsel in der Konzeption des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vom anerkannten Gegenüber zum erkennenden Subjekt. Der damit einhergehenden spekulativen Überbetonung des Kognitiven wird nun anhand von Thomas eine Geistmetaphysik gegenübergestellt, nach welcher Erkenntnis und Liebe gleichursprünglich sind und geistiges Leben, auf welcher Stufe auch immer, sich nur in der Einheit erkennender Aneignung und selbstloser Bejahung vollziehen kann. – Von dieser Geistkonzeption aus kann sich der Zugang zu einem Thema öffnen, das spätestens seit der Philosophie Hegels und des Personalismus für ein der metaphysischen Tradition verpflichtetes Denken zur Lösung ansteht, und dessen Diskussion durch den Aufsatz des Autors „Einheit-in-Mannigfaltigkeit" (1964) bereichert und vertieft wurde. Es geht um die ontologische Grundfrage, ob nur die Einheit oder nicht auch die Vielheit ein „transcendentale" sei, also ein das Sein schlechthin und auf jeder seiner Vollkommenheitsstufen charakterisierendes Merkmal. Immerhin gipfelt die traditionelle Ontologie in einer Metaphysik des Geistes. Wenn aber der Geist seinen Grundvollzug in einer den Unterschied setzenden wie auch übergreifenden Bewegung von Erkenntnis und Liebe hat, dann können Vielheit und Unterschied nicht nur Zeichen der Endlichkeit sein, sondern müssen ebenso als „perfectio pura" gelten können, d. h. als eine bis ins Leben Gottes hinein steigerbare Vollkommenheit. Nun ist aber in der Tat nach christlicher Lehre Gott selbst in sich unterschieden, nämlich dreifaltig, so daß Augustinus von seiner Vollkommenheit als der „einfachen Vielfalt und vielfältigen Einfachheit" (106) sprechen kann. Der Autor aber geht noch einen Schritt über diesen Verweis auf die christliche Gotteslehre hinaus. Denn vermag nicht, gleichsam im Rückblick, das Licht dieser Lehre unsere Wirklichkeitssicht überhaupt zu erhellen? Das entscheidende Argument dafür ist die „Doppelstruktur Wahrheit-Gutsein" (85) in der klassischen Transzendentalienlehre, die sich als Selbstbejahung und Selbstgestaltung aller Wirklichkeit auslegen läßt und, auch in Einbeziehung des „nicht formell sinnlich oder geistig erkennenden Seienden", als allgemein ontologische Einheit von „appetitio" und „perceptio" zu denken ist (84).

Doch so hoch man die Kraft metaphysischer Vernunft auch einschätzen mag, so unvermeidlich kommt sie dort an die Grenze, wo sie, geführt von eigener Konsequenz, auf die Frage der „Theodizee" stößt, eine Frage, der sich der Autor in verschiedenen Zusammenhängen, am ausführlichsten aber in einem Beitrag für „Mysterium Salutis" (1969) gestellt hat. Die Lösungsversuche der Religions-, der Philosophie- und Theologiegeschichte, so wird in dem Beitrag deutlich, stehen immer erneuten Problematisierungen gegenüber, wie sie in neuerer Zeit vor allem auch durch die Literatur eindrucksvoll artikuliert wurden. Die Mitte der Darstellung bildet eine bibeltheologische Entfaltung (131 ff.) der Frage und die Andeutung einer Antwort, wobei es hier nicht so sehr um eine theoretische Antwort gehen kann, sondern nur um den Verweis auf die eine Tat Gottes, nämlich seine durch Sünde und Leid herausgeforderte „Selbsterschließung" (141), die Erschließung seiner Liebe, die zugleich sein Geheimnis wahrt. – Wurde durch die Theodizeefrage eine legitime Rede von der Verborgenheit Gottes begründet, so untersucht ein weiterer Aufsatz „Atheistische Fehlformen der Verborgenheit Gottes" (1982), mag es sich nun um verfehlte Folgerungen aus einer durch das Christentum mit angestoßenen Entsakralisierung des Kosmos (149 ff.) handeln oder um die typischen Allmachtsillusionen des „homo faber" (155 ff.) oder auch nur um die Konsequenzen einer empiristischen oder sprachlogischen Verkürzung unserer Weltsicht (162 ff.). Die Darlegungen sind wie immer reich an historischem Detail. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, das polemische Wort vom Tode Gottes bis zur mittelalterlichen Kabbala zurückverfolgt (155 f.). – In einem komprimierten Beitrag „Gotteserkenntnis heute" (1981) unternimmt Kern den Versuch einer zeitgemäßen Reformulierung der klassischen Gottesbeweise. Die entscheidende Aufgabe besteht dabei darin, den in verschiedenen menschlichen Grunderfahrungen, etwa der Liebe oder dem Gewissensruf oder einer allgemeinen Kontingenzerfahrung, enthaltenen Bezug zum Unbedingten herauszuarbeiten und auf seine metaphysischen Implikationen zu befragen. Kern schlägt einen im Ansatz auf Leibniz zurückgehenden modallogischen Beweisgang ein (185 ff.). Dieser besagt, daß bereits mit dem Ausschluß der Unmöglichkeit der Existenz Gottes, – und die praktisch postulatorische Bezugnahme auf Gott stellt einen sol-

chen Ausschluß dar –, auch seine nicht mehr nur mögliche, sondern notwendige Existenz mitbehauptet ist. – Immer wieder ist für Kern Hegel der bevorzugte Gesprächspartner, ist doch dieser Denker in seinen Augen „der erste große Theoretiker des modernen Bewußtseins" (396). So stellt die breit angelegte Analyse der späten Neuzeit: „Atheismus – Christentum – Emanzipierte Gesellschaft" (1969), zugleich ein Hegelreferat dar. Wie Hegel in seiner „Weltgeschichte" sagt, ist die „Entgötterung" (205) des antiken Sakralkosmos letzlich auf den jüdischen Monotheismus zurückzuführen. Einer so entblößten Natur gegenüber führen die Wissenschaften von dieser Natur mit einer gewissen Konsequenz „zum Materialismus und Atheismus" (222). „Denn in ihnen stehen die Gesetze der Natur als Letztes, für sich allgemeines" (222). Doch die Verabsolutierung dieses naturwissenschaftlichen Verstandes ist eine grobe Verkürzung: „Indem der Verstand bei diesem Natürlichen als dem absolut Wahren stehen bleibt, kann es die Religion nicht gegen ihn aushalten. Sie hat einen spekulativen Inhalt; sie ist vernünftig und inkonsequent gegen den Verstand" (224). Die in der Religion enthaltene Vernunft muß deshalb von der spekulativen Philosophie vor der Zerstörung durch den Verstand gerettet werden. Vor ihr muß die Religion aber auch dort gerettet werden, wo es um die Freiheit und Gleichheit aller Menschen geht. Kern zitiert aus der „Enzyklopädie" (§ 482): „Diese Idee (der Freiheit) ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch an sich zur absoluten Freiheit bestimmt ist" (220). Das aber heißt in der Konsequenz (Rechtsphilosophie § 209), „daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usw. ist – dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit" (219). Wollte man aber im Eifer des Engagements eine der menschlichen Wirklichkeit bereits einwohnende werthafte „Vernünftigkeit" leugnen und sich ganz auf die Konstruktionskraft von Weltverbesserungsplänen verlassen, so wäre dies der „Atheismus der sittlichen Welt" (Rechtsphil. Vorrede) (228).

In dem Aufsatz „Die antizipierte Entideologisierung" (1974) stellt Kern den Wert der Rückbesinnung auf die christliche Tradition in bezug auf ein spezifisches Problem der Moderne heraus, nämlich das der „Ideologie". Deren Wesen dürfte darin bestehen, daß „ein Teilaspekt der Welt zum Totalsystem verabsolutiert" (250), also vergöttlicht wird. Hiergegen aber ist das Christentum die entideologisierende Macht schlechthin. Kern illustriert dies durch eine ausführliche Exegese der paulinischen Warnung, sich nicht wieder den „Weltelementen" zu unterwerfen, aus deren Sklaverei der Glaube an Christus befreit hat (Gal 4, 3; Kol 2, 8). Gerade dieser religiös wie säkular verwendbare Begriff der „Weltteile" erweist sich als Brücke zur modernen Problematik. Die von aller versklavenden Macht befreiende Wirkung des Christentums wird schließlich in einem Wort Luthers zusammengefaßt: „Domini sumus, in genitivo et in nominativo" (267), d. h. wir sind Herren, wenn wir *des* Herren sind. – Es folgen drei Beiträge aus dem mit W. Pottmeyer und M. Seckler herausgegebenen mehrbändigen „Handbuch für Fundamentaltheologie". Der erste Aufsatz: „Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes" (1985), nimmt nochmals die ideologiekritische Stoßrichtung des Christentums auf. Freilich, er zeigt, daß die Entmachtung der menschenfeindlichen Mächte im christlichen Glauben nichts Triumphalistisches an sich hat. Denn es ist gerade die Ohnmacht der „gekreuzigten Liebe" (291), an der sich alle auftrumpfenden Mächte zu Tode siegen. Nietzsche hat dieses Paradox den „dauernden Selbstmord der Vernunft" genannt (277). Augustinus dagegen spricht von dem Geheimnis, welches darin besteht: „morte occisus mortem occidit" (285). – Mehr vorbereitenden und zum Glauben hinführenden Charakter hat der Aufsatz „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung" (1985). Es werden hier anthropologische Grunddimensionen herausgearbeitet wie Welt- und Gemeinschaftserfahrung oder die allgegenwärtige Vermittlungsmacht der Sprache, darüber hinaus Grenzsituationen wie Leid, Tod und Schuld, die den Menschen für die Botschaft des Heiles empfänglich machen können. – Die christlichen Wurzeln der drei Forderungen der französischen Revolution „Freiheit", „Gleichheit",

„Brüderlichkeit" untersucht mit viel Detailkenntnis der Aufsatz: „Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt" (1988). – Der Titel des abschließenden Aufsatzes könnte als – theologische Quintessenz der Sammlung gelten: „Das spezifisch Christliche ist das allgemein Menschliche" (1990). Dieses aber besteht, wie schlicht und überzeugend herausgestellt wird, in nichts anderem als der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. – In den autobiographischen Anmerkungen „Fundamentaltheologie mit Prätentionen" und in der von *A. Batlogg* verfaßten biographischen Skizze wird dem Leser zunächst der Mensch Walter Kern nahegebracht, bzw. – den Freunden und Schülern – in Erinnerung gerufen. Wir erfahren von seiner in der Zeit des Nationalsozialismus sehr eigenständigen, ja gefährlich eigenwilligen Entscheidung zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu, von seinem Studiengang, der ihn von Pullach über Rom nach Innsbruck führte, und von seiner Lehrtätigkeit in Pullach, Freising und schließlich in Innsbruck, einer Lehrtätigkeit, deren Beschreibung auch manche liebenswerte Anekdote enthält. Wir erfahren nicht zuletzt von dem Einfluß der Theologie und der Person Karl Rahners auf den Studenten Walter Kern sowie von seinem früh erwachten und bis heute erhaltenen Interesse an der Philosophie Hegels. Das Buch liefert schließlich selbst den Beweis für die „Prätentionen", d. h. für den stets hohen Anspruch des Autors an sich und seine Leser und Studenten. Interessant scheint mir auch der Orientierungshinweis des nun Emeritierten für eine künftige Fundamentaltheologie: „ von den profilierten Positionen protestantischer Theologie her anvisiert: es wären in etwa zu verbinden Ebeling und Pannenberg: wird daraus kein Zwitter, wird's wohl ganz gut katholisch" (395).

Das Buch bietet neben dem Einblick in das Lebenswerk von Walter Kern auch eine Art Grundkurs in Fundamentaltheologie, der für den Fachmann wie für den Studenten von Interesse ist. Der Reichtum am Detail macht es zudem zu einer wahren Fundgrube von Zitaten und historischen Einzelinformationen. Dazu kommt, doch das ist in einer Rezension nur schwer zu vermitteln, der animierende und lebendige Stil des Autors. Wer ihn persönlich kennt, wird hinter den Zeilen unschwer den fesselnden Redner erkennen. Ein Wermutstropfen ist für den Leser freilich die mangelhafte Betreuung des Druckes. Einen so peniblen Manuskriptleser wie Walter Kern hätte man ruhig mit etwas mehr Sorgfalt in diesem Punkt ehren sollen. Ich habe bisher schon sechsundzwanzig zum Teil sinnstörende Druckfehler entdeckt, außerdem viele unschöne Trennungsfehler. Auch der willkürliche Wechsel des Zeilenabstandes trübt die Optik. Dennoch, es ist ein schönes Buch. Vor allem aber ist es eines derjenigen theologischen Bücher, die beweisen, daß wissenschaftlicher Gehalt und geistliche Nahrung kein Gegensatz sind.

J. Schmidt S. J.

Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang. Hrsg. *Jan Rohls* und *Gunter Wenz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 734 S.

Im Vorwort der vorliegenden umfangreichen Festschrift betonen die Herausgeber, daß mit der Titelformulierung exakt das Grundmotiv Pannenbergschen Denkens benannt sei. Denn diesem gehe es im Gegensatz zur existenzialen Hermeneutik der Bultmannschule und dem autoritären Offenbarungsdenken des Barthianismus, die in einem historischen Glaubenssubjektivismus befangen blieben, um den Nachweis einer allen Irrationalismus und Dezisionismus überlegenen Vernünftigkeit des Glaubens.

Die Herausgeber skizzieren auch in wenigen Strichen Pannenbergs Einlösung eines solchen Programms. „Durch die Wiederentdeckung der Universalgeschichte als des umfassenden Mediums der Offenbarung" so schreiben sie, „versuchte Pannenberg, die Auflösung der Theologie in bloße Sprachlehre zu vermeiden und forderte statt dessen die Ausarbeitung einer religionsgeschichtlichen Theologie, welche die Offenbarungsgeschichte mit den ... Mitteln der historisch-kritischen Forschung untersucht. Das Christentum mit seiner ... Botschaft von der Gottesherrschaft wurde (sc. von ihm) verstanden im Kontext der geschichtlichen Überlieferungen Israels, insonderheit der jüdischen Apokalyptik. Als Spezifikum des christlichen Glaubens galt dabei die Annahme,

daß sich das Ende der Geschichte und die Zukunft der Welt in der Auferstehung Jesu ... vorwegereignet habe" (5). Pannenbergs Theologie, die den Versuch darstellt, diese Annahme vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, rekurriert dabei anthropologisch auf die Gottoffenheit des Menschen und argumentiert zugleich wissenschaftstheoretisch, indem sie den christlichen Glauben „als eine den universalen Sinnzusammenhang thematisierende Hypothese" versteht, „deren endgültige Verifikation noch aussteht" (5 f.). Wichtig für Pannenbergs Denken ist schließlich, daß er gegenüber der individualistischen Verengung des christlichen Glaubens stets an dem in der Botschaft Jesu vom kommenden Gottesreich implizierten Zusammenhang von Glaube und Gemeinschaft festgehalten hat. Daher war ihm die Bemühung um die Einheit der Christen stets ein wichtiges Anliegen. Seine Theologie zeichnet sich also gleichermaßen durch Rationalität wie durch Ökumenizität aus. – Dieser Spannweite des Pannenbergschen Denkens entspricht es, wenn die vorliegende Festschrift mit Beiträgen aus dem Bereich der Philosophie und Fundamentaltheologie beginnt und neben Beiträgen zu Fragen der historischen und systematischen Theologie auch Beiträge aus dem Bereich der ökumenischen Theologie enthält. Besagte Spannweite schlägt sich aber auch in den von den einzelnen Beiträgern behandelten Themen nieder. Wenigstens durch einige Hinweise sei dies belegt.

Gleich im ersten Beitrag unternimmt *L. B. Puntel* den Versuch einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (11–41), und daran schließen sich außerordentlich dichte Überlegungen von *D. Henrich* an, die Licht in das alte und vielverhandelte Problem des Ding an sich zu bringen suchen und gleichzeitig als Prolegomenon zu einer Metaphysik des Endlichen verstanden werden sollen (42–92). Daneben finden sich in dem ersten Teil der Festschrift u. a. Erwägungen von *F. Wagner* zum Problem der vernünftigen Begründung und Mitteilbarkeit von Religion (109–137), Ausführungen von *H. Küng* über die Funktion der Religion bei der Bewältigung der geistigen Situation der Gegenwart (138–156) sowie eine semantische Untersuchung von *M. Seckler* zum Thema: Was heißt Offenbarungsreligion? (157–175). Bei den der historischen Theologie gewidmeten Beiträgen steuert *G. Kretschmar* Überlegungen bei zum Verlauf des Arianischen Streits (289–321), *B. Lohse* untersucht Anselms theologische Methode in ‚Cur Deus homo' (322–335), *H. Timm* interpretiert Johann Gottfried Herder als Denker einer geerdeten Vernunft (357–376), *F. W. Graf* schreibt über die antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der 20er Jahre (377–405), *J. Rohls* analysiert unter dem Titel ‚Credo ut intelligam' Karl Barths theologisches Programm und dessen Kontext (406–435), und schließlich enthält dieser zweite Teil noch Überlegungen von *E. Mühlenberg* über das Verhältnis von Dogmatik und Kirchengeschichte (436–456). – Bei den systematischen Beiträgen handelt *J Ringleben* über Gottes Sein, Handeln und Werden (457–487), *D. Wendebourg* über das Verhältnis von Person und Hypostase in neueren trinitätstheologischen Arbeiten aus dem Bereich der orthodoxen Theologie, *R. Leuze* über die wiedererwachte Aktualität des Mythosbegriffs und ihre Bedeutung für die Christologie (525–539) und *G. Wenz* über das reformatorische Schriftprinzip (540–567). Schließlich finden sich hier auch die Beiträge zweier prominenter Kollegen Pannenbergs abgedruckt. *E. Jüngel* setzt sich unter dem Titel ‚Verweigertes Geheimnis' kritisch mit einer unevangelischen Sonderlehre auseinander (488–501) und *J. Moltmann* stellt unter dem Titel ‚Der eschatologische Augenblick' Erwägungen an zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht (578–592). Bei den Beiträgen zur ökumenischen Theologie kommen u. a. die katholischen Theologen *W. Kasper* und *P. Neuner* zu Wort. Ersterer behandelt das Problem Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse (593–610) und letzterer die Frage ‚Dialog als Methode der Ökumene' (670–688). Außerdem befassen sich zwei Arbeiten mit dem Problem der Rezeption. Die Frage der Rezeption von Ergebnissen ökumenischer Gespräche und Verhandlungen erörtert *H. Löwe* (637–652), und der Frage der Rezeption altkirchlicher Bekenntnisse geht *U. Kühn* nach (652–699).

Schon diese wenigen Hinweise dürften deutlich machen, daß die vorliegende Festschrift eine Reihe wichtiger Einblicke in den Problemhorizont und die Arbeitsweise heutiger Theologie zu vermitteln vermag. Gleichzeitig dürfte sie auch verdeutlichen, welche Anstöße die moderne Theologie Pannenberg verdankt. H.-L. Ollig S. J.

Gottes-Geschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried Bachl. Hrsg. von *Wilhelm Achleitner* und *Ulrich Winkler*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 463 S.

Der Salzburger Systematiker hat zu seinem 60. Geburtstag eine schöne und teils recht persönliche Festschrift erhalten. Ein Graphik-Zyklus „Meditationssteine" gliedert die Gruppen der Beiträge, ergänzt durch zwei weitere Radierungen (und die „Metamorphose" auf dem Umschlag), von *H. Friedl*, mit dem B. das Mauthausen-Buch *Auch Dinge haben ihre Tränen* herausgegeben hat. Und den Teil II beschließen 20 Gedichte der Salzburgerin *C. Carsten*. – Die Sachbeiträge sind nach den Hauptarbeitsthemen des Jubilars in fünf Kapitel zusammengefaßt: *I. Gott.* Licht und Liebe. Zum Thema Analogie *(G. Kraus);* Celan – N. Sachs *(K.-J. Kuschel);* Kants Reich-Gottes-Idee *(A. Habichler);* Trinitarische Formeln der österreichischen Hirtenbriefe im Ersten Weltkrieg *(Achleitner). II. Kreuz.* Als Ort christlicher Identität, im Anschluß an Kitamori *(J. W. Mödlhammer);* Kreuzes-Weisheit und Sprachschönheit bei Erasmus v. Rotterdam *(H. M. Schmidinger);* Christlich-jüdische Zusammenarbeit im Schatten des Holocaust *(K. Schubert);* Die neunte Stunde in der deutschen Gegenwartsliteratur mit den Schwerpunkten Huchel und (Korbes) T. Dorst *(W. Frühwald). III. Tod und Leben danach.* Die „letzten Dinge" von Diekamp über Wittgenstein zu Rahner und Horkheimer *(W. Raberger);* Gott als Macht der freien Gewinnung *(J. B. Brantschen);* Apokatastasis bei K. Barth? *(U. Winkler);* also drei Beiträge zur Hölle im Sinn der auch von B. vertretenen Hoffnung zwischen Heils-Sicherheit und Sicherheit bzgl. eines doppelten Ausgangs der Geschichte. Außerdem die Frage nach Chiliasmus bei Bernhard v. Clairvaux *(G. B. Winkler);* sowie nach der Sinn- und Zielfrage beim Aquinaten: Erkenntnis und Liebe als Glücksweg *(U. Kühn);* der christlichen Lebensehrfurcht: Cl. Mamertus, Goethe, Schweitzer, gegenüber der antiken Scheu vor Leben und Tod *(W. Speyer). IV. Mensch.* Zu einer theologischen Anthropologie des Bezugs – gegen Quietismus, Leistungsethos und „Selbstlosigkeit" *(E. Ortner);* Kindsein in Gesellschaft und Kirche heute – und im NT *(W. Beilner);* zwei Beiträge wider die Eva-Tradition *(S. Heine, M. Leisch-Kiesl);* zur Tradition der geistlichen Mutterschaft *(E. Gössmann);* schließlich, mit 11 Abbildungen illustriert, die düstere Geschlechter-Thematik bei M. Beckmann *(G. Rombold). V. Religion.* Den gemeinsamen Hintergrund bildet hier die fundamentalistische Herausforderung, vom Plädoyer für die Rationalität der Wahrheit *(W. Beinert)* über Belege zur Faszination des Untergangs *(J. Niewiadomski)* zur Absage an Angst zugunsten einer Erziehung zur Ehrfurcht *(A. Biesinger)* sowie Reflexionen aus der Erwachsenenbildung in den gegenwärtigen Schwierigkeiten *(H. Renöckl).* – Das ist jetzt nur eine Aufzählung; sie kann immerhin Interessenten Hinweise bieten, im Historischen zu Celan-Sachs, Kant, Erasmus, Bernhard, Beckmann ... systematisch hat wohl nicht bloß an Umfang der Beitrag Beinerts das größte Gewicht. Der Schlußteil gibt nach Elementen einer Biographie (nachmals *H. Friedl*, Cousin des Geehrten) eine Bibliographie der Bücher, Aufsätze und Rezensionen Bachls; ein Verzeichnis der bei ihm gefertigten Diplomarbeiten und Dissertationen; schließlich fünf Antworten Ehemaliger auf die Frage, was sie von ihrem Lehrer gelernt hätten.

J. Splett

Sudbrack, Josef, *Eugen Drewermann – um die Menschlichkeit des Christentums.* Würzburg: Echter 1992. 132 S.

Im ersten Teil des Büchleins stellt S. die Person und Grundaussagen seines Autors vor. Der zweite Teil benennt Punkte für einen offenen Dialog als „Grundforderung von und ebenso an Eugen Drewermann". Im Spektrum der Wortmeldungen sieht diese sich auf der Gegenseite zur Rezension K. Bergers, auch im Eingeständnis ihrer Ungenauigkeit und Subjektivität, weshalb S. sich einen kritischen Leser wünscht (7). Sympathisch berührt das einläßliche Verstehensbemühen, das gleichwohl – so schon eingangs zur Psychoanalyse des Franz von Assisi – deutliche Kritik zuläßt. D. selbst kommt in breiten Zitaten zu Wort, einladend bewegenden wie auch er- und abschreckenden. Allerdings findet seine Kritik deutlich mehr Verständnis als die seiner Kritiker. Psychologie, die Bilder, Jesus in Leben, Tod und Auferstehung, menschliche Angst und Gottes

Barmherzigkeit sind die Titel-Worte des ersten Teils; im zweiten geht es zentral um Jesus als den Christus. Dabei tragen immer wieder Zitate aus den „Strukturen" die Hauptlast, obwohl es anfangs heißt, „vielleicht" werde man feststellen müssen, daß D. deren Grundlinien später verläßt (14). Aus Späterem übernimmt S. leider immer wieder die fatalen Alternativen D.s wie z. B. die „biologische" Jungfräulichkeit (35); oder daß die Erfahrungsbrücke zwischen Karfreitag und Ostern „auf der Welt im Innern" beruhe, nicht „auf einer wissenschaftlich bewahrheiteten, gleichsam photographischen Identität Jesu" (42): statt „Tatsachenbeweisen" Liebe (43); um die Auferstehungshoffnung „von der kalten Lehre in die Vorstellungswelt der Poesie und der Träume, in die Erfahrungs- und Sehnsuchtswelt hinein (zu) erheben" (51). So sind „nicht Gehorsam – Ungehorsam, sondern Vertrauen – Angst" die Antipoden der Urgeschichte (57 als ginge es nicht – *in* der Angst-Situation – um Miß- oder Vertrauen). Umgekehrt heißt es an die Adresse der Gegner, es helfe nichts, D. „von vorneherein [wer tut das?] mit der Kategorie des ‚Ja-Aber' zu begegnen" (13): man verkenne ihn, wenn man ihm „einfachhin [?] vorwirft, Sünde durch Angst zu ersetzen" (58). Wie statt dessen hier? Einmal (55 f.): die Angst gehöre als Bewußtseinsreflex zum Menschen, sodann (59): Angst sei eine sündhafte und Sünden gebärende Verstrickung. Für die Angst als Humanum zitiert S. (58) Ratzinger, ein weiteres nicht erfreuliches Darstellungsmittel: Rahner, Ratzinger, v. Balthasar werden mit Sätzen zitiert, die Ähnliches sagen wie D., doch positiv, während er es exklusiv meint (z. B. 33: Jesus als exemplarischer Mensch). Oder Unhaltbares wird zwar angeführt (das *Muß* einer Abtreibung, um einen kirchlichen Würdenträger nicht in die [vielleicht ihn rettende?] Stunde der Wahrheit zu bringen – 67); doch diskutiert wird, was mit Zustimmung rechnen kann: Anfragen an die Unauflöslichkeit der Ehe (71–73).

Recht hat S. mit seiner Bestürzung, wie sehr die zentrale christologische Frage im Bischofs-Gespräch vergessen (?) worden sei (77). Die Bischofskonferenz bringe die Sache auf den Punkt, doch halt wieder in dogmatisch-gegenständlicher Sprache (79 – wie sonst?). Erzbischof Degenhardts Summarium aber, nach D. sei der Christusglaube gegen die Intention Jesu entstanden, werde D. nicht voll gerecht (79). Man fragt verdutzt, inwiefern, angesichts des Predigt-Zitats (127), wonach Jesus, den Muslimen Recht gebend, sich dagegen wehren würde, wie wir „in den christlichen Bekenntnisformeln ihn anbeten: an der Seite Gottes, an Stelle Gottes, als einen Teil von Gott – wie auch immer". Dazu S.: „Es wäre billig, mit dem dogmatischen Schmiedehammer auf ein solches Zitat einzuhauen." (Darauf nun wollen weder Ärger noch Belustigung passen [128] – nach deren Abklingen übrigens Bergers Hinweis auf die bürgerliche Religiosität und Aufklärung wohl doch der Diskussion wert wäre.) – Unbestreitbar verlangen Glaubensbekenntnis und -verkündigung, vor allem in Umbruchszeiten wie heute, nach neuen Formen. Dazu, heißt es, solle man nicht an Begriffen hängenbleiben, sondern auf die tiefere existenzielle Ebene kommen (39). Aber eines ist, die „berechtigten Anliegen" D.s in die Theologie aufzunehmen, auch in die Gottes- und Dreieinigkeitslehre (es geht je leider keineswegs bloß um Jesus [wobei ein laienhafter Bibelleser sich fragt, woher D. weiß, wie integriert, entgegenkommend, liebenswürdig Jesus war] und um die Christologie); ein anderes wären klare Worte – nicht nur zu bei D. (vorläufig?) Mißverständlichem, noch bloß zu solchem, was ihm „nicht in den Sinn" kommt (108), sondern zu ausdrücklich Geleugnetem und Bestrittenem. Wieso „scheint" nur bei D. Entwicklung selbst den Namen ‚Gott' zu tragen? Und wie kann – entlastenderweise – bei ihm solche Rede „auf der Ebene des empirisch Feststellbaren" liegen (nur in existenziellem Vertrauens-Sprung zu überschwingen – 113), als gäbe es auf der Wissenschafts-Ebene überhaupt eine mögliche Theologie? „Manchmal" ziehe er den vertrauenden Gottesbezug „in die Kälte des begrifflichen, empirischen Denkens hinein" (108), heißt es zu D.s These, daß die Quantenmechanik den Glauben an einen allwissenden und allmächtigen Gott widerlege. Geht es denn hier um Begrifflichkeit als solche statt um deren Verfehltheit (eine Verwechslung nicht allein von Gottes- und Professoren-Wissen [109], sondern grundlegender Kategorien)? Und denkt D. nur „manchmal" so oder schreibt er – seinem genus litterarium entsprechend – nur manchmal, was er „heute" überhaupt glaubt denken zu müssen? Darum für Hörer und Leser wie für sich selbst die Flucht ins Gefühl, in Wünsche, Postulate (112) und Träume? –

„Unterschiede zwischen D. und der klassischen christlichen Lehre" würden allerdings offenkundig (112). Von welcher Warte aus schreibt hier eigentlich der Verfasser? Und in welchem Geist wäre das notwendige weitere Gespräch zu führen: in dem der Gemeinsamkeit, der in die Wahrheit leitet und darum auch Unterscheidungen fordert, oder im Namen jener „Freiheit" statt „Abhängigkeit", wonach „alles in unserer eigenen Seele" liegt (126)? Empfindsamkeit und „innere Wahrhaftigkeit" (11) respektiert: sollte es nicht eben dieser als solcher um die *Wahrheit* gehen? Und zwar gerade nicht bloß um ihre (in einem bürgerlichen Mißverständnis Kierkegaards), nicht einmal um „unsere", sondern um *die* Wahrheit: Ihn (Joh 14,6)?

Etwas ratlos hat Rez. sich gefragt, was bei einem derart ausgewiesenen Autor, einer Autorität in (inner- wie inter)religiösen Fragen, hinter diesen und weiteren Eigentümlichkeiten stehe, die nicht mehr angeführt werden sollen (die gewünschte Kritik folgt wirklich gern dem Rat des Verfassers, es nicht D. nachzutun, geht es uns doch gemeinsam um die – unverkürzte – Menschlichkeit des Christentums). Unter einer Rücksicht werden sie ihm verständlich: wenn man das Buch statt als objektive Information für Dritte als Brief an Drewermann und seine Freunde liest, als Einladung an ihn und sie zum Innehalten und Sich-Besinnen. Auch dann ist dies nicht die einzig denkbare Weise von Zuspruch und liebevoller „correctio": doch spricht, traurigerweise, einiges dafür, daß in der Tat, wenn überhaupt noch etwas, dann wohl sie als einzige „ankommen" könnte. Hoffen wir es! J. Splett

Kehl, Medard, *Die Kirche.* Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter 1992. 472 S.

Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist die Kirche ein Hauptgegenstand und Hauptstreitpunkt in der katholischen Glaubensgemeinschaft. Das war der Grund, weshalb das Vaticanum II erstmals in der Theologiegeschichte ein Dokument über ihr Selbstverständnis erstellt hat. Damit war freilich die Kontroverse nicht beendet: Sie hob erst recht an, nicht zuletzt deswegen, weil das Konzil zwei Kirchenkonzeptionen unvermittelt nebeneinander stehen gelassen hatte: die mittelalterlich-tridentinische mit vertikaler Ausrichtung und die kommunional-horizontale der Alten Kirche. Letztere schien in der Nachkonzilszeit deutlich zugunsten der erstgenannten abgeschattet zu werden. Das führte, neben manch anderem, zur Krise, in der die Kirche derzeit steht. Die Auseinandersetzung spielt sich auf allen Ebenen ab, auch und sicher nicht zuletzt auf der theologischen. Allein 1992 wurden drei wichtige ekklesiologische Werke im deutschen Sprachraum publiziert: das „Lehrbuch" von S. Wiedenhofer, die Monographie von J. Meyer zu Schlochtern „Sakrament Kirche" über einen wichtigen konziliar-ekklesiologischen Begriff und, als letztes, die hier anzuzeigende umfassende Darstellung des St. Georgener Dogmatikers – ganz sicher, um das vorab zu sagen, die reifste Frucht der bisherigen wissenschaftlichen Debatte um die Kirche in den letzten Jahren.

Kehl weicht vom Weg der traditionellen, dem Lehrbetrieb verhafteten Ekklesiologien ab: Er beginnt nicht mit der Hl. Schrift, um dann über Tradition und Lehramt zur systematischen Reflexion zu stoßen, sondern hebt – und das ist sehr verständlich angesichts der eingangs geschilderten Situation – mit einer Option an. Aus seinem ignatianischen Wurzeln heraus läßt er sich geistlich wie theologisch vom Modell der Kirche als „Sakrament der Communio Gottes" leiten. Die Kurzformel dafür lautet: „Als solches bildet sie die vom Hl. Geist geeinte, dem Sohn Jeus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich Gottes des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und ‚hierarchisch' zugleich verfaßt ist" (51). Im ersten Teil wird diesem Programm entsprechend zuerst (trinitäts-)theologisch, dann kommunikationstheoretisch die kommunionale Gestalt der Kirche herausgearbeitet. Dann liefert der Autor eine umsichtige und schonungslos realistische Analyse der Kirche in der Moderne (Zweiter Teil: „Die Wahrnehmung des empirischen Phänomens Kirche") – schonungslos realistisch in dem Sinne, daß er die strukturell bedingten Konflikte ohne Schnörkel zur Sprache bringt, aber nicht ohne auch nachdrücklich auf die durchaus erkennbaren „Zeichen wachsender Communio" den Finger auszustrecken. Erst im drit-

ten Teil liefert das Werk den biblischen und dogmengeschichtlichen Hintergrund der heutigen Lehre, aber auch des gegenwärtigen Zustands der Ekklesia. Es endet mit einem relativ kurzen Teil „Die systematische Aktualisierung": Anhand der vier klassischen Kirchenattribute (die leitmotivisch an vielen zentralen Stellen des Buches anklingen) befaßt sich K. mit den Binaren Institution-Charisma, Heiligkeit-Sündigkeit der Kirche. Katholizismus und Ökumenismus, Gemeinde-Amt. „Priesteramt für Männer und Frauen?" fragt der letzte Abschnitt dieses vierten Teils.

Der Frankfurter Jesuit widmet sein Opus Magnum einem Ordens-Theologen (O. Semmelroth S. J.) und einer Pfarrgemeinde im Spessart, in der er sonntäglich wirkt. Er hat damit die Pole selber angegeben, um die sein Denken kreist: Auf hohem spirituellen wie denkerischem Niveau widmet er seine Aufmerksamkeit einer Wirklichkeit, die um des Heiles der Menschen willen ins Leben gerufen worden ist. In klarer Sprache, gestützt auf die Kenntnis der wesentlichen Literatur zum Thema (und die ist wahrhaft immens) führt er den Leser und die Leserin (sie ist immer auch ausdrücklich Adressatin des Verfassers) mit der Darlegung der traditionellen wie der neuen Problemstellungen zum liebenden Verstehen des Mysteriums der Kirche, ohne dabei die „Bodenhaftung" zu verlieren – präzis sondiert er gerade aus einer wahrhaft frommen Gläubigkeit heraus die Problemstellen der heutigen Glaubensgemeinschaft. Manche werden sagen: bis zur Schmerzgrenze. Seine Grundhaltung ist dennoch ein fröhlicher Optimismus. Dabei freilich kann man diskutieren, ob er immer wirklich angebracht ist, z. B. was K.s Haltung zu manchen doch eher bedenklich stimmenden Gruppierungen unter den neuen geistlichen Bewegungen angeht. Prinzipiell wird man darin zustimmen müssen, daß die fundamentale Basis von Kirche, Kirchengläubigkeit und Kirchenvertrauen nicht das institutionelle Moment ist (so unerläßlich und wesentlich es auch ist), sondern das Grundvertrauen auf die Geistgeleitetheit der Glaubensgemeinschaft: Hier liegen deren letzte Bestandsgarantien, sonst nirgendwo – das unermüdlich deutlich zu machen, ist nicht das geringste Verdienst dieser Ekklesiologie.

Als der Rez. seine Besprechung vorbereitete, sagte ihm ein Gemeindepfarrer anläßlich eines Arbeitswochenendes: „Ich habe dieser Tage das neue Buch von Kehl gelesen. Jetzt habe ich zum ersten Mal seit vielen Jahren wieder Freude an der Kirche und Mut in der Kirche." Dieser Kritik ist nichts hinzuzufügen. Man darf nur herzlich einladen, sie zu überprüfen! W. Beinert

Leuninger, Ernst, *Wir sind das Volk Gottes!* Demokratisierung der Kirche. Frankfurt a. M.: Knecht 1992. 168 S.

Rechnet man Vor- und Schlußwort ab, so hat das vorliegende Buch sieben Teile. Im ersten (Vom inneren Widerspruch eines demokratischen Katholiken, 9–19) wird gezeigt, daß im Bereich der katholischen Kirche die Formen der Mitsprache weit hinter dem zurückbleiben, was Menschen unter Demokratie verstehen. „Engagiert sich ein qualifizierter Kommunalpolitiker einmal in einem Pfarrgemeinderat, dann wird er bald zur Einsicht kommen, daß er hier nichts zu sagen hat" (9). Der zweite Teil (Die Wurzeln des Konfliktes, 20–33) legt die Wurzeln dieses Zwiespaltes frei. Zwar tritt die (katholische) Kirche *im Staat* für die Demokratie ein, *in der Kirche selbst* aber ist seit dem Ersten Vatikanischen Konzil der Jurisdiktionsprimat des Papstes definiert. Im dritten Teil (Die Auslegung des biblischen Freiheitsbegriffes in die moderne Freiheitsgeschichte, 34–50) des vorliegenden Büchleins geht es um die befreiende Botschaft Jesu. „Wer ihm glaubt und ihm nachfolgt, der ist durch ihn befreit" (37). Der vierte Teil (Die Kirche als Volk Gottes, 51–79) beschäftigt sich mit den Kirchenbegriffen. Das Zweite Vatikanum hat die Bilder vom „Volk Gottes" und von der „Gemeinschaft" (Communio) in den Vordergrund gerückt. „Daraus erwachsen Begriffe wie ‚Demokratisierung' und ‚Teilhabe'. Sie müssen in Spannung zu den mehr die Autorität betonenden Begriffen gesehen werden, die nach wie vor in der Kirche dominieren" (52). Im fünften Teil (Demokratie als „alle Gewalt geht vom Volk aus", 80–96) wird die Demokratie als Staatsform beschrieben. L. sieht diese als ständigen Prozeß. „Demokratie ist nie endgültig festgeschrieben. Ständig wandeln sich die Aufgabenstellungen. Neue Herausforderungen werden an sie gestellt, die Menschen ändern sich. Sie ist nicht perfekt,

sowenig es ihre Lösungen immer sein können" (96). Läßt sich die Herrschaftsform der Demokratie auf die Kirche übertragen? Diese Frage wird im sechsten Teil (Demokratie in der Kirche – ein spannungsreicher Prozeß, 97–130) diskutiert. U. a. geht L. hier auf den Prozeß der Demokratisierung im Bistum Limburg ein, an welchem Prozeß er wesentlich und engagiert beteiligt war. Das Fazit stimmt eher traurig. „Der Prozeß der Demokratisierung hatte zwar gegenüber dem Zustand aus der Zeit vor dem Konzil Fortschritte zu verzeichnen, aber doch noch nicht das erhoffte Ergebnis gebracht. Wenn der Eindruck nicht täuscht, nahm von da an die Bedeutung dieser Gremien ab" (123). Der Rez. (er ist selbst Mitglied in einer Reihe von Räten des Bistums Limburg) kann diesen traurigen Eindruck nur bestätigen. Der synodale Prozeß scheint ein „auslaufendes Modell" zu sein. Im siebten Teil (Thesen zur Demokratie in der Kirche, 131–157) legt L. 12 Thesen zur Demokratie in der Kirche vor, die nicht so sehr die heutige als vielmehr die geistige Situation der unmittelbaren Nachkonzilsjahre in Rechnung stellen. Ob diese Thesen sich in der Kirche durchsetzen werden, ob sie in allem mit der herkömmlichen (alten) Ordnung vereinbar sind, ob Demokratisierung überhaupt das richtige Stichwort ist, unter dem die anstehenden Probleme diskutiert werden sollten – zu all diesen Fragen wagt der Rez. keine Stellung zu beziehen. L. schließt sein nützliches Buch mit folgenden Sätzen: „Kirche wird sicher nicht durch demokratischere Formen allein überzeugen können. Aber diese sind ein guter Weg, Menschen für eine Mitarbeit zu motivieren. Motivierte Christen in vielen Lebensbereichen dieser Welt braucht die Kirche. Autoritäre Führungsstrukturen werden nicht mehr angenommen, sie leiden zunehmend an Legitimationsverlust" (160 f.). R. Sebott S. J.

4. Praktische Theologie

Weber, Helmut, *Allgemeine Moraltheologie.* Ruf und Antwort. Graz–Wien–Köln: Styria 1991. 354 S.

W. hat ein Handbuch der allgemeinen Moraltheologie verfaßt, um Studierenden und Interessierten eine „Grundinformation zu einer Reihe jener Themen zu bieten, die als wesentlich für eine christliche Ethik gelten können" (13). Nicht um den Systementwurf einer allgemeinen Moraltheologie geht es ihm (vgl. 15), sondern um ein Lehrbuch, das sich durch klare Gliederung des Stoffes, durch einheitliche Gliederungsprinzipien und durch eine verständliche Sprache auszeichnet. Dennoch will W. eigene Akzente setzen: Der Stoff soll „theologisch" dargeboten werden, d. h. Hl. Schrift und kirchliche Tradition werden als vorzügliche Quellen theologischer Reflexion bei den einzelnen Themen jeweils besonders berücksichtigt. W. sieht im biblischen Ethos „die unverzichtbare Vorgabe" (15) einer christlichen Ethik, weshalb jeweils Rücksprache mit diesem Ethos zu nehmen ist, will christliches Ethos seine Identität nicht verlieren. Der Untertitel „Ruf und Antwort" (ursprünglich als Haupttitel geplant) bringt das fundamentale Strukturgesetz christlicher Ethik zum Ausdruck: Das moralische Tun des Menschen ist Antwort auf Gottes Anruf und gehört daher prinzipiell an die zweite Stelle. Folgerichtig behandelt das 1. Kapitel das „biblische Fundament" (27–83). Der 1. Abschnitt ist dem Ethos des Alten Testamentes gewidmet (Ethos des Gesetzes mit Exkurs zum Dekalog, Ethos der Propheten, Ethos der Weisheit). W. bezieht sich in seinen Ausführungen auf den Stand der Forschung, wobei er Einzelthemen in jeweils auch drucktechnisch abgesetzten Abschnitten behandelt. Sachlich bleibt u. a. zu fragen, ob sich die Gebote des Dekalogs aus Jahwes Taten ergeben (vgl. 37) oder ob es sich nicht eher um sittliche Paränese im Kontext des Jahweglaubens handelt. W. läßt an anderer Stelle mit Berufung auf B. Häring durchblicken, daß ihm die Unterscheidung zwischen normativer Ethik und Paränese nicht sonderlich behagt (vgl. Anm. 106, S. 86). Sind Unterscheidungen dieser Art Geschmackssache? Der Unterschied zwischen Moralbegründung und Moralpredigt ist sowohl systematisch wie hermeneutisch bedeutsam. Bei der Behandlung des neutestamentlichen Ethos nimmt die Darstellung der „Ethik Jesu" (53–73) (Einzelthemen: Bergpredigt, Ruf zur Nachfolge und das

„Motiv des Kreuzes") gegenüber der Behandlung des paulinischen Ethos (74–81) breiten Raum ein. Das zentrale paulinische Thema des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium wird zwar angesprochen (75 f.), nicht aber ausführlicher behandelt. Nach Auffassung des Rez. wäre aber gerade hier der Ort, über das Verhältnis von christlichem Glauben und sittlichem Handeln nachzudenken, zumal das Bemühen, diesen Zusammenhang herauszustellen, das ganze Buch wie ein Leitmotiv durchzieht. – Im 2. Kapitel „Der sittliche Anspruch" (85–169) „geht es primär nur um die generelle Art und Begründung des sittlichen Anspruchs, nicht um seine konkreten Inhalte" (85). Vorgeschaltet zu § 1 „Charakteristische Termini" (91) hat W. die Erörterung der Unterscheidung zwischen dem sittlich Richtigen und sittlich Guten und die Frage nach dem objektiven Guten. Die Feststellung, daß die Unterscheidung zwischen dem sittlich Richtigen und dem sittlich Guten „erst seit einigen Jahren diskutiert wird" (88), klärt noch nicht die systematische Frage, ob eine ethische Diskussion in der Sache ohne diese Unterscheiduing auskommen kann. Im weiteren Gang des Kapitels widmet W. der Lehre vom Naturgesetz besondere Aufmerksamkeit (99–123), handelt es sich hierbei doch um „eine Eigentümlichkeit der katholischen Theologie" (99). Die Rede von „Naturgesetz oder natürlichem Sittengesetz" behält ihren Wert, wenn zweierlei darunter verstanden wird: „eine begrenzte Zahl sehr allgemeiner, aber fundamentaler ethischer Grundnormen, die jeder Disposition entzogen sind, und die Verwiesenheit des Menschen auf das Vorgegebene der Natur, das Vorgängige seiner natürlichen Ursprünge und Gegebenheiten, das bei der Suche nach der Moral nicht übersprungen werden darf" (123). Die folgenden Paragraphen des Kapitels behandeln die sog. Situationsethik (123–136), teleologische Normbegründung (136–148) und das „Wohl der Person als Kriterium der Moral" (148–166). Vor allem die Ausführungen zur teleologischen Normtheorie können nicht gänzlich überzeugen, weil z. B. die für diese normative Theorie fundamentale Unterscheidung zwischen sittlichen und nicht-sittlichen Werten (Gütern) nicht hinreichend beachtet wird. Andernfalls ist nicht erklärlich, warum es eine „Grenze" (147) für eine teleologische Normbegründung sein soll, was für sie grundlegend ist, daß nämlich im Konfliktfall unter sonst gleichen Bedingungen der sittliche Wert gegenüber dem nicht-sittlichen prinzipiell den Vorzug verdient. Außerdem sollte man im Kontext der Diskussion normativer Theorien zwischen „deontisch" (moralisch geboten, erlaubt, verboten) und „deontologisch" (als Kennzeichen einer ethischen Theorie) genau unterscheiden, denn das *deontische* (nicht: „deontologische"; 147) „Moment" ist auch für einen Teleologen unverzichtbar. Die Erwiderung auf den vierten Einwand, daß eine teleologische Normbegründung die Antwort auf die Kriterien für gute bzw. schlechte Folgen einer Handlung(sweise) (mehr oder weniger?) schuldig bleibe (vgl. 148), ist hier nicht zu geben. Es wäre allerdings erstaunlich, wenn eine ethische Theorie, die in den vergangenen zwanzig Jahren vielfältiger theologischer wie philosophischer Kritik ausgesetzt war, auf diese zentrale Frage keine Antwort wüßte. – Das 3. Kapitel hat „die Wahrnehmung des sittlichen Anspruchs im Gewissen" zum Inhalt (171–215). W. referiert Aussagen der Hl. Schrift und der theologischen Tradition (Scholastik, Reformation, zeitgenössische katholische Theologie) zum Thema, läßt aber zuvor die Psychologen C. G. Jung und S. Freud mit zentralen Aussagen zu Wort kommen (177–184). Philosophische und soziologische Positionen werden eher summarisch genannt. Die wichtigen Fragen des Gewissenszweifels (vgl. vor allem die fünf Regeln bei Gewissenszweifel; 208) und Gewissensirrtums erörtert W. im Kontext der „Gewissensbildung" (205–213). – „Die Antwort auf den sittlichen Anspruch" behandelt W. im 4., letzten und umfänglichsten Kapitel seines Handbuches (217–337). In drei großen Abschnitten (1. generelle Elemente des sittlichen Handelns [Freiheit, Vorentscheidung, Gesinnung], 2. die negative Antwort auf den sittlichen Anspruch [Schuld], 3. die positive Antwort auf den sittlichen Anspruch [Umkehr und Vergebung, gute Handlung, Tugend]) finden die zentralen Themen der Moraltheologie umsichtige Beachtung. Verdienstlich ist u. a., daß W. dem Thema ‚Gesinnung' einen eigenen Paragraphen widmet (245–255). Es ist schon merkwürdig, daß ausführliche Behandlungen dazu selten sind (vgl. 245, Anm. 371). Unter ‚Gesinnung' versteht W. zunächst alles, „was als subjektive Ausrichtung des menschlichen Handelns gelten kann" (245) – also auch Absicht (Intention) und/oder Motiv. Ob Kants berühmtes Wort vom „guten Wil-

len" als dem einzigen, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann, im Sinne eines Rückzuges in die Innerlichkeit zu verstehen ist (vgl. 251), dürfte zumindest strittig sein. – Am Ende des Buches findet der Leser „ergänzende und weiterführende Literatur" zum Ganzen wie auch zu den Themen der vier Kapitel. Ein Namenregister und detailliertes Sach- und Stichwortregister sind weitere dankenswerte Hilfen, die das Buch dem Leser bietet. – W. bemerkt im Vorwort (15), „daß, wer zu veröffentlichen wagt, sich auch Fragen, Kritik und Einwänden auszusetzen und zu stellen bereit sein muß." Dieser Hinweis darf sicherlich nicht zum Freibrief für Kritiker werden. Die Fragen und kritischen Anfragen, die der Rez. an dieses Handbuch hat, schmälern nicht seinen Wert als verläßliche Einführung in die zentralen Fragen der Moraltheologie.

J. Schuster S. J.

Demmer, Klaus, *Die Wahrheit leben.* Theorie des Handelns. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 227 S.

Drei Traditionen bestimmen in markanter Weise das Denken des Moraltheologen D.: Neuscholastik, Transzendentaltheologie und Hermeneutik. Wie bereits in zahlreichen Publikationen zuvor, so stellt D. auch in diesem Buch die Fruchtbarkeit seines Ansatzes unter Beweis. Auf der Linie seines hermeneutischen Ansatzes liegt das Anliegen, die nachkonziliare Konzentration der Moraltheologie auf Fragen normativer Ethik durch eine Reflexion auf den Adressaten der sittlichen Verpflichtung – den Menschen – zu ergänzen, denn Hermeneutik hat es vor allem mit verstehenden Subjekten zu tun. Die „Theorie des Handelns" (Untertitel) wird so zu einer personalistisch gewendeten Handlungsmetaphysik (225) und unterscheidet sich damit grundlegend von zeitgenössischen philosophischen Handlungstheorien, mit denen sich D. nicht auseinandersetzt. Das Ziel der Moraltheologie besteht nicht nur in der Begründung moralischer Urteile, sondern auch und vornehmlich in der Erziehung sittlicher Persönlichkeiten (vgl. 12). Die lebensgeschichtliche Ergänzung und Perspektivierung der Moral fordert vom Moraltheologen, „Existenzdenker" zu sein, der „liebend darüber nach[sinnt], wie Gott in seiner Lebensgeschichte wirksam wird, wie sich sein Handeln am Menschen greifen, erfahren und denkerisch aufschließen läßt" (14). In drei Kapiteln sucht D. dieses Programm einzulösen. Im ersten Kapitel (15–44) zeichnet er die Koordinaten einer „existentialgeschichtlichen" (16–23) und „theologisch-anthropologischen Denkform" (24–32) und schließt mit einer Verhältnisbestimmung von Handeln Gottes und Handeln des Menschen im Kontext einer theologisch verantworteten Rede von der Vorsehung Gottes (33–44). Person und sittliche Persönlichkeit (46–66), Wahrheit (67–96) und Moraltheologie als „eine Schule der Wahrhaftigkeit" (97–129) sind die Hauptthemen des zweiten Kapitels. Die Ausbildung einer sittlichen Persönlichkeit ohne Bezug zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist undenkbar, denn „im gelebten und verantworteten Verhältnis zur Wahrheit spiegelt sich auf ursprünglichste und eindringlichste Weise das Selbstverhältnis der sittlichen Persönlichkeit wider" (67). Die Moraltheologie ist eine Schule der Wahrhaftigkeit nicht nur in ihrer Treue zur eigenen Tradition, sondern auch als „bedachte Lebensgeschichte" (100), die stets in Kommunikation mit anderen Biographien steht, so daß ein kritikloses und unfruchtbares Kreisen um sich selbst vermieden wird. – Im dritten Kapitel wird zunächst „Wahrhaftigkeit als Grundhaltung der sittlichen Persönlichkeit" (132–160) an verschiedenen Einzelthemen (Einfachheit der Einsicht, Lauterkeit der Gesinnung u. a.) durchbuchstabiert, um dann im zweiten Schritt „Unwahrhaftigkeit als Quelle persönlichen Verfalls" (161–182) mit ihrem Gegenteil konfrontiert und kontrastiert zu werden (z. B. Konfliktscheu, Verweigerung von Solidarität, Lebenslüge). Das Kapitel schließt mit einer Skizze einer hermeneutisch-personalistisch konzipierten Metaphysik der sittlichen Handlung (183–224). Sie beginnt beim Gewissen „als Ursprung jeder Entscheidung" (183), referiert über das Theorem der optio fundamentalis, zeichnet die Strukturen der Grund-, Lebens- und Einzelentscheidungen nach und geht auf so strittige Fragen wie „die in sich schlechten Handlungen" (209–212), Güterabwägung, das „Dilemma der inkommensurablen Güter" (217–219) ein. – Am Ende (225–227) faßt D. den Ertrag seiner Überlegungen knapp zusammen. Wer eine Handlungstheorie im Stile analytischer Ansätze oder der

Diskursethik erwartet, wird von diesem Buch enttäuscht sein. D. bietet dazu ein Kontrastprogramm. Aber vielleicht ist ein solches auch nötig, damit der Kontext einer Handlungstheorie wieder um wesentliche Dimensionen (das Handlungssubjekt und seine ihm geschenkte Wahrheit) geweitet wird. J. Schuster S. J.

Furger, Franz, *Christliche Sozialethik.* Grundlagen und Zielsetzung (Kohlhammer Studienbücher Theologie 20). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 205 S.

Verf. hat mit der „Einführung in die Grundlagen der christlichen Sozialethik" (181) zugleich einen beachtlichen Versuch unternommen, für die von ihm vertretene Fachdisziplin ein wissenschaftstheoretisches Programm vorzulegen, das sich so skizzieren läßt: Christliche Sozialethik ist Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange, ein theologisches Fach, das vorrangig die gesellschaftlichen Strukturen reflektiert (I). Sie hat ihre Wurzeln im kirchlichen und theologischen Denken der Kirchengeschichte, vor allem im 19. Jahrhundert (II). In ihr koexistieren ganz unterschiedliche christliche sozialethische Theorieströme (III). Sie steht im gesellschaftlichen Umfeld konkurrierender sozialethischer Theoriebildung (IV). Sie ist eine normative Reflexion mit theologischem Anspruch und philosophischer Begründung (V/VI). Die allgemeine normative Reflexion richtet sich auf die gesellschaftlichen Institutionen (VII). Die konkrete normative Reflexion richtet sich auf exemplarische Problemfelder (VIII).

Die Einleitung (I) begründet die christliche Sozialethik mit dem wesentlichen Gemeinschaftsbezug des Menschen; nach antikem Verständnis ist der Einzelmensch kein Mensch im Vollsinn, und im Zeugnis der Bibel kommt der Mensch in erster Linie als Glied des Gottesvolkes vor. Einer solchen Sozialethik wird dann die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen zugewiesen. Diese Standortangabe macht bereits doppelt neugierig: erstens, wie derart ganzheitliche Bezugswelten, nämlich die antike Philosophie und das biblische Menschenbild, zum Kernbestand einer modernen Sozialethik werden können, die die menschliche Person ins Zentrum rückt, und zweitens, wie der Sozialethik im Unterschied zur Individualethik ein gesondertes Materialobjekt zugewiesen wird, anstatt Individual- und Sozialethik bloß formal dadurch abzugrenzen, daß menschliches Handeln unter der jeweils anderen Rücksicht, nämlich Element einer Regelbindung oder freie Entscheidung zu sein, reflektiert wird. – Als geschichtliche Wurzeln der christlichen Sozialethik (II) reklamiert Verf. ansatzweise die apostolische Mahnpredigt, die Kirchen- und Gesellschaftskritik der Bettelorden im Mittelalter, das Aufleben caritativer Institutionen und die Reflexionen über den Tyrannenmord sowie ausdrücklich Reflexionen über den Gesellschaftsvertrag, das Völkerrecht und ein naturrechtlich begründetes Menschenrecht in der beginnenden Neuzeit. – Bemerkenswert ist an diesem Kapitel, wie Verf. sozialethische Aufbruchslinien gegen den Hauptstrom der Kirchengeschichte nachzeichnet, und wie die neuzeitliche Sozialethik bedauerlicherweise außerhalb des Bereichs der Großkirchen entwickelt worden ist. Der Länderüberblick des 19. Jahrhunderts belegt, wie überraschend vielfältig die sozialethischen Ansätze in Deutschland, Italien, Frankreich und Belgien gewesen sind. – Von christlicher Sozialethik redet Verf. erfreulicherweise im Plural. Er meint damit die christlichen sozialethischen Theorien (III) der Katholischen Soziallehre, den Religiösen Sozialismus und die Befreiungstheologie. – Mich hat in diesem Kapitel das länderübergreifende, europäische Panorama sozialethischer Reflexionen, z. B. vor und nach der Veröffentlichung von „Rerum novarum", beeindruckt. Sehr kompetent werden das ausgeprägte Profil, aber auch die sozialethische Engführung von „Quadragesimo anno" geschildert. Die Trendwende durch „Mater et Magistra" ist methodisch und personell (Gundlach, Lebret) kenntnisreich dokumentiert. Weiterhin ist der ökumenische Blick über den Tellerrand auf die religiösen Sozialisten hervorzuheben. Und schließlich ist der Dialog- und Kooperationswille mit den Impulsen der Theologie der Befreiung zu begrüßen.

Die vorgestellte christliche Sozialethik steht bereits in einem gesellschaftlichen Umfeld (IV) und „nie einer ethisch noch unbestimmten, von ihren christlichen Werten und Zielvorstellungen erst zu prägenden Gesellschaft gegenüber" (86). Diese Gesellschaft hat ja schon ein Ethos, dessen Grundbestand nicht strittig ist. Doch in der Definition,

Verbindlichkeit und Begründung konkurriert die christliche Soziallehre mit anderen Ethos-Strömungen. Verf. respektiert den pragmatischen Charakter, verkennt jedoch nicht die Grenzen utilitaristischer Ethikentwürfe. Als Beispiel vertragstheoretischer Ansätze wird die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls skizziert. Weiterhin werden die Vernunftethik Kants und die materiale Wertethik Schelers als deren Korrektiv sowie die ethischen Elemente im Marxismus angeführt. – Mit dem Ausmalen der sozialethischen Anstrengungen nicht nur der Ökumene sondern auch der Gesellschaft wird der erste Schritt eines umfassenden sozialethischen Dialogs getan; Verf. belegt eine beachtliche dialogische Kompetenz. Ob die Dialogbereitschaft jedoch zu einem erfolgreichen Lernprozeß durch andere Ethos-Entwürfe führt, müssen die folgenden Kapitel erweisen. An dem sozialethischen Panorama ist zu bemängeln, daß Verf. sich nicht mit systemtheoretischen und evolutionären Ansätzen auseinandersetzt, die aktuellen Varianten des Utilitarismus etwa von Peter Singer und Dieter Birnbacher nicht berücksichtigt und insbesondere die kommunikationstheoretische Ethik nicht aufgreift, zumal er die Vorbehalte einer individualistischen Engführung der Kantschen Ethik sowie die Notwendigkeit ihrer intersubjektiven Erweiterung registriert. – Das eigene Konzept des Verf. (V) gründet auf dem philosophisch-theologischen Argument des menschlichen Gemeinschaftsbezugs. Der Mensch als „zoon politikon" bei Aristoteles und als „Mängelwesen" bei Arnold Gehlen finden in der biblischen Sicht der Sippe und des Volkes ihre Bestätigung, „in und durch welche der einzelne erst seine ganze Identität findet und ‚jemand ist'" (100). Verf. bestimmt dann die christliche Sozialethik als eine „Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange" (114): diese ist zwar theologisch orientiert, argumentiert aber philosophisch, weil eine eigenständige und direkte Einsicht in die wesentlichen Strukturgesetze der Gesellschaft und eine vernunftgemäße Entscheidungsfindung im Licht des Glaubens weder überflüssig noch unmöglich, sondern dringend gefordert und durch eine kirchliche Paränese mit moralischen Appellen nicht zu ersetzen ist. Schließlich nennt Verf. die drei Bausteine seines dynamisch-naturrechtlichen Konzepts, das er in der Kombination einer Menschenrechtsoption mit einem befreiungstheologischen Ansatz als eine kritische Instanz gegen die gesellschaftliche und rechtliche Positivität auszeichnet: die Einsicht in die soziale Wesensnatur des Menschen als Ebenbild Gottes und das diese Natur verwirklichende Gemeinwesen; die vernunftgesteuerte Einsicht in jene Parameter der menschlichen Gesellschaft, deren Mißachtung das Überleben der Gesellschaft gefährden und die Kommunikationsgemeinschaft zerstören würde; sie werden inhaltlich mit der Cicero-Trias: Verehrung eines höchsten Wesens, Achtung vor den Eltern, Anspruch eines jeden auf das Seine, erweitert um das Umweltschutzgebot, gleichgesetzt. – Der Versuch, die geschichtlichen und gesellschaftlichen Wurzeln aufzuzeigen, aus denen das eigene Konzept einer christlichen Sozialethik gespeist ist, wirkt plausibel. Die Dringlichkeit und Notwendigkeit einer normativ-ethischen Argumentation sowohl aus dem dialogischen Charakter der christlichen Sozialethik als auch aus dem Heilsbezug des ethischen Argumentierens selbst ist einsichtig. Auch die Verhältnisbestimmung von theologischer und ethischer Dimension der christlichen Sozialethik zeigt ein hohes Reflexionsniveau. Ich halte es indessen für gewagt, Aristoteles, Gehlen und die Bibel zu einer sogenannten christlichen Anthropologie zu verknüpfen. Zum anderen läßt das Zueinander von Theologie und Ethik einige Fragen offen: Worin unterscheidet sich eine ethische Argumentation innerhalb eines konkreten Ethos nach innen von der ethisch-normativen Argumentation nach außen im Dialog konkurrierender Ethos-Konzepte? Wie ist insbesondere die theologische Hermeneutik begrifflich präzise zu fassen: als „Licht" (113). „Motiv", „Motivation" (119, 127), „Verantwortung" (120), „Anspruch" (127), „Begründung" (105)? Schließlich ist größte Vorsicht geboten, die Cicero-Trias in Kombination mit Menschenrechten, wenn sie keine Leerformeln bleiben sollen, der Kategorie des sogenannten primären Naturrechts, das schlechthin und unbedingt gilt, zuzuordnen. Sobald ihre Bestandteile in eine Mindestkonkretion überführt werden, können sie weder „menschheitsweite Einsichtigkeit" (126) beanspruchen noch aus der reinen Überlebenskonsequenz überprüft werden. Daß der Cicero-Trias das Umweltschutzgebot hinzugefügt werden muß, zeigt die Reparaturanfälligkeit des naturrechtlichen Konzepts, das dem syllogistischen Argumentationstyp christlicher Sozialethik wohl nähersteht als einem befreiungstheologischen.

Das dynamisch-naturrechtliche Grundkonzept legt Verf. in mehrere „Soziale Prinzipien, Leitsätze und Normen" (V) aus. (Ich habe den Eindruck, daß der erste Satz dieses Kapitels nicht an den Anfang, sondern ans Ende gehört.) Grundlage aller anderen Prinzipien und Normen ist die Gerechtigkeit. Ulpians Definition („Jedem das Seine"), die als subjektive Haltung und als objektiver Zustand sowie als je neue Zielvorgabe gedeutet wird, findet in der biblischen Sicht der Gerechtigkeit Gottes und im Gerechtwerden des Menschen durch Gott seine Ergänzung. In der christlichen Tradition wird ein dreifaches Beziehungsgeflecht entwickelt: zwischenmenschliche Gegenseitigkeit, das Verhältnis des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und das der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen. Aus vertragstheoretischer Perspektive wird der grundlegend gleiche Freiheitsanspruch für jeden formuliert. Und die befreiungstheologisch inspirierte Sozialethik spitzt das Gerechtigkeitspostulat dann aus der Sichtweise der Benachteiligten zu. Als vier „Leitprinzipien der Sozialethik" (134) werden das Person- und Gemeinwohlprinzip sowie das Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip erläutert. Unter den Begriff der normativen Grundsätze sind die Menschenrechte als negative Freiheitsrechte, als soziale Grundrechte und als politische Beteiligungsrechte gefaßt. – Dieses Kapitel zeichnet sich durch einen unbändigen, wenngleich erfolgosen Integrationswillen aus. Er scheitert zunächst schon an der sprachlichen Ungenauigkeit, insofern die Begriffe: „Prinzip", „Leitsatz", „normativer Grundsatz", „Leitprinzip" austauschbar werden. Dann lassen sich der antike, von der Polis eingerahmte Gerechtigkeitsbegriff, das „Gerechtigkeitsdreieck" bei Thomas, der eine allgemeine (legale) von zwei partikularen, der distributiven und kommutativen Gerechtigkeitsform abgrenzt, die Gerechtigkeitsgrundsätze von John Rawls, die biblische Sicht der Gerechtigkeit, das Völker- und Menschenrecht der spanischen Scholastiker, die drei ideologisch völlig abweichend begründeten Menschenrechtskonzepte und die soziale Gerechtigkeit der kirchlichen Sozialverkündigung nicht in eine konsistente Sozialethik hineinzwingen. Das gleiche gilt für den biblischen Personbegriff, die Personwürde im Sinne Kants und den Träger abweichend konzipierter Menschenrechte. Außerdem verwendet Verf. den Begriff des „personalen Gemeinwohls" (153) im Sinn des Thomismus als ethischen Wert einer dauernden und wirksamen Verbundenheit von Menschen, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen („Gemeingut") (180), also abweichend von der kirchlichen Sozialverkündigung, die mit einem bloß organisatorischen Wert rechnet, nämlich der richtigen Verfaßtheit eines Sozialgebildes im Hinblick auf die Verwirklichung des Gemeingutes; damit treibt er die Verhältnisbestimmung von Personwürde und Gemeinwohl entweder in eine schwebende Unbestimmtheit oder unerträgliche Schieflage. Denn im thomistisch-aristotelischen Sinn verläuft die Zuordnung von Gemeinwohl und Einzelwohl nach dem Muster von Ganzem und Teil, im neuzeitlichen Sinn werden Personwürde und Gemeinwohl nach dem Muster von individuellen Abwehrrechten und staatlichem Apparat zugeordnet. Und schließlich ist die Verhältnisbestimmung von Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip (zum Teil auf Grund der vom Verf. gewählten Reihenfolge) fehlerhaft. – Die Ausführungen über die „menschengerechte Gestaltung heutiger Gesellschaft" (VII) machen die Forderung nach demokratischem Staatsaufbau, Machtkontrolle, Gewaltenteilung und Dezentralisierung plausibel, überdehnen jedoch im Unterschied zur Charakteristik der Industrie-, Global- und Konsumgesellschaft (88–93) den Rang staatlicher Einrichtungen (vgl. weiterführende Literatur 179) und überhaupt der Institutionen, während die freien gesellschaftlichen Kräfte nachrangig gewichtet werden. Außerdem stößt die nationalstaatliche Engführung auf, die brisante Anfragen an die Parteien-, Verbände- und Verwaltungsdemokratie, die internationalen Organisationen und transnationalen Konzerne weitgehend ausblendet. – Als Anwendungsfelder eines sozialethischen Dialogs (VII) werden Friedenssicherung, internationale Beziehungen, Rechtssicherheit, Bildung, soziale Sicherheit, Wirtschaftsordnung, Umweltverantwortung und Technologie genannt. Die brisanten Themen sind angesprochen, die Aussagen bleiben verständlicherweise summarisch.

Einige sinnentstellende Druckfehler habe ich S. 35 („Gemeinwohlbestimmung"), S. 38 („die" Eigenständigkeit), S. 62 („nie" von sich aus) S. 127 („Sätze"; übrigens lautet die wiederholt zitierte Wallraff-Formulierung: „Gefüge von offenen Sätzen") ge-

funden. Wünschenswert wäre ein Abkürzungsverzeichnis; NZZ kann ich noch raten, ZEE aber schon nicht mehr. Der zweite Satz des Vorworts schreckt vermutlich die Leser ab, das Buch in der Hand zu behalten. Ich ermuntere trotzdem zum Weiterlesen.

F. Hengsbach S. J.

Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Herausgegeben von *Walter Kerber, Heimo Ertl, Michael Hainz.* Frankfurt: Knecht 1991. 268 S.

Das Buch ist die Übertragung und Neubearbeitung einer US-amerikanischen Vorlage, die 1988 unter dem Titel: „Katholische Soziallehre. Unser am besten gehütetes Geheimnis" von Peter J. Henriot, Edward P. DeBerri und Michael J. Schultheis veröffentlicht wurde. Es „dient einem ganz praktischen Zweck: Es will allen Interessierten helfen, die katholische Gesellschaftslehre kennenzulernen und aus dieser Kenntnis heraus zu handeln." (7) Als „Einführung in die wichtigsten Inhalte der kirchlichen Gesellschaftslehre" (13) gliedert es sich in zwei Teile. Teil I (19–38) erläutert den historischen Hintergrund, zunächst die Entwicklungslinien der sozialen Botschaft von Papst Leo XIII. bis Papst Johannes Paul II., dann die durch das 2. Vatikanische Konzil und in dessen Folge ausgelösten Änderungen der Einstellung und der Methode und schließlich in 12 Kernthesen die Hauptanliegen der römischen Sozialverkündigung. Teil II bietet eine Auswahl kirchlich-sozialer Stellungnahmen im Überblick. Abschnitt A (41–153) enthält zwölf Dokumente gesamtkirchlicher Sozialverkündigung der Päpste, der Römischen Bischofssynode und der Kongregation für die Glaubenslehre. Im Abschnitt B (154–216) finden sich fünf teilkirchliche Dokumente: die Texte der Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla, die zwei US-amerikanischen Hirtenbriefe über die Herausforderung des Friedens und die wirtschaftliche Gerechtigkeit sowie den Österreichischen Sozialhirtenbrief. Abschnitt C (217–240) hat zwei Dokumente aus dem Konziliaren Prozeß aufgenommen: die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der BRD von Stuttgart und das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel. Der Anhang enthält eine Art Gebrauchsanweisung des Buches. Hinweise auf weitere Dokumente der kirchlichen Soziallehre, ein ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein ausführliches Register.

Das didaktisch gut aufbereitete Arbeitsbuch vermittelt einen ersten Überblick über die inhaltlichen Bausteine dessen, was in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit allgemein für das Lehrgebäude der katholischen bzw. kirchlichen Soziallehre gehalten wird. Diejenigen, die keinerlei Vorwissen haben, werden neugierig in der jeweils knappen, raffenden Zusammenfassung, die mit Originaltexten versetzt ist, herumschnuppern und sich vordergründig informieren können. Diejenigen, die sich in der kirchlichen Sozialverkündigung ein wenig auskennen, werden interessiert und kritisch prüfen, ob und wie es den Herausgebern gelungen ist, durch den Dschungel päpstlicher Äußerungen eine systematische Bresche zu schlagen oder das Feuerwerk gesamtkirchlicher Appelle auf einen normativen Begriff zu bringen. – Ein besonderes Verdienst können die Herausgeber für sich verbuchen, daß sie die kirchliche Soziallehre nicht auf die päpstlichen oder römischen Stellungnahmen reduziert, sondern eine Textauswahl der regionalkirchlichen Dokumente von Medellín und Puebla, der US-amerikanischen Hirtenbriefe zum Frieden und zur Wirtschaft und des österreichischen Sozialhirtenbriefs sowie die deutschen und europäischen Erklärungen des konziliaren Prozesses zugänglich gemacht haben. – Der Band gewährt sogar trotz der unvermeidlichen Knappheit der Darstellung stellenweise einen erhellenden Einblick in die charakteristische Eigenart, mit der eine amtskirchliche Erklärung sich einer Frage nähert, und in die Vorgehensweise, mit der sie ein bestimmtes Thema behandelt. Beispielsweise sind mir aufgefallen die Texte über das Eigentumsrecht bei Pius XI. (50), das Mitbestimmungspostulat bei Johannes XXIII. (60), die Ächtung des Krieges mit Massenvernichtungswaffen und des Wettrüstens durch das Vatikanische Konzil (90), das unerschütterlich behauptete, wenngleich fragwürdige Methodenbewußtsein der traditionellen Soziallehre (133), die gewagte, wenngleich widerlegte Unterentwicklungshypothese der zwei

Blöcke (140) bzw. die Zuweisung der Hauptverantwortung für eine gerechte Entwicklungspolitik (151) im Entwicklungsrundschreiben Papst Johannes Pauls II. sowie das erste Auftauchen und die weitere Reflexion des Umweltthemas (112, 122, 143, 147, 198, 208).

Die unverkennbaren Grenzen eines solchen Arbeitsbuches liegen, wie mir scheint, einmal in der bereits im Vorwort markierten Ausrichtung auf den lehramtlichen Träger verbindlicher kirchlicher Gesellschaftslehre (die im Vorwort von Walter Kerber und in der Einleitung der Herausgeber wahllos wechselnd „katholische"/„kirchliche" „Gesellschafts-"/„Soziallehre" genannt wird). Der bemühte Rechtfertigungsversuch, daß gerade unter dieser Rücksicht die zwei ersten Stufen des konziliaren Prozesses, nicht jedoch das Schlußdokument von Seoul, in dem sich die anders akzentuierten globalen Optionen der Weltkirchen niederschlagen, oder die Beschlüsse des Bochumer Katholikentags und der Würzburger Synode aufgenommen wurden, überzeugt mich kaum. – Ich weiß auch nicht, ob die auf die kirchliche Soziallehre neugierigen Leserinnen und Leser nach der Durchsicht der ziemlich allgemein gehaltenen, gerafften Kurzfassung interessiert bleiben, in den Originaltexten der kirchlichen Gesellschaftslehre weiterzulesen, und ob sie überhaupt durch die Kenntnis der Zusammenfassungen ihr Handeln verändern können. Zumindest offenbart die fast lexikalische Reihung der Themen und Aussagen, wie sperrig und diffus, versetzt und querläufig beispielsweise ein päpstliches Rundschreiben komponiert ist und daß sich in ihm eine Menge von Leerformeln und Selbstverständlichkeiten findet. Gleichzeitig erschließt eine solche Zusammenstellung nur wenig die innere Logik, das unverwechselbare Profil eines Dokumentes sowie dessen Anschlußfähigkeit, die Brüche und Widersprüche zu vorhergehenden Aussagen. Infolgedessen bleibt es zweifelhaft, ob die spielerische Ungenauigkeit, wie drei Dokumente mit der Definition des angeblich zentralen Dreischritts der kirchlichen Soziallehre („Sehen, urteilen, handeln" oder: „Grundsätze für das Denken, Normen für das Urteil, Regeln für das Handeln") umgehen (102, 132, 139), in der Synopse der jeweiligen Zusammenfassungen überhaupt zu entdecken ist. Ebenso werden die Unstimmigkeit, „Solidarität" als Strukturregel bzw. als christliche Tugend zu definieren (139, 149), oder die abweichende Beurteilung der Gewaltanwendung (97, 134, 143, 161, 181) wohl unaufgedeckt bleiben, falls nicht über das Register eine solche Synopse erstellt wird, wozu die Anweisung zum Gebrauch des Buches anleitet (244). – Überraschend ist die totale Fehlanzeige von Bischofsworten aus der Bundesrepublik. Wegen der liturgisch-binnenkirchlichen Fixierung der deutschen Kirche mag dies gerechtfertigt sein; wenigstens die Erklärung der deutschen Bischöfe zum Frieden, die auch unter dem Eindruck des US-amerikanischen Bischofsworts zustandekam, wäre wert gewesen, in die Sammlung aufgenommen zu werden. – Einige Nachlässigkeiten, daß beispielsweise Pius XI. die Mißstände des Kommunismus (statt: des Sozialismus) verurteile und das Recht auf einen Arbeitsplatz betone (22), oder daß Paul VI. dem „Kapitalismus" (96) bestimmte Ungerechtigkeiten anlaste statt der im Original bezeichneten „bestimmten Abart dessen, was man ‚Kapitalismus' nennt.", lassen sich vermutlich auf die US-amerikanische Vorlage abwälzen. Bei der Übersetzung der zwölf Hauptanliegen (36–38) indessen hätten sich die deutschen Herausgeber nicht auf die zentralkirchlichen Dokumente beschränken dürfen, sondern diese gemäß ihrer erweiterten Fassung der Vorlage durch regionalkirchliche und ökumenische Verweise ergänzen können. – Ich denke, daß Bildungseinrichtungen erfolgreich mit dem Buch arbeiten werden, daß sie es Neugierigen, die nach der kirchlichen Sozialverkündigung fragen, in die Hand drükken, und daß diese dadurch auf den Geschmack kommen, in Originaltexten kirchlicher Soziallehre aus der neueren Zeit weiterzulesen. F. Hengsbach S. J.

Riedel-Spangenberger, Ilona, *Grundbegriffe des Kirchenrechts.* (Uni-Taschenbücher 1618.) Paderborn: Schöningh 1992. 248 S.

Durch die Promulgation des Codex Iuris Canonici im Jahr 1983 wurden auch alle vorher erschienenen kirchenrechtlichen Nachschlagewerke obsolet. Nachdem inzwischen eine Reihe von Kommentaren zum CIC/1983 erschienen sind, fehlte es u. a. noch an einem kurz gefaßten Lexikon. Diese Lücke ist nun durch das vorliegende Buch

geschlossen. R.-Sp. hat – mit der ihr eigenen Sorgfalt und Sachkenntnis – ca. 200 kirchenrechtliche Begriffe ausgewählt, erklärt und mit weiterführender Literatur versehen. Natürlich kann der Rez. nicht auf alle Stichworte eingehen, er möchte nur einige (wahllos herausgegriffene) Fachbegriffe kurz erwähnen. Das Rechtsprinzip der *Aequitas canonica* (25 f.) gründet im biblischen Gedanken von der Liebe und Gerechtigkeit und in der von Aristoteles stammenden philosophischen Lehre von der Epikie. Es handelt sich um einen Grundsatz, der das katholische Rechtsdenken seit seinen Anfängen geprägt hat, aber nicht für einzelne Fälle des materialen Kirchenrechts normiert oder geregelt ist. Durch die Anwendung der kanonischen Billigkeit im Einzelfall soll ein Ausgleich geschaffen werden zwischen dem gesetzten Recht und einer der jeweiligen Situation angemessenen Rechtsfindung. Dadurch können im konkreten Einzelfall positive Rechtsvorschriften gemildert oder gegebenenfalls auch strenger ausgelegt werden, wenn z. B. der vom Gesetz vorgesehene Rechtsschutz nicht in ausreichender Weise gewährleistet wird. – Das *Asylrecht* (40–42) hat seinen Namen vom griechischen Ausdruck asylon. Dieser bezeichnet einen Ort, an dem es verboten ist, Menschen oder Sachen, die sich dort befinden, wegzuführen. Die Asylgewährung in einer Kirche gründete in der lokalen Immunität kirchlicher Stätten und im Interzessionsrecht, der Rechtsschutzgewährung kirchlicher Autoritäten gegenüber weltlichen Obrigkeiten für Verfolgte, Flüchtlinge und Sklaven. Der can. 1179 CIC/1917 bestimmte, daß sich die Kirche des Asylrechts in der Weise erfreue, daß zu ihr geflüchtete Straftäter ohne Zustimmung des Ordinarius oder wenigstens des Kirchenrektors nicht festgenommen werden dürfen, es sei denn, es bestehe dazu eine dringende Notwendigkeit. Der CIC/1983 hat keinen entsprechenden Kanon. – Der Begriff *Bigamie* (51 f.) kommt vom griechischen bigamos, was zweifach verheiratet heißt. Gemeint ist damit die Doppelehe und die Ehe, die jemand schließt, obwohl er oder sein Partner schon verheiratet ist. Die Doppelehe war im CIC/1917 im can. 2356 strafrechtlich sanktioniert. Wenn ungeachtet des Entgegenstehens einer kirchenrechtlich gültigen Ehe eine kirchliche oder auch nur zivile Eheschließung vorgenommen wurde, trat die von selbst eintretende Strafe des Ehrverlustes ein, und wenn das unerlaubte Geschlechtsverhältnis ungeachtet einer Warnung des Oberhirten nicht aufgegeben wurde, war je nach Schwere des Vergehens die Exkommunikation oder das Interdikt zu verhängen. Der CIC/1983 verwendet den Begriff Bigamie nicht mehr und droht für die versuchte Eheschließung bei bestehendem Eheband auch keine Strafe mehr an. – Den *Bischofskonferenzen* (55–59) kommt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weltweit im Leben der katholischen Kirche zunehmende Bedeutung zu. Einerseits stehen sie in der altkirchlichen Tradition der zahlreichen Partikularsynoden als Manifestation der im Glauben gemeinschaftlich verbundenen und bischöflich geleiteten Ortskirchen, andererseits erweisen sie sich seit dem 19. Jh. in staatlich verfaßten Nationalgesellschaften als notwendige, die katholischen Christen eines bestimmten Gebietes in pastoraler und gesellschaftlicher Hinsicht formierende und repräsentierende kirchliche Zwischeninstanzen zwischen der Orts- und der Universalkirche. Über den theologischen und juristischen Standort der Bischofskonferenzen innerhalb der katholischen Kirche wird seit einiger Zeit diskutiert infolge eines am 1. Juli 1987 von der Vatikanischen Kongregation der Bischöfe herausgegebenen Arbeitsdokumentes mit dem Titel „Der theologische und juridische Status der Bischofskonferenzen". – Rechtshandlungen, die ohne die dazu erforderliche Leitungsvollmacht oder Befugnis vorgenommen werden, können von großem Schaden sein, vor allem wenn die davon betroffenen Personen gutgläubig die Rechtmäßigkeit der kirchlichen Handlungen annehmen. Mit dem Rechtsinstitut *Ecclesia supplet* (Ersatz fehlender Vollmacht, 91) ergänzt deshalb die Kirche die fehlende Vollmacht oder Ausführungsbefugnis bei allgemeinem Irrtum oder bei positivem und begründetem Zweifel an der tatsächlichen oder rechtmäßigen Ausführung von kirchlichen Amtshandlungen, wenn der amtlich Handelnde die dazu notwendige Vollmacht nicht besitzt, weil sie ihm nicht verliehen wurde, unwirksam war oder inzwischen erloschen ist. – Innerhalb des Ordensrechtes bezeichnen die *Evangelischen Räte* (109 f.) die mit Gelübden oder anderen Bindungen übernommenen, biblisch grundgelegten Verpflichtungen zum Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam. Diese Räte begründen in der Kirche den sogenannten Rätestand, der verfassungsrechtlich *nicht (!)* als Stand zwischen dem der Kleri-

ker und dem der Laien zu verstehen ist. Sowohl Kleriker als auch Laien können dem Ordensleben, also den Instituten des geweihten Lebens und den Gesellschaften des apostolischen Lebens angehören. – Mit *Forum* (115 f.) wird in der kirchlichen Rechtssprache der Bereich bezeichnet, in dem die Leitungsvollmacht ausgeübt wird. Die kirchliche Leitungsvollmacht kann im äußeren Bereich (z. B. beim Erlaß von Gesetzen oder Dekreten, bei der Erteilung einer Dispens) und im inneren Bereich (z. B. bei der sakramentalen Lossprechung) ausgeübt werden. – Neben der ordentlichen Form des Bußsakramentes als Einzelbeichte mit dem persönlichen vollständigen Sündenbekenntnis und nachfolgender Absolution regeln die cc. 961–963 die außerordentliche Form als sakramentale *Generalabsolution* (118) ohne vorheriges persönliches Sündenbekenntnis, d. h. durch die priesterliche Absolution in den von Rechts wegen bestimmten Fällen. Wenn in Todesgefahr die Zeit zur Einzelbeichte nicht ausreicht und wenn einer zu großen Zahl von Pönitenten wegen Mangels an Beichtvätern eine Einzelbeichte in angemessener Zeit nicht möglich ist, so daß sie zu lange den Empfang des Bußsakramentes entbehren müßten, kann die Generalabsolution erteilt werden. – Die Gläubigen, die durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert sind und dadurch zum Volk Gottes gehören, haben Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienst Christi (vgl. can. 204). Aufgrund dieses gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ist von der fundamentalen Gleichheit aller Glieder der Kirche auszugehen. Die Unterscheidung der *Laien* (160 f.) von den Klerikern beruht auf einer dem Wesen nach anders gearteten Teilhabe am Sendungsauftrag der Kirche. Der Begriff „Laie" ist also lediglich ein technischer Hilfsbegriff als Kurzbezeichnung für „Kirchenglieder, die nicht Kleriker sind". – Der kirchenrechtliche Ausdruck *Missio canonica* (173 f.) ist eine in der kirchlichen Rechtssprache nicht ohne weiteres systematisierbare Sammelbezeichnung für verschiedene Formen der kirchlichen Sendung. Im geltenden universalkirchlichen Recht des CIC/1983 wird er selbst nicht mehr verwendet, aber der damit umschriebene Sachverhalt in verschiedenen Formen und Begriffen ausgedrückt. – Gegen Dekrete und andere Verwaltungsakte kann Beschwerde an den jeweiligen Oberen dessen, der den Verwaltungsakt gesetzt hat, eingelegt werden: *recursus hierarchicus* (199 f.). Dieses Rechtsmittel ist möglich gegen alle außergerichtlichen Verwaltungsakte im äußeren Rechtsbereich, jedoch nicht gegen ein Dekret des Papstes oder eines Ökumenischen Konzils. – Im Kirchenrecht gilt seit der Zeit der klassischen Kanonistik der Grundsatz, daß diejenigen, die durch ein Gesetz verpflichtet werden, diesem widersprechen oder es nicht beachten können. Man redet dann von *Remonstration* (202 f.) bzw. von Widerspruch oder Zurückverweisung. Das Remonstrationsrecht wurde im CIC/1983 nicht direkt normiert. Es hat aber in Verbindung mit dem Grundrecht auf Meinungsäußerung gegenüber den kirchlichen Autoritäten (vgl. can. 212) seine Gültigkeit als allgemein geltendes Rechtsmittel behalten. – Diese ganz wenigen Kostproben aus dem vorliegenden Lexikon mögen genügen. Sie zeigen, daß die Kanonistik eine durchaus lebendige Wissenschaft sein kann. Ein Sachregister (243–248) schließt das schöne und gelungene Buch ab. Besonders für Studenten und kirchenrechtliche Anfänger ist es eine wirkliche Hilfe. R. Sebott S. J.

Krämer, Peter, *Kirchenrecht I.* Wort – Sakrament – Charisma (Studienbücher Theologie 24,1). Stuttgart: Kohlhammer 1992. 172 S.

Das vorliegende Studienbuch des bekannten Eichstätter Kirchenrechtlers, das zwei Teilbände haben soll, ist allein schon wegen seiner *Konzeption* von Bedeutung, die erheblich von der Systematik des CIC/1983 (de normis generalibus, de populo Dei, de ecclesiae munere docendi, de ecclesiae munere sanctificandi, de bonis ecclesiae temporalibus, de sanctionibus in ecclesia, de processibus) abweicht. Der erste Teilband, den ich hier anzeigen möchte, behandelt die Lebensvollzüge der Kirche. Der zweite Teilband soll dann die rechtlichen Strukturen der Kirche darstellen. Zu den Lebensvollzügen der Kirche, welche den Aufbau der Kirche (und damit auch das Recht in der Kirche) begründen, rechnet K. das Wort, das Sakrament und das Charisma. Der Abhandlung über die drei Lebensvollzüge ordnet K. einen eigenen Teil I (Theologische Ortsbestimmung des kirchlichen Rechts, 12–36) vor, der vier Abschnitte hat. Von be-

sonderem Interesse ist vor allem der zweite. In diesem Abschnitt stellt K. fünf theologische Versuche dar, in denen das Kirchenrecht begründet werden soll. Nach Bertrams, Stickler, Heimerl u. a. hat das Kirchenrecht christologische Wurzeln. Insofern die Kirche die Fortsetzung der Menschwerdung Christi ist, ist die Kirche eine wahre menschliche und damit zugleich rechtliche Gemeinschaft. Nach Klein, Huizing, Jiménez-Urresti u. a. kommt dem kirchlichen Recht eine ordnende und regulative Funktion in der kirchlichen Gemeinschaft zu, freilich hat es (das Recht) niemals eine konstitutive Bedeutung für den Vollzug des Glaubens und die Verwirklichung der Kirche. Für Barion steht das Kirchenrecht in Funktion zum Kirchenbegriff, den das Kirchenrecht nicht selber ausarbeitet, sondern übernimmt. Es ist der Kanonistik verwehrt, ihre eigenen Grundlagen, die sie vom kirchlichen Lehramt empfängt, in Zweifel zu ziehen. Mörsdorf, Aymans, Corecco und Rouco Varela lassen die Kirche und das Kirchenrecht konstituiert sein durch Wort, Sakrament (und Charisma). G. Söhngen schließlich unterscheidet drei fundamentale Regionen bzw. Grundbereiche beim Aufbau des Kirchenrechts. Söhngen kennt den juristischen Bereich (das Kirchenrecht ist juristisch richtiges Recht), den kanonistischen Bereich (Grundgegenstand des Kirchenrechts ist die Kirche) und den metakanonistischen Bereich (Heil und Gnade übersteigen das Kirchenrecht). In Teil II (Die Verkündigung des Wortes, 37–62) hat mich u. a. die Frage interessiert, ob jene Bestimmungen bezüglich einer Laienpredigt, die vor dem CIC/1983 erlassen worden waren, noch gelten. K. ist der Meinung (vgl. 48–50), daß die folgenden drei Arten von „Laienpredigten" von der Neuordnung des Predigtdienstes *nicht* betroffen sind: Das geistliche Gespräch in Gruppenmessen ist keine Homilie und berührt deshalb nicht den Vorbehalt der Homilie zugunsten der Priester und Diakone gemäß can. 767 § 1 („Unter den Formen der Predigt ragt die Homilie hervor, die Teil der Liturgie selbst ist und dem Priester oder dem Diakon vorbehalten wird; in ihr sind das Kirchenjahr hindurch aus dem heiligen Text die Glaubensgeheimnisse und die Normen für das christliche Leben darzulegen"). Auch die Ansprache in Kindergottesdiensten nach dem Evangelium steht nicht in Widerspruch zu can. 767 § 1. Schließlich will K. auch die Ansprache in einem ökumenischen Gebets- oder Wortgottesdienst nicht als Homilie verstanden wissen. Im Teil III (Die Feier der Sakramente, 63–143) möchte ich auf die Frage eingehen, ob Behinderte ein Recht auf Ehe haben (vgl. 129–132). Der can. 1084 des CIC/1983, welcher die entsprechende Norm bildet, lautet: „§ 1. Impotentia coeundi antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive absoluta, sive relativa, matrimonium ex ipsa eius, natura dirimit. § 2. Si impedimentum impotentiae dubium sit, sive dubio iuris sive dubio facti, matrimonium non est impediendum nec, stante dubio, nullum declarandum. § 3. Sterilitas matrimonium nec prohibet nec dirimit, firmo praescripto can. 1098". Wird das Vorliegen des Ehehindernisses der Impotenz vermutet, so ist der Sachverhalt näher zu klären. Dies geschieht in der Regel durch ein ärztliches Gutachten, „das aber nicht die *Fähigkeit*, sondern die *zweifelsfrei* und *dauerhaft* gegebene *Un*fähigkeit nachweisen muß. Da ein solcher Nachweis wohl äußerst selten möglich ist, kann demzufolge auch das Ehehindernis der Impotenz nur sehr selten geltend gemacht werden" (130). Selbst in Grenzfällen (vgl. z. B. die Beurteilung der Ehefähigkeit von Querschnittsgelähmten) wird es nicht leicht möglich sein, die *zweifelsfrei und dauerhaft gegebene Unfähigkeit* zum ehelichen Akt nachzuweisen. Dies vor allem deshalb nicht, weil man nicht genau sagen kann, welche Fortschritte die Medizin in diesem Bereich noch machen wird. In Teil IV (Die Ausübung des Charisma[s], 144–164) begründet der Vf. ausführlich, warum für ihn das Charisma (neben Wort und Sakrament) zu den wesentlichen Lebensvollzügen der Kirche gehört. Das Wort „Charisma", das in den Vorentwürfen zum CIC noch enthalten war, wurde später unerbittlich getilgt und kommt heute im CIC nicht mehr vor. „Dabei ist doch gerade die theologische Grundlage für die verfassungsrechtliche Gewährleistung des Vereinigungsrechts in der Tatsache zu sehen, daß die Charismen als besondere Gaben des Heiligen Geistes an die Kirche zusammen mit der Verkündigung des Wortes und der Feier der Sakramente die communio der Kirche auferbauen. Denn die gemeinschaftlichen Apostolatsformen wie Orden, Vereine und Bewegungen, die in der Kirche entstehen und deren Sendung mittragen, sind nicht lediglich Ausdrucksformen der Sozialnatur des Menschen; vielmehr knüpft das Charisma, das zur Bildung einer

kirchlichen Vereinigung hindrängt, zwar an diesen anthropologischen Grundzug an, ermöglicht aber darüber hinaus, daß die Gemeinschaften nicht nur in der kirchlichen communio verwurzelt, sondern auch auf diese ausgerichtet sind. Deshalb sollten die kirchlichen Vereinigungen in einem fruchtbaren Spannungsverhältnis zu den Verfassungsstrukturen der Kirche stehen" (144). – Ein Literaturverzeichnis (165–172) schließt das schöne Buch ab. Man darf auf den zweiten Teilband gespannt sein.

R. Sebott S. J.

Stein, Albert, *Kirchenrecht in theologischer Verantwortung.* Ausgewählte Beiträge zu Rechtstheologie, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, herausgegeben von *Karl Schwarz* (Kirche und Recht 18). Wien: Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1990. 223 S.

Das vorliegende – zum 65. Geburtstag von Albert Stein herausgebrachte – Buch enthält eine Aufsatzsammlung aus den Jahren 1977–1984. Der Band ist in vier Teile eingeteilt. Im ersten geht es um die Rechtstheologie, im zweiten um ökumenische Fragen im Kirchenrecht und im dritten um Fragen des Staatskirchenrechts. Der vierte Teil enthält den „Rückblick auf meine Wiener Jahre". Vorausgeschickt (1–7) wird den vier Teilen eine Predigt in Bad Vöslau über 2 Kor 1, 3–4. Darin erinnert St. an vier Ereignisse, welche die Lage der Protestanten in Österreich (rechtlich) bestimmt haben: Am 28. Juni 1981 waren es 110 Jahre her, daß in Bad Vöslau der erste evangelische Gottesdienst gefeiert werden konnte; am 13. Oktober 1981 wurde die 200jährige Wiederkehr des Toleranzediktes für die Evangelischen in Österreich begangen; am 9. April 1981 waren es 120 Jahre, daß Kaiser Franz Joseph den Protestanten in Österreich die volle bürgerliche Gleichberechtigung gab; am 6. Juli 1981 war das österreichische Protestantengesetz von 1961 zwanzig Jahre alt. Der erste Teil des Buches hat fünf Beiträge. In dem Artikel „Über die Bedeutung der Kirchenrechtswissenschaft für das Studium der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der österreichischen Verhältnisse" (9–22) wird gezeigt, daß es vor allem historische Gründe hat, wenn in Wien die *einzige* evangelische theologische Fakultät Europas besteht, die einen hauptamtlichen Kirchenrechtler besitzt (von 1977 bis 1984 hatte A. Stein diesen Lehrstuhl inne) und an der das Kirchenrecht ein Pflichtfach ist. „Inwieweit sind Schrift und Bekenntnis höherrangige Normen gegenüber dem positiven Recht?" (23–39). St. antwortet darauf mit folgender These: „Die von Christen befreiten und zum Dienst berufenen Christen sind auch dann an den geoffenbarten Willen ihres Herrn gewiesen, wenn sie ihr Zusammenleben in Teilkirchen ordnen, dazu Aufträge einrichten und sie nach Analogie der sie umgebenden Rechts-Ordnungen regeln" (27). Bildlich gesprochen (vgl. 34) heißt dies: Die Bekenntnisschriften (mit ihren Rechtsordnungen) liegen unter und nicht über der Bibel. Wenn man nach „Martin Luthers Bedeutung für die Anfänge des evangelischen Eherechts" (41–55) fragt, so läßt sich darauf mit der folgenden These antworten: „Das Recht ist um des Gewissens willen und nicht das Gewissen um des Rechtes willen; wo man nun beiden nicht zugleich helfen kann, da helfe man dem Gewissen und lasse das Recht zurückstehen" (48). Daß freilich diese Weisung in der Praxis zu nicht unerheblichen Schwierigkeiten führt, hat gerade Luthers umstrittener Ratschlag in der Frage der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen gezeigt (49–52). „Der Stellenwert der Beschlüsse von Barmen für die kirchenpolitische Lage 1934 und für das evangelische Kirchenrecht insgesamt" (57–67) läßt sich so zusammenfassen: „Das Kirchenrecht ... bringt zwar ebenso wie die Verkündigung, aber doch eben nur mittelbar durch das von ihm zum Ausdruck gebrachte Selbstverständnis der christlichen Gemeinde zum Ausdruck, von welchem Herrn es sich getragen weiß. Martin Niemöller hat das in Barmen auf ein anschauliches Bild gebracht: Wenn eine Hausfrau Suppe kocht, darf sie die Töpfe nicht in schöner Reihenfolge verkehrt herum auf das Regal stellen, sonst ergießt sich trotz aller Ordnung die Suppe auf den Boden" (61). „Der kirchenrechtliche Ertrag des deutschen Kirchenkampfes 1933–1945, insbesondere im Blick auf die evangelische Kirche der altpreußischen Union" (69–84) wird von St. so zusammengefaßt: „Laß nicht die Ordnung über dem Glauben sein, sondern laß die Ordnung den Glauben mehren und die Liebe!" (84). Der zweite Teil des vorliegen-

den Buches hat acht Beiträge. Hier möchte ich nur auf zwei Artikel eingehen. In der Abhandlung „Bekenntniskonsens und Bekenntniserneuerung – kirchenrechtliche Implikationen" (85–93) kommt St. auf die Präambel der Kirchenverfassung der Evangelischen Kirche A. u. H. B. (Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses) in Österreich zu sprechen. Diese Präambel „hat sich zwar unzweideutig zur verbindlichen Geltung reformatorischer Bekenntnisschriften bekannt, ebenso aber die Verpflichtung zu ihrer ständigen Prüfung an der Heiligen Schrift bejaht" (89). Dies bedeutet (vgl. 91) die Möglichkeit und Notwendigkeit, die bisherigen Bekenntnisschriften stets neu zu formulieren, um sie so besser an die gemeinte „Sache" des Bekenntnisses anzupassen. „Braucht die Kirche noch ein Disziplinarrecht?" (135–144). Auf diese Frage antwortet St. im Anschluß an das paulinische Bild von der christlichen Gemeinde als einem Leibe mit vielen Gliedern (vgl. 1 Kor 12) mit der folgenden These: „Zu den Diensten, in die Christus Glieder seiner Kirche sendet, gehören die Verkündigung und Sakramentsverwaltung (geistliches Amt), aber auch die Begleitung, Einsetzung und Abberufung dieser Dienste (Dienst der Gemeinde- und Kirchenleitung) sowie der Ausgleich von Unzukömmlichkeiten in der Zusammenarbeit kirchlicher Dienste (Aufsicht, Visitation und Dienst der kirchlichen Richter)" (136). Der dritte Teil des Buches besteht aus drei Beiträgen. Die „evangelische Kirche im Rechtsstaat Österreich" (177–182) hat eine sehr unterschiedliche Geschichte gehabt, „während das heutige staatskirchenrechtliche Modell mit Recht als ein solches der Utilität, d. h. gegenseitiger Rücksichtnahme in ‚gemeinsamen Angelegenheiten', oder der ‚Konkordanz', d. h. der Zusammenarbeit unterschiedlichen Grades in aufeinander abgestimmten, z. T. ausgehandelten oder als Vertragskirchenrecht vereinbarten Rechtsvorschriften bezeichnet worden ist" (177). Der nächste Beitrag („Evangelischer Religionsunterricht in Österreich – Ein Gewissensgebot zwischen Kirchenprivileg und Kulturauftrag" [183–196]) zeigt deutlich, daß heute wahrhaftig Anlaß genug besteht, nach dem rechten Ort des Religionsunterrichts zu fragen. St. möchte trotz aller Schwierigkeiten an dem staatlichen Religionsunterricht festhalten. „Es ist ... Gewissenspflicht der Christen, sich außer um einen öffentlichen Gottesdienst auch um den Unterricht der nachwachsenden Generation in dem zum christlichen Glauben gehörigen Grundwissen zu bemühen. Damit bietet sich die Verbindung [an] zu der demokratischen Grundaufgabe, Religionsunterricht zu gewährleisten, wie zu der demokratischen Grundentscheidung, diese Aufgabe den Kirchen gerade in Form unseres Religionsunterrichtes zuzuweisen. Der freiheitliche demokratische Staat hat das religiöse Gewissen seiner Bürger zu achten und die Betätigung der Gewissenspflichten im Rahmen des für ein pluralistisches Gemeinwesen Angängigen zu ermöglichen" (192). Im letzten Beitrag dieses Teiles („Rechtsfragen der religiösen Kindererziehung, insbesondere im Blick auf die Probleme der evangelischen Kirche in Österreich" [197–206]) weist St. auf die Schwierigkeiten hin, welche die protestantische Minderheitskirche in Österreich bei der religiösen Kindererziehung hat. Er setzt dabei weniger auf den „Stacheldrahtzaun aus juristischen Vorschriften". Vielmehr meint der Autor: „Letzten Endes wird uns eher weiterhelfen, wenn wir unsere Rechte zwar kennen und zum Wohle der uns anvertrauten Gewissen einsetzen, aber doch der werbenden Kraft des uns anvertrauten Glaubens das Entscheidende zutrauen" (206). Der vierte Teil des vorliegenden Buches enthält den „Rückblick auf meine Wiener Jahre" (207–215), in dem man interessante biographische Einzelheiten über den Autor erfährt. Abgeschlossen (217–223) wird der vorliegende, schöne Gedenkband durch nützliche Register. R. Sebott S. J.

Örsy, Ladislas, *Theology and Canon Law.* New Horizons for Legislation and Interpretation. Collegeville (Minnesota): The Liturgical Press 1992. 211 S.

Das vorliegende Buch besteht aus zehn Beiträgen, die bereits anderswo veröffentlicht waren (vgl. 190 f.) und die nun hier zusammengefaßt sind. Im ersten Artikel (New Attitude of Mind: An Inquiring Spirit, 9–17) geht es um eine neue Geisteshaltung in der Kanonistik, die durch das Zweite Vatikanische Konzil und die bekannten Ansprachen von Papst Paul VI. über das Kirchenrecht angeregt wurde. Die Rechtsnormen müssen in einen breiteren Kontext gestellt werden und die Kanonisten selber müssen sich den

modernen Herausforderungen öffnen. Diesem Problem ist auch der zweite Beitrag (New Attitude of Mind: Searching for New Horizons, 18–34) gewidmet. Es geht darin um die *Erkenntnis durch Horizontverschiebung bzw. -erweiterung.* Für Ö. kann der neue Horizont des Kirchenrechts nur der „theological horizon" (26) sein. Dies bedeutet, daß der Kirchenrechtler sich auf die Erkenntnisse der Philosophie und Theologie einlassen muß, was zwar an sich eine Binsenwahrheit sein sollte, es aber in der Geschichte der Kanonistik nicht war. Im dritten Beitrag (Interpretation: The Law and its Interpreters, 35–52) geht Ö. sowohl von der Tatsache aus, daß Interpretation so alt ist wie das Menschengeschlecht (bereits die Schlange im Paradies betreibe Interpretation des Wortes Gottes!) als auch von einer vorläufigen Beschreibung der Interpretation („it is a clarification of the meaning of the law by diverse means and by various persons" [35]). Dann beschreibt er das (kirchliche) Gesetz und seine Interpretation (bzw. dessen Interpreten). In der Nachfolge der Thomanischen Gesetzesdefinition (und ihrer Betonung des Gemeinwohls als Kriterium für ein Gesetz) beschreibt Ö. das Gesetz als ein *Faktum* im Leben einer Gemeinschaft, das „empfangen" und geboren wird, das lebt und das stirbt. Die Interpreten des kirchlichen Gesetzes sind *alle* Christen, die freilich nur in abgestufter und jeweils spezifischer Weise an der Interpretation teilnehmen. Im vierten Abschnitt (Interpretation: Guiding Principles, 53–82) geht Ö. auf einige Rechtsprinzipien (Hierarchie von Werten und Gesetzen, aequitas canonica, oikonomia ecclesiastica, „Horizontverschiebung" u. a.) ein und formuliert 15 (neue) Interpretationsregeln, die ganz von ferne an die 88 regulae iuris des Legisten Dinus Mugellanus erinnern, welche sich am Schluß des Liber Sextus Bonifaz' VIII. im Corpus Iuris Canonici finden. Im kurzen fünften Abschnitt seines Buches (Implementation Through Reception, 83–88) plädiert Ö. dafür, nach der Promulgation des CIC/1983 keinen Stillstand in der Entwicklung des kanonischen Rechts aufkommen zu lassen. Mit dem kirchlichen Recht ist es wie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: „To implement the council means to go beyond the council" (88). Der sechste Beitrag (Values and Laws, 89–101) stellt die Frage nach der idealen Beziehung zwischen Werten und Gesetzen. Die Antwort: „Gesetze sind Aktionsnormen für eine Gemeinschaft, die ihr von der legitimen Autorität gegeben wurden, damit die Gemeinschaft Werte verwirklicht" (92). Erfüllt das Recht diese Aufgabe, so hat es eine „innere Schönheit", eine Schönheit, die beim Kirchenrecht gleichsam zu einer göttlichen Schönheit wird, weil Gott sich in der Kirche inkarniert. Welche Rolle spielt die Theologie im kanonischen Recht (Integrated Interpretation or The Role of Theology in Interpretation, 102–118)? Ö. plädiert für einen engen Zusammenhang der beiden Disziplinen, ohne daß die eine der anderen übergeordnet werden soll. Ähnliches gilt auch für den Zusammenhang von Moraltheologie und Kirchenrecht (Moral Theology and Canon Law: The Quest for a Sound Relationship, 119–138). Dialektisch verschränkt drückt das Ö. so aus: „Gehorsam zum Gesetz ist ein moralischer Akt im besten Sinne des Wortes, weil es ein Akt des Gehorsams zum lichtvollen Diktat des Gewissens ist" (138). In dem Beitrag „Models of Law and Their Impact on Interpretation" (139–157) nennt der Vf. einige falsche Alternativen, die man bezüglich des Kirchenrechts (bzw. des Rechts überhaupt) aufgestellt hat: man stellt einer (a priori) entworfenen Rechtstheorie eine (a posteriorische) Faktenbeschreibung gegenüber; man stellt einem statisch verstandenen Gesetz flexible Normen entgegen; man läßt den Voluntarismus der Rationalität gegenüber stehen; man reißt Theologie und Kirchenrecht auseinander oder man vermischt sie. Demgegenüber will Ö. (ausgehend von einem sog. transzendentalen Thomismus [an Namen nennt er: Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth, Lonergan, Granfield]) das (kanonische) Recht letztlich im absoluten Gott, der zugleich der menschgewordene Gott ist, verankern. Hier freilich bleibt manches sehr vage und unbestimmt. In seinem letzten Beitrag (Theology and Canon Law: An Inquiry into Their Relationship, 158–189) gibt Ö. einen Überblick über einige Theorien, die sich zu dem Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht gebildet haben. Grob gesprochen unterscheidet er drei Klassen von Theorien. Die erste Klasse identifiziert Theologie und Kirchenrecht. Zu dieser Gruppe von Kanonisten rechnet der Vf. Klaus Mörsdorf, Eugenio Corecco, Remigiusz Sobański und Hans Dombois. Die zweite Gruppe von Kanonisten betont die Selbständigkeit des Kirchenrechts und trennt dieses scharf von der Theologie. Hierher gehört die spanische Schule

von Navarra und die ältere sog. italienische Schule. Zur dritten Klasse gehören alle jene, die Ö. nicht in den beiden ersten Klassen unterbringen kann. Hierher rechnet er z. B. Wilhelm Bertrams mit seiner Institutionentheorie, Peter Huizing, der das Kirchenrecht im wesentlichen auf ein Sakramentenrecht reduzieren möchte und Rudolph Sohm, der das Recht in der Kirche überhaupt ablehnt. Sind solche Unterscheidungen nicht müßige Spekulationen? Nein! „The truth is that the conception of the relationship between theological realities and the laws of the church has consequences that mark the life of the community and touch the lives of individuals far and wide" (188). – Es ist nicht leicht, das vorliegende Buch in seinem Anliegen zu verstehen und zu würdigen. Ö. ist ein eigenständiger (um nicht zu sagen: eigenwilliger) Denker und geht – innerhalb der gegenwärtigen Kanonistik – ungewohnte Wege. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß er eine *kanonistische Erkenntnistheorie* vertritt, die sich im wesentlichen an B. Lonergan (vgl. 8) orientiert, dessen Lehre (zumindest im deutschen Sprachbereich) weniger bekannt sein dürfte. Wer (wie der Rez.) diese philosophischen Voraussetzungen nicht kennt, tappt beim Lesen des vorliegenden Buches häufig im dunkeln. Auf jeden Fall öffnet sich der Inhalt des Buches nur dem sehr genauen Leser. Ein solcher allerdings dürfte aus der Lektüre reichen Gewinn ziehen. Freilich muß auch das noch vermerkt werden: Ö. bleibt stets auf einem hohen Abstraktionsniveau. Ob seine Theorien brauchbar sind, kann sich erst dann zeigen, wenn sie verwirklicht sein werden. Erst dann wird alles buchstäblich „Hand und Fuß haben" und konkret in der Kanonistik anwendbar sein. R. Sebott S. J.

Wijlens, Myriam. *Theology and Canon Law.* The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco. Lanham (Maryland): University Press of America 1992. XVIII 231 S.

Das vorliegende Buch, das 1990 von der Faculty of Canon Law at Saint Paul University in Ottawa als Dissertation angenommen wurde, hat drei Teile. Der kurze erste Teil (Theology and canon law in general, 1–22) gibt einen Abriß der Geschichte des kanonischen Rechts. W. meint, vier Zeiträume unterscheiden zu können, die von einem je verschiedenen Paradigma geprägt sind. Von den Ursprüngen bis Gratian versteht sich der Kanonist (nach dieser Einteilung) als „prudent believer", von Gratian bis Trient als „broad-minded and curious researcher", von Trient bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts als „obedient servant" und in unserer Zeit als „researcher in the process of conversion to theological sources" (vgl. 21 f.). So kurz der erste Teil auch ist, in ihm werden wesentliche Akzente gesetzt, die die weitere Arbeit grundlegend bestimmen. Der zweite Teil des vorliegenden Buches (The theory of Klaus Mörsdorf) hat zwei Kapitel. Im ersten (Overview of the theory of Mörsdorf, 27–78) wird die Lehre Mörsdorfs anhand der folgenden fünf Stichworte dargestellt: kanonisches Recht, innerer und äußerer Bereich (forum), geistliche Vollmacht, Personen in der Kirche (Kirchengliedschaft), die Laien. In seiner Begründung des *kanonischen Rechts* geht Mörsdorf zwar zunächst von dem Prinzip „Ubi societas ibi ius" aus, läßt dann aber zunehmend das kanonische Recht in Wort und Sakrament der Kirche konstituiert sein. Die begriffsgeschichtliche Entwicklung und Unterscheidung zwischen *äußerem und innerem Bereich* darf nicht als Gegensatz zwischen Rechts- und Gewissensbereich verstanden werden; vielmehr sind beides komplementäre Bereiche. Ähnliches gilt für die *kanonische Gewaltenlehre.* Weihegewalt und Hirtengewalt haben eine innere Zuordnung zueinander und durchdringen sich gegenseitig. Auf Einheit dringt Mörsdorf auch bei der Bestimmung der *Kirchengliedschaft.* In dieser Frage kann es in Theologie und Kanonistik keine sachlich verschiedenen Antworten geben, weil das die eine Kirche letztlich zerreißen würde. Analoges hat für die Frage nach dem *Laien* in der Kirche zu gelten. Auch die Laien sind (durch die Taufe) des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden, freilich in einer qualitativ anderen Art als die Kleriker. Nach der Diskussion der fünf Stichworte ergibt es sich, daß Mörsdorf Kanonistik und Theologie eng einander zuordnet. Deshalb seine Definition: „Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin mit juristischer Methode" (84). Im zweiten Kapitel des zweiten Teils (Evaluation of Mörsdorf, 79–102) unterzieht W. die Lehre von Mörsdorf einer Kritik,

die letztlich darauf hinausläuft, „that Mörsdorf does not see the difference between theology as faith seeking understanding und canon law as norms for action" (101). In einem angehängten Exkurs (Antonio Maria Rouco Varela, 103–115) streift W. die Lehre eines Mörsdorf-Schülers, der „leider" 1976 Bischof geworden ist (seit 1984 Erzbischof von Santiago de Compostela in Spanien). Der dritte Teil des Buches (The theory of Eugenio Corecco) hat zwei Kapitel. Im ersten (Overview of the theory of Corecco, 121–172) wird die Lehre von Corecco anhand der folgenden fünf Stichworte dargestellt: kanonisches Recht, Kodifikation, geistliche Vollmacht, die Laien, Grundrechte. (Zwischenruf des Rez.: Mir ist der rote Faden nicht recht deutlich, der sich durch alle fünf Stichworte hindurchzieht und der dann eine einheitliche Lehre entstehen läßt, die doch das Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht letztlich bestimmen soll.) Das *kanonische Recht* hängt wesentlich von einer Bestimmung des Gesetzes ab. Und dieses bestimmt Corecco (im Gegensatz zu Thomas von Aquin: „Lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata") als eine „ordinatio *fidei*". Eine Theologisierung des Rechts ist damit vorprogrammiert. Bei der *Kodifikation* von 1983 finden wir u. a. einen Wechsel des Subjekts in Bezug auf den Kodex. Der Gläubige (christifidelis) tritt an die Stelle des Klerus. Diese Akzentverschiebung erkennt man deutlich bei der Betrachtung des liber II (De populo Dei). Ist der Christgläubige das eigentliche Subjekt des CIC, dann ist die Lehre von den Grundrechten (der Gläubigen) schon vorgezeichnet. In der Darstellung der *geistlichen Vollmacht* folgt Corecco der Auffassung von Mörsdorf, verbindet freilich die Lehre von der sacra potestas mit jener von der communio. Diese (communio) ist die kirchliche und theologische Realität, innerhalb derer sich die geistliche Vollmacht bewegen muß. Auch in der Bestimmung dessen, was ein *Laie* ist, folgt Corecco seinem Lehrer Mörsdorf. Neu (gegenüber Mörsdorf) ist dagegen die Betonung der *Grundrechte* der Christgläubigen, welche Lehre mit jener von der communio verbunden wird, weil der Christgläubige moralisch und rechtlich verpflichtet ist (vgl. can. 209 § 1), in seinem äußeren wie inneren Verhalten die communio mit der ganzen Kirche, d. h. mit allen übrigen Gläubigen, zu bewahren. Im zweiten Kapitel des dritten Teils (Evaluation of Corecco, 173–201) unterzieht W. die Lehre von Corecco einer Kritik, die sich vor allem mit dem Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht bei Corecco befaßt. Nach W. (vgl. vor allem 176 f.) rückt Corecco das Kirchenrecht zu nahe an die Theologie heran. Das kanonische Recht wird dann fast ausschließlich als göttliches Recht („the impression is given that he [Corecco] exalts canon law to the level of the Word of God" [176]) betrachtet und so der Wandelbarkeit entzogen. – Ein Literatur- und ein Personenverzeichnis schließen dieses mit Sachkenntnis und hohem spekulativem Einsatz angefertigte Buch ab. Beim Lesen stand ich freilich hin und wieder vor Verständnisschwierigkeiten. Lag dies nur an der mangelnden Aufnahmefähigkeit des Rez.? Es will mir scheinen, daß die Vf. sich bisweilen übernommen hat, weil sie nicht nur die Lehre von Mörsdorf und Corecco darstellen wollte, sondern auch ihre eigene (mit Hilfe von Örsy entwickelte) Auffassung vom kanonischen Recht, die sich ja noch einmal erheblich von Mörsdorf und Corecco unterscheidet.

R. Sebott S. J.

Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Winfried Aymans/ Anna Egler / Joseph Listl.* Regensburg: Pustet 1991. 639 S.

Diese Festgabe für den weithin bekannten und hochgeschätzten Mainzer Kanonisten Georg May enthält 30 Beiträge. Es war dem Rezensenten nicht möglich, alle Artikel zu lesen. Er hat sich auf jene beschränkt, auf die er im folgenden eingeht. Nach *Winfried Aymans* (Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik, 59-74) gibt es im Kirchenrecht (grob gerechnet) vier verschiedene Auffassungen über deren Wesen: Nach der ersten ist die Kanonistik eine juristische Disziplin mit juristischer Methode (C. G. Fürst, J. Hervada); nach der zweiten ist sie eine theologische Disziplin mit theologischer Methode (E. Corecco); nach der dritten ist die Kanonistik eine theologische Disziplin mit juristischer Methode (K. Mörsdorf); nach der vierten Auffassung ist sie eine theologische und juristische Disziplin mit theologischer und juristischer Methode (G. May, A. Egler, H. Heimerl, H. Pree). Aymans entscheidet sich für folgende Lö-

sung: „Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet" (74). *Helmut Schnitzer* (Canon 6 und der Stellenwert des alten Rechts, 75-80) geht der Bedeutung der „traditio canonica" im CIC nach. Von Interesse ist dabei die folgende Unterscheidung: „Der Umgang mit den Rechtstexten wird in der Gesetzessprache mit den drei Worten *intellegere, interpretari* und *aestimare* oder deren Ableitungen oder Wortfamilien erfaßt. Das *erste* hat dabei den umfassenden Sinn von Verstehen oder Einsehen überhaupt, also eine Information ohne besondere eigene Stellungnahme zur Kenntnis nehmen; das *zweite* verlangt ein Tätigwerden des Lesers, er muß einen Standpunkt unter mehreren möglichen wählen; das *letzte* Verbum fordert ein Werten; seine Verwendung im Kodex hat den typischen Gehalt eines Wertens aufgrund der Einsicht in einen bestimmten Vorgang oder Sachverhalt" (76, Unterstreichung vom Rez.). Mit viel Gewinn habe ich den Beitrag von *Konrad Hartelt* (Die Entwicklung der kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse in den auf dem Territorium der DDR gelegenen Anteilen „westdeutscher" Diözesen, 119-135) gelesen. Das Resümee: „Obwohl die drei Apostolischen Administratoren permanenter constituti (in Magdeburg, Schwerin und Erfurt) nicht der kodikarischen Anforderung des c. 371 § 2 (i. V. m. c. 368) entsprechen, insofern sie nicht Vorsteher einer Apostolischen Administratur sind, wurden sie dennoch vom Papst eingesetzt mit allen Rechten und Pflichten, die vom ius commune mit dem Amt eines kodikarischen Apostolischen Administrators verbunden sind" (134). Und auch das muß *lobend* vermerkt werden: „Der Hl. Stuhl, der die Teilung Deutschlands nie anerkannte, hat lieber eine parakodikarische Rechtsfigur des Apostolischen Administrators geschaffen, als daß er secundum Codicem gehandelt und damit eine kirchlich territoriale Trennung und Verselbständigung herbeigeführt hätte" (135). *Alfred E. Hierold* kommt in seinem Beitrag (Beichte per Telefon? Bemerkungen zum „Ort" für das Bußsakrament, 163-176) zu folgendem Schluß: „Ein Bußsakrament per Telefon kann nie die Regel sein, sondern muß die strikte Ausnahme bleiben. Damit es nicht nur gültig, sondern auch erlaubt sei, muß wegen der festgestellten erheblichen Defizite eine dringende Heilsnotwendigkeit für den Pönitenten vorhanden sein" (176). *Audomar Scheuermann* (Zum Strafrecht des CIC/1983, 203–210) ist zuzustimmen, wenn er feststellt: „Das nunmehr seit 27. November 1983 verbindliche Strafrecht hat manche Wünsche erfüllt, die in diesen letzten Jahrzehnten, als die Revision des CIC/1917 in Sicht kam, geäußert worden sind. Solche erfüllte Wünsche sind der Wiedergewinn des öffentlichen Bereichs für Verhängung und Nachlaß der kirchlichen Strafe, die Verringerung der Straftatbestände und der Tatstrafen, sowie der übertriebenen Stufung der Reservate beim Strafnachlaß" (203). Freilich verkennt Scheuermann nicht, daß die Handhabung des Strafrechts deshalb schwierig ist, weil die Beichtväter weithin nicht die notwendigen Kenntnisse besitzen. Mit großer Kenntnis behandelt *Paul Wirth* die Stellung des Sachverständigen im Eheprozeß (Der Sachverständige im kirchlichen Eheprozeß, 211-235). Wirth warnt vor der folgenden Gefahr: „Wenngleich die Klagen aus dem zivilen Bereich über die dominierende Stellung der Fachleute im Prozeß (‚Expertokratie') und das Ausgeliefertsein der Richter an die Gutachter für den kirchlichen Bereich nicht zutreffen, so ist dennoch auch hier die Gefahr zu erkennen, daß die Sachverständigen in die Rolle des ‚Mitrichters' schlüpfen und daß ihre Erkenntnisse ohne ein gerütteltes Maß an kritischer Würdigung die Urteilsfindung entscheidend beeinflussen" (211). Ob sich freilich (in der Praxis!) die Aufgabenbereiche, die des Richters und jene des Sachverständigen wirklich so klar trennen lassen? Wirth fordert jedenfalls: „Beide Aufgabenbereiche, die des Richters und jene des Sachverständigen im Prozeß, sind grundverschieden. Der Richter darf sich keine Fachkenntnisse anmaßen, die er nicht besitzt; der Sachverständige hat sich einer Wertung in Hinsicht auf die Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe zu enthalten" (216). Einen bunten historischen Teppich knüpft *Louis Carlen* in seinem Beitrag (Zur Schiedsgerichtsbarkeit in der Diözese Sitten bis 1350, 267-281). Die Schiedsgerichtsbarkeit steht im Gegensatz zur offiziellen Gerichtsbarkeit in der Kirche und beruht darauf, daß sich die Parteien im Schiedsvertrag freiwillig der Jurisdiktion eines Privaten unterwerfen. Das Mittelalter teilte das Schiedsverfahren in zwei voneinander getrennte Teile, nämlich in das Verfahren nach der Minne und in das Verfahren nach dem Recht. Das Verfahren „nach der Minne"

war ein weniger strenges, gütliches Verfahren, in dem die sog. aequitas (aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata) eine Rolle spielte. Das Verfahren „nach dem Recht" kennzeichnet die strenge Beweisaufnahme und das daraus resultierende Urteil. Mit großem Interesse habe ich den Beitrag von *Hans Paarhammer* (Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Salzburg an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, 317-350) gelesen, in dem der Autor seine reichen Kenntnisse ausbreitet. Zusammenfassend kann gesagt werden, „daß das Metropolitankonsistorium zu Salzburg jene Zentralbehörde bildete, die in engster Bindung an den Erzbischof den stärksten und wirksamsten Einfluß auf das geistliche Leben der Seelsorger und auf die religiöse Ordnung im Erzbistum ausüben konnte. Im Konsistorium liefen praktisch alle Fäden der kirchlichen Rechtspflege zusammen. Es war die wichtigste Einrichtung im Erzbistum und stellte an der Seite des Erzbischofs eine unverzichtbare Hilfe dar zum Zwecke einer geordneten und effizienten Leitung des gesamten Jurisdiktionssprengels" (349f.). *Nikolaus Grass* (Rudolf Köstler und Ulrich Stutz. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts an Österreichs Rechtsfakultäten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, 363-387) beschreibt vor allem die Arbeit von Rudolf Köstler und die Gründung der Wiener kirchenrechtlichen Schule. Ausgesprochen kritisch betrachtet *Anna Egler* (Die Diskussion um die Neuordnung der Konzelebration auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 423-453) die Neuordnung der Konzelebration. Ihr Resümee: „Die Diskussion um die Neuordnung der Konzelebration verlief methodisch wie inhaltlich nicht zufriedenstellend. Ein Ergebnis schlug sich zwar in der Neuordnung der Konzelebration nieder. Aber dieses ist insofern nicht recht überzeugend, als es sich zu stark auf zweitrangige und teilweise schiefe Argumente stützt. Die *praktischen Schwierigkeiten* wurden zu stark gewichtet, die *dogmatischen Fragen*... nicht gebührend diskutiert. Man stieß von der pragmatischen Ebene nicht in tiefere Dimensionen vor" (450). *Heinz Maritz* (Erwägungen zum Churer „Bischofswahlrecht", 491-505) behandelt ein sehr aktuelles Problem. Sein Fazit: „Ist der Churer Bischofsstuhl vakant, steht dem Churer Domkapitel das Recht zu, aus drei vom Hl. Stuhl vorgeschlagenen Geistlichen den Churer Bischof zu wählen unter Beachtung der geltenden rechtlichen Vorschriften. Dieses Recht zur Bischofswahl bei Vakanz des Churer Bischofsstuhls ist ein päpstliches Privileg, wobei es dem Hl. Stuhl immer unbenommen bleibt, durch freie Ernennung eines Bischofskoadjutors (c. 403 §3 CIC) dafür zu sorgen, daß der Churer Bischofsstuhl nicht vakant wird" (505). Freilich dürfte (nach der Meinung des Rez.) der Hl. Stuhl nicht (wie es im vorliegenden Fall geschehen ist) einen solchen Kandidaten ernennen, durch dessen Ernennung die Diözese gespalten und so der Seelsorge schwerer Schaden zugefügt wird. –Register der Canones und der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Lebenslauf von Georg May, ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Georg May und ein Verzeichnis der Mitarbeiter schließen diese hervorragende Festschrift ab. Dem Jubilar möchte ich wünschen: Ad multos annos!

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 26. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting*. Münster: Aschendorff 1992. 171 S.

Das 26. Essener Gespräch war dem aktuellen Thema der Auswirkung der Einigung Deutschlands im Staatskirchenrecht gewidmet, nämlich der Geltung des Grundgesetzes (= GG) als Verfassung in ganz Deutschland. Damit ist auch der Geltungsbereich der in Artikel 140 GG inkorporierten Weimarer Kirchenartikel auf das gesamte Deutschland ausgedehnt. Das erste Referat von *R. Scholz* (7–30) ging auf Rolle und Auftrag der Kirchen in der geschichtlich neuen Situation der Einigung Deutschlands ein, und zwar anhand einiger zentraler staatskirchenrechtlicher Aufgabengebiete. Der Referent machte deutlich, daß die schwierige Frage der Realisierung kirchlicher Grundfreiheiten und Rechtspositionen (Beispiel: Religionsunterricht) in der kirchlichen Minderheitensituation der neuen Bundesländer nicht isoliert von der geschichtlichen Altlast der sog. „Kirche im Sozialismus" einerseits wie der bedeutenden Rolle der Kirchen bei der friedlichen Revolution von 1989 betrachtet werden könne. Die anschließende lebhafte Diskussion (31–58) kreiste vor allem um die Frage nach Inhalt

und Grenzen des politischen Handelns der Kirchen, um das sog. politische Mandat der Kirchen und ihren Verkündigungsauftrag. Anschließend ging *W. Rüfner* in seinem Referat (60–87) noch einmal detailliert auf einige bereits behandelte Fragenkomplexe (Anstalts- und Militärseelsorge, Religionsunterricht, theologische Fakultäten) ein. In der umstrittenen Frage der Geltung der sog. Bremer Klausel in den neuen Bundesländern sprach sich R. dafür aus, die Geltung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach landesverfassungsrechtlich abzusichern und hob hervor, daß die Privatschulfreiheit des GG den Kirchen in den neuen Bundesländern zusätzliche Möglichkeiten eröffnet habe. Schwierigkeiten drohen dem Staatskirchenrecht in Gesamtdeutschland nach Auffassung R.s weniger von politischer oder juristischer Seite als durch die zunehmende spürbare Entfremdung weiter Kreise der Bevölkerung von den Kirchen. R. bezeichnete die vor allem in Mitteldeutschland schon weit vorangeschrittene Distanzierung von den Kirchen als „Erosion der kirchlichen Gesinnung". Den Kirchen sei deshalb zu raten, dem Phänomen der schwindenden Akzeptanz der Kirchenartikel der Verfassung offensiv (also nicht resignativ) zu begegnen und die Freiheitsgarantien des GG zu nutzen, insbesondere da die kirchliche Minoritätssituation in Mitteldeutschland Folge und Erblast des kommunistischen Systems sei. Aus diesem Grund sei nach dem Zusammenbruch der staatlichen Zwangsideologie mancherorts ein religiös-ethisches Vakuum entstanden. In dieser Situation sei es besonders wichtig, daß die Kirchen sich ihrer Verantwortung für die Erziehung zum Wertbewußtsein im religiös-ethischen Bereich stärker bewußt werden. In der anschließenden Aussprache herrschte (bei aller Skepsis angesichts der zunehmenden Säkularisierung) die Zuversicht vor, daß sich das im Westen bewährte Staatskirchensystem auch in der konfessionell veränderten Landschaft der neuen Bundesländer auf Dauer durchsetzen werde. Das abschließende Referat von Staatsminister *H. J. Meyer* (112–121) beeindruckte mit einer differenzierten Analyse der Bewußtseinslage der Bevölkerung Mitteldeutschlands auf dem geschichtlichen Hintergrund der Entwicklungen, die zum Beitritt der Deutschen der ehemaligen DDR zum Geltungsbereich des GG geführt haben. M. warf einige rechtspolitische Grundsatzfragen von größerer Tragweite auf, wie die Frage nach der Aufnahme sog. sozialer Grundrechte in das GG wie auch die Frage nach der Wiederherstellung einer bürgerlich-freiheitlichen Gesellschaft in Mitteldeutschland als faktische Voraussetzung für die Akzeptanz des GG in den neuen Bundesländern. Der Staat wurde im real existierenden Sozialismus als „zentralistisches Kommandosystem" erfahren, in dem die marxistisch-leninistische Partei ihre Herrschaft über die Bevölkerung durch die Verstaatlichung der gesamten Gesellschaft etablierte. Hierdurch sind neuere Phänomene (starke basisdemokratische Tendenzen, antizentralistische Affekte, Abneigung gegen reine Mehrheitsentscheidungen, Suche nach breitester Einmütigkeit und Einstimmigkeit) seit 1989 in Mitteldeutschland zu erklären. Die anschließende Diskussion (122–152) machte deutlich, daß es großer gemeinsamer Anstrengungen bedarf, um die durch den Sozialismus verursachten Deformationen in Gesellschaft und Bevölkerung (wie z. B. die weitgehende Entchristlichung der Bevölkerung) langfristig zu überwinden und so das demokratische Zusammenwachsen Deutschlands zu ermöglichen. – Insgesamt stellen diese 26. Essener Gespräche ein wichtiges juristisches und zeitgeschichtliches Dokument zur Situation von Kirche und Staat nach der Einigung Deutschlands dar. Sie werfen freilich auch einige Fragen nach den Perspektiven des Staatskirchenrechts in den kommenden Jahren auf. Wenn nicht alles täuscht, könnte es in den kommenden Jahrzehnten im Verhältnis von Kirche und Staat im System der Bundesrepublik Deutschland Bewegungen geben. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß der christliche Glaube in dem vereinten Deutschland rapide abgenommen hat und in den neuen Bundesländern heute schon in eine Minderheitensituation geraten ist.

G. Schmidt S. J.

Kämper, Burkhard, *Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft.* Verfassungs- und verwaltungsrechtliche Fragen, dargestellt vornehmlich am Beispiel des Landes Nordrhein-Westfalen (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 20). Berlin: Duncker & Humblot 1991. 273 S.

Burkhard Kämper gibt in dem vorliegenden Werk einen guten Überblick über alle Rechtsfragen, die mit dem Betrieb eines Kindergartens in kirchlicher Trägerschaft verbunden sein können, wobei insbesondere die Finanzierungsfragen sehr breit und detailliert behandelt werden (80–183). Das macht das Buch für den mit den Sachfragen befaßten Praktiker lesenswert. Zunächst bringt K. im Anschluß an die Vorstellung des neuen Kinder- und Jugendhilfegesetzes (KJHG) des Bundes, das am 1. 1. 1991 in Kraft getreten ist, einen guten Überblick über die einschlägigen Ländergesetze (30–56), an den sich eine Einordnung der Kindergartenerziehung in den allgemeinen Rahmen der Jugendhilfe anschließt (57–66). Leider hat sich K. nicht mit der Kritik Rüfners am neuen KJHG auseinandergesetzt, der in diesem Zusammenhang von einer weitgehenden Reduktion staatlicher Erziehungsziele spricht, die das alte JWG noch enthielt; so habe das neue Gesetz im Grunde den Charakter eines reinen Sozialleistungsgesetzes (vgl. Rüfner, in NJW 1991, S. 1 ff.). Der nun folgende, im Rahmen der Priorität freier Träger rechtsdogmatisch interessante Exkurs über die verfassungsrechtliche Einordnung und Qualifizierung des Subsidiaritätsprinzips (67–79) wirkt im Zusammenhang des Buches allerdings eher wie ein Fremdkörper. An dieser Stelle wäre übrigens ein Hinweis auf das komplizierte und empfindliche Kräfteverhältnis von kirchlichem Selbstverständnis, staatlichen Interessen und elterlichem Erziehungsrecht sinnvoll gewesen. Die folgende sorgfältige Darstellung der Finanzierungsproblematik überzeugt durch genaue Kenntnis der Materie und bringt detaillierte Hinweise zu Betriebs-, Personal- und Sachkosten (80–121) und zur praktisch bedeutsamen Frage der Finanzierung der Betriebskosten (121–183). K. äußert sich zu allen in diesem Zusammenhang relevanten Fragen, von der Frage der sozialen Staffelung der Elternbeiträge über das Problem der Selbsteinschätzung und des Datenschutzes bis hin zu der im Rahmen der Kostenverteilung zwischen Land, Kommune und Träger wichtigen „Arme-Träger-Klausel". Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Feststellung des Autors, daß sich der Staat auf einen innerkirchlichen Finanzausgleich zur Deckung des Kostendefizites eines kirchlichen Kindergartens nur dann berufen kann, wenn gesicherte Rechtspositionen, d. h. ein ggf. durchsetzbarer Leistungsanspruch auf Kirchensteuermittel gegen übergeordnete kirchliche Gremien besteht, so daß die Sphärentheorie insoweit nur bedingt Berücksichtigung finden kann (178–180). Der vierte Teil des vorliegenden Buches beschäftigt sich mit den Problemen der Kindergartenaufsicht (184–204), die als kooperativ-partnerschaftlich geprägte Aufsichtsform sich nicht in die klassischen hierarchisch-subordinationsrechtlichen Aufsichtsformen des Verwaltungsrechts einordnen läßt und somit eine Aufsichtsform sui generis bildet (189–192). Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit wichtigen Fragen, die im Verhältnis zwischen Kindergartenträger und Eltern entstehen können, wie der Frage eines elterlichen Anspruchs auf Aufnahme des Kindes in einen bestimmten Kindergarten, der Frage einer möglichen Aufnahmebeschränkung, wie auch der Erfüllung von Aufnahmekriterien sowie der elterlichen Mitwirkung bei der Aufgabe der Kindergartenerziehung (205–217). Der Vf. stellt klar, daß im Rahmen des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes sowie der pädagogischen Eigenverantwortung des Erziehungspersonals die elterliche Mitwirkung nicht als Mitbestimmung im Sinne einer Mitentscheidung zu verstehen ist, sondern als kooperativ-partnerschaftliche Mitverantwortung (210, 242). In dem nun folgenden, diesen Komplex abschließenden Teil geht K. auf Rechtswegfragen anhand konkreter, kirchlicherseits möglicher Maßnahmen wie der Nichtzulassung bzw. Entlassung aus dem Kindergarten oder dem Ausspruch eines Hausverbotes ein, und stellt klar, daß sich der zulässige Rechtsweg nach dem Rechtscharakter des zugrundeliegenden Benutzungsverhältnisses richtet, das bei kirchlichen Trägern regelmäßig privatrechtlich ausgestaltet ist (218–224). Abgerundet wird das Werk durch die Darstellung der Neuregelung der Kindergartenerziehung in Nordrhein-Westfalen, durch den Gesetzesentwurf über Tageseinrichtungen für Kinder (225–234) sowie eine kurze Zusammenfassung (235–243). Die Neuregelung der Materie in Nordrhein-Westfalen erfordert nach Ansicht des Vf.s insbesondere in den Bereichen der Öffnungszeiten, der Investitions- und Betriebskostenfinanzierung sowie der elterlichen Mitwirkung aufgrund der vorgenommenen Änderungen ein gesteigertes Interesse der kirchlichen Träger, die in Teilbereichen bereits im Anhörungsverfahren massiv interve-

nieren mußten, um ihr Selbstbestimmungsrecht zu wahren (229–231). – K. legt mit dem vorliegenden Buch eine gründliche, auch praktisch bedeutsame Untersuchung aller für den Betrieb eines kirchlichen Kindergartens wichtiger Rechts- und Finanzierungsfragen vor, die dem mit der Materie befaßten Juristen und Praktiker zur Lektüre empfohlen werden kann. G. Schmidt S. J.

Köster, Peter / Andriessen, Herman, *Sein Leben ordnen.* Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Freiburg: Herder 1991. 245 S.

„Sein Leben ordnen" ist das Anliegen der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Die Praxis der Exerzitien stellt aber heute an den Begleiter hohe Anforderungen. Das vorliegende Buch will in das Verständnis und in die Praxis ignatianischer Exerzitien einführen und Hinweise vor allem für den Exerzitien-Begleiter geben. Es ist entstanden aus der Erfahrung von zwei Jahrzehnten im Begleiten von Exerzitien und aus langjähriger, gemeinsamer Schulung von Exerzitienbegleitern. – Der erste Hauptteil behandelt das Thema: „Geistliche Übungen und geistliche Begleitung" (15–86). Zu den einzelnen Fragen (u. a.: Was sind geistliche Übungen? Methode und Technik – Geistliche Übungen und Gebet. Wie meditiere ich einen biblischen Text? Geistliche Begleitung in den Exerzitien) werden auch jeweils die anthropologischen Zusammenhänge erörtert, wobei didaktisch gestaltete Übersichten und Grafiken eine gute Hilfe bieten. – Der zweite Hauptteil („Die Phasen und Strukturbetrachtungen des geistlichen Übungsprozesses") (87–239) entfaltet die einzelnen Schritte und aufeinanderfolgenden Phasen des Exerzitienweges („Prinzip und Fundament" sowie die vier „Wochen"), wobei jeweils eine Hinführung zum Verständnis sowie kurze, ausgewählte biblische Impulse gegeben werden. In der „2. Woche" werden besonders die sog. „Strukturbetrachtungen" („Ruf Christi", „Zwei Banner", „Drei Menschengruppen", „Drei Arten der Demut") erläutert. Hilfreich sind die Erklärungen zur „Wahl" (Entscheidungsfindung) (180–196) und zu den „Regeln zur geistlichen Unterscheidung" (196–214). Wünschenswert wäre auch eine Erörterung der wichtigen „Regeln für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen" gewesen. P. Köster hat mit diesem Buch seine früheren Veröffentlichungen mit Einführungen und Meditationsimpulsen zu den ignatianischen Geistlichen Übungen („Lebensorientierung an der Bibel", 1974; „Ich gebe euch ein neues Herz", 1978) weitergeführt. Das anschauliche, praktische und übersichtlich gestaltete Buch kann für alle, die andere in Exerzitien begleiten oder auch selber Geistliche Übungen machen, eine gute Hilfe sein. G. Switek S. J.

Arzubialde, Santiago, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.* Historia y Análisis (Manresa 1). Bilbao/Santander: Mensajero/Sal terrae 1991. 904 S.

Die Colección Manresa wird mit dieser am Institut für Spiritualität der Universidad Pontificia Comillas vorgelegten Doktorarbeit eröffnet. Das Ziel der Arbeit ist, die Genesis der einzelnen Texte des Exerzitienbuchs zu untersuchen, ihren Inhalt zu analysieren und zu kommentieren sowie ein Kurzdirektorium für die Anwendung zu bieten. Sie will als Handbuch für Exerzitiengeber und an einer Theologie des geistlichen Lebens Interessierte dienen. Für die Genesis der Texte übernimmt die Arbeit weithin die Ergebnisse von José Calveras und Cándido de Dalmases. Für die formale Analyse geht es um Kriterien wie Themaankündigung, Inklusion als Anzeichen für die Zusammengehörigkeit des darin eingeschlossenen Textes, Wortanknüpfung, spezifisches Vokabular und symmetrische Gliederungen (18). Sehr häufig wird der grammatische Aufbau der Sätze des Exerzitienbuchs graphisch dargestellt; innere Parallelen werden dabei hervorgehoben. Die Fußnoten machen etwa ein Drittel des Raumes aus und enthalten kommentierte Literaturangaben.

Einige Stichproben zur Interpretationsweise: Die Überschrift der Geistlichen Übungen in Nr. 21 lautete ursprünglich: „Geistliche Übungen, um sich selbst zu besiegen und sein Leben zu ordnen ohne eine Anhänglichkeit, die ungeordnet wäre." Eine Verbesserung im Manuskript von Ignatius' eigener Hand fügt an die Stelle des „ohne" ein: „ohne sich bestimmen zu lassen durch ...". Der Autor kommentiert dies: es handele

sich um einen „vollkommeneren Ausdruck, der sich auf die existientielle Entscheidung vor Gott bezieht" (57). Der Rez. meint eher, daß sich Ignatius darüber Rechenschaft gibt, daß man ungeordnete Anhänglichkeiten kaum jemals gänzlich verliert; aber entscheidend ist, sich nicht mehr von ihnen letztlich bestimmen zu lassen. – Im Prinzip und Fundament (Nr. 23) heißt es, man solle sich gegenüber allen geschaffenen Dingen indifferent machen, „in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht zugestanden und ihr nicht verboten ist". Diese Einschränkung der Forderung nach Indifferenz ist überraschend, weil ja gerade die mangelnde Indifferenz zur Sünde führt. Der Autor scheint zu meinen, daß man natürlich gegenüber dem Letztziel nicht indifferent sein dürfe (77). Der Rez. dagegen würde die Einschränkung der Indifferenz auf diejenigen Dinge beziehen, zu denen man sich in einer nicht mehr rückgängig zu machenden Wahl (vgl. Nr. 172) entschieden hat. – In Nr. 365 geht es darum, „von dem Weißen, das ich sehe, zu glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt". Der Autor fordert bedingungslosen Gehorsam gegenüber der Kirche (816), wie es scheint, in kritiklosem Respekt, als sei alles, was faktisch in der Kirche durch Amtsträger geschieht, damit allein auch schon im Sinn der Kirche geschehen. Ist der Kirche wirklich damit gedient, wenn man ihre eventuellen Schwächen und Fehler nach Möglichkeit eher „verheimlicht" (818)? Der Rez. würde demgegenüber nicht respektlose Kritik empfehlen, wohl aber kritischen Respekt. Er hält die genannte Aussage für ein Kriterium für alle wirklichen Glaubensaussagen und für eine Warnung davor, irgend etwas anderes als kirchlich anzusehen: Die Struktur aller Glaubensaussagen ist, von einer gesehenen Wirklichkeit im Glauben etwas Entgegengesetztes auszusagen: Wir sehen den Gekreuzigten und glauben den Auferstandenen; wir sehen eine Kirche mit allen möglichen menschlichen Schwächen und glauben an die Gegenwart des Heiligen Geistes.

Der Rez. gewinnt den Eindruck, daß man dem Text der Exerzitien besser gerecht werden könnte, wenn man ihn etwas kritischer läse, mit mehr ernstgemeinten Fragen.

P. Knauer S. J.

Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique (IET collection 10). Brüssel: Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques 1990. 503 S.

Das vorliegende Werk ist die Frucht eines seit 30 Jahren stattfindenden interdisziplinären Seminars am Institut d'Etudes Théologiques in Brüssel. Exegeten, Philosophen, Dogmatiker, Moralisten, Praktiker der Exerzitien und viele Studenten nahmen daran teil. Die Verfasser sind fünf Jesuiten und eine Ordensfrau. Der Beitrag der Autoren zum Band ist verschieden umfangreich. *A. Chapelle* hat zwölf Kapitel verfaßt, *P. Gervais* acht, *J. Rouwez* sechs, *B. Pottier* und *N. Hausman* je drei, *R. Lafontaine* zwei. Das Werk will weder ein Directorium, also eine Anleitung zur Praxis der Exerzitien, noch ein Meditationsbuch sein, aber auch keine systematische Theologie der Exerzitien, etwa in der Art von Erich Przywara oder Gaston Fessard. Vielmehr soll eine Exegese des Exerzitientextes geboten werden, wobei zuerst der Wortsinn der einzelnen Abschnitte, dann der Zusammenhang mit dem Anliegen der Exerzitien und schließlich der theologische Sinngehalt aufgezeigt wird. Es handelt sich vor allem um eine Verdeutlichung des Textes durch den Text. Dabei wird jedes Wort, jedes Detail der Exerzitien als signifikant vorausgesetzt. – Im ersten Kapitel werden der Ursprung der Geistlichen Übungen im Leben des Ignatius sowie die Redaktionsgeschichte des Exerzitienbuches dargestellt. Die weiteren Kapitel folgen dem Verlauf des Textes: das „Fundament" und die „Vier Wochen", dazu an der jeweiligen Stelle die „Annotationes", die „Unterweisung zur Gewissensprüfung und Generalbeichte", die „Zusätze", die „Mysterien des Lebens Jesu" und die verschiedenen Serien der „Regeln". Sinngemäß werden die beiden Regelgruppen der „Unterscheidung der Geister" in die erste und zweite Woche eingefügt. – Das Gemeinschaftswerk bietet eine gute Erklärung und Auslegung der Exerzitien. Besonders treffend sind die drei Kapitel von P. Gervais über die „Gnade der ersten (bzw. zweiten und dritten/vierten) Woche". Weniger Interesse haben die Autoren an geschichtlichen Fragen, die aber auch viel zur Exegese des Textes und zu seinem

Verständnis beitragen können. Der vorliegende Band stellt einen wertvollen und anregenden Beitrag zum Ignatiusjubiläum dar. G. Switek S. J.

Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu. Hrsg. *Josef Weismayer.* Würzburg: Echter 1991. 391 S.

Obwohl Mönche und Ordensleute unverzichtbar zum konkreten Erscheinungsbild der Kirche gehören, scheinen sie in der theologischen Reflexion über die Kirche kaum einen Ort zu haben. Wenn man aber Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils als Communio, als geordnetes und spannungsreiches Miteinander von Geistesgaben und Charismen betrachtet, müssen die Ordensgemeinschaften auch auf der Ebene der theologischen Reflexion zum Tragen kommen. In 22 Lebensbildern von Ordensmännern und -frauen will nun der vorliegende Band die Vielgestaltigkeit des Ordenslebens in der Kirche aufzeigen und zugleich „von unten" her einen Beitrag zu einer Theologie des Ordenslebens leisten. An den Ursprüngen des Mönchtums in der Kirche stand nicht die theologische Reflexion, sondern das Tun, eine konkrete Form der Nachfolge Jesu und des Lebens in Gemeinschaft. Doch im Lebensweg der Ordensgründer und in den Lebensformen der auf ihre Initiative zurückgehenden geistlichen Gemeinschaften werden Antworten auf die Frage nach dem wahren Christsein und nach dem Kirchesein und damit eine „implizite" Ordenstheologie gegeben. Das vorliegende Buch will helfen, diese lesen zu lernen. Dabei ist aber keine neue umfassende Darstellung der Geschichte des Mönchtums und des Ordenslebens beabsichtigt. Aus der geschichtlichen Vielfalt kann nur eine repräsentative Auswahl geboten werden. – Am Anfang stehen die großen Gestalten der Frühzeit: Pachomius, Basilius, Augustinus, Benedikt, die zwar keine Orden in unserem heutigen Sinn gegründet haben, aber durch die von ihnen geformten beispielhaften Gemeinschaften und durch ihre Regeln maßgebenden Einfluß auf die weitere Entwicklung des Ordenslebens ausgeübt haben. Neue Formen entstanden dann aus den Erneuerungsbestrebungen gegen Ende des 12. Jh.: Bruno gründete die Kartäuser, Robert von Molesme die Zisterzienser, Norbert von Xanten die Prämonstratenser. Im 13. Jh. sahen sich die sog. Bettelorden berufen, einer reichen und mächtigen Kirche das Beispiel der Nachfolge des armen und demütigen Jesus zu geben: Franziskaner, Klarissen, Dominikaner, Karmeliten. Zu Beginn der Neuzeit gründete Ignatius von Loyola die Gesellschaft Jesu, die ganz für die verschiedenen seelsorglichen Bedürfnisse der Kirche verfügbar sein sollte. Die in der Folge entstandenen Ordensgemeinschaften waren zumeist auf bestimmte pastorale oder karitative Tätigkeitsfelder bezogen: die Barmherzigen Brüder des Johannes von Gott, die Barmherzigen Schwestern der Luise von Marillac und des Vinzenz von Paul, die Lazaristen des Vinzenz von Paul, die Schulbrüder des Johannes Baptist de La Salle, die Ursulinen der Angela Merici, die Englischen Fräulein der Mary Ward, die Redemptoristen des Alfons von Liguori. Von den Gründungen des 19. und 20. Jh. werden dargestellt: Theresia Gerhardinger und die Armen Schulschwestern, Arnold Janssen und das Steyler Missionswerk, Leo Dehon und die Herz-Jesu-Priester, schließlich Charles de Foucauld und die von ihm inspirierten Gründungen. Die einzelnen Beiträge zeichnen nicht nur die Biographie der Gründergestalten, wichtiger ist der spirituelle Impuls, der in den Gründungen weiterlebt. Deshalb wird jeweils am Schluß eines Beitrags ein kurzer Blick auf die Geschichte des jeweiligen Ordens geworfen. Für die einzelnen Beiträge sind kompetente Autoren bzw. Autorinnen aus dem Bereich der spirituellen Theologie, der Ordens- und Kirchengeschichte gewonnen worden, z. B. *Karl Suso Frank* (Basilius), *Anselm Grün* (Benedikt), *James Hogg* (Bruno), *Lothar Hardick* (Franz von Assisi), *Isnard W. Frank* (Dominikus), *M. Immolata Wetter* (Mary Ward), *Gisbert Greshake* (Charles de Foucauld). – Mit diesen Lebensbildern der Mönchsväter und Ordensgründer sollte der Versuch einer Ordenstheologie „von unten" unternommen werden, wie der *Hrsg.* in einem eigenen Beitrag am Ende des Buches erklärt (385–389). „‚Ordenstheologie von unten' möchte ich diese Lebensbilder deshalb nennen, weil sie nicht ‚von oben' reflektieren, worin denn Ordensberufung besteht und wie sie sich von den ‚anderen' Christen unterscheidet. Diese Lebensbilder beantworten diese berechtigten Fragen sehr ‚indirekt'. Ausdrücklich wird in ihnen die Vielgestaltigkeit des Rufes

Gottes, die Differenziertheit der Geistesgaben in dem einen Leib Christi deutlich." (386) In früheren Jahrhunderten galt als entscheidendes Motiv für den Eintritt in eine Ordensgemeinschaft die Suche nach der Vollkommenheit des christlichen Lebens. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Ansatz einer Theologie des Ordenslebens dadurch in Frage gestellt, daß es die Berufung aller Glieder des Gottesvolkes zur Heiligkeit betonte. Es gibt ein Ziel für alle, aber viele Wege dorthin. Nicht zur Selbstheiligung ist man Ordenschrist, sondern diese Lebensform hat ihren letzten Sinn in der Kirche und für die Kirche. „ Im Zeichen des Ordenslebens werden wesentliche Orientierungen deutlich, die die Kirche insgesamt und auch die einzelnen Christen nicht aus dem Auge verlieren dürfen: die Lebensform Jesu, der in einer vollkommenen Hörbereitschaft auf den Vater hin lebte und in restloser Hingabe für die Menschen; die neue Form der Gemeinschaft und des Miteinander, zu der Jesus die Seinen befähigt; die Wahrheit, daß wir hier keine bleibende Stätte haben, sondern unterwegs sind nach einer künftigen ..." (388) Die Vielgestaltigkeit des Ordenslebens darf aber nicht als Abwandlung eines fixen Schemas angesehen werden. Nicht nur die Verschiedenheit der Persönlichkeiten spielt da eine Rolle, nicht nur die Unterschiedlichkeit der Epoche, des jeweiligen gesellschaftlichen und sozialen Umfeldes. Auch die Motive und Impulse, die im Laufe der Geschichte zu den Ordensgründungen führten, waren sehr vielfältig. Die frühen Mönche suchten das immerwährende Gebet zu verwirklichen, sie wollten Christus in letzter Ernsthaftigkeit nachfolgen, oder sie suchten urkirchliche Koinonia zu verwirklichen. Im Mittelalter war das Motiv der Bettelorden das Lebenszeugnis für den armen und demütigen Jesus, verbunden mit dem Ruf zur Buße und Umkehr an die Christenheit. Bei den neuzeitlichen Gemeinschaften trat das Engagement für die Aufgaben der Kirche in den Vordergrund, z. B. der Einsatz in der Verkündigung, die Hilfe für gesellschaftliche Randgruppen und Notleidende, die Sorge für die Kranken und Siechen, um die sich niemand kümmerte, die Ermöglichung von Schulbildung für die Armen. „Bei vielen dieser Gemeinschaften steht jene Grundorientierung am Anfang, die wir heute ‚Option für die Armen' nennen." (389) Ordenstheologie ‚von unten' konkretisiert den theologischen Ansatz des Konzils: die Ordensgemeinschaften als Gabe Gottes an die Kirche in einer bestimmten Epoche und einer bestimmten Situation, als „lebendige Rufzeichen" und „Hinweise zur Verwirklichung des Christseins hier und jetzt." (ebd.) Die Beiträge zeichnen sich durch große Sachkenntnis, durch eine engagierte und ansprechende Darstellung und durch den Blick auf die heutigen Anliegen der Kirche aus. G. Switek S. J.

Schwertner, Siegfried M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzbereiche (IATG):* Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerk mit bibliographischen Angaben. 2. überarb. und erw. Aufl. Berlin–New York: de Gruyter 1992.

Die Rezension der ersten Auflage im Jahre 1975 (ThPh 50 1975, 607 f.) war noch etwas verwundert angesichts der unglaublichen Menge an bibliographischem Material, das in Schwertners Abkürzungsverzeichnis enthalten ist, und verband die positive Wertung dieses mühevollen Unternehmens mit der Hoffnung darauf, daß sich mit diesem Werk endlich eine einheitlichere Verwendung bibliographischer Kürzel durchsetzen würde. – Mit Erscheinen der zweiten Auflage (die ergänzte Fassung als Abkürzungsband zur TRE – um gleich eines der Kürzel zu verwenden – erschien dazwischen, 1976) kann man konstatieren, daß sich der „Schwertner" weitgehend als Norm durchgesetzt hat (seit längerem ist das ja auch an dieser Zeitschrift spürbar) und – wie die fünfsprachige Titelfassung der 2. Auflage des Werks zeigt – dies auch wohl international tun wird.

Das IATG gebraucht Sigel-Abkürzungen. Diese sind zweifellos die platzsparendste Form und daher für Großunternehmen wie TRE, LThK und ähnlichem nötig. Sie sind ferner mindestens teilweise auch in der mündlichen Kommunikation verwendbar und üblich (LThK, RGG). Deshalb lassen sie sich nicht durch Titelkürzungen nach der deutschen Norm für Zeitschriftenkurztitel (DIN 1502) ersetzen. Daß man sie dort, wo diese Gründe entfallen und wo es sich nicht um im Fachbetrieb eindeutige Dinge handelt, nicht oder jedenfalls nicht im Übermaß verwenden sollte, versteht sich wohl von

selbst. – Die Prinzipien der Abkürzung brauchen nicht mehr en détail genannt werden. Das Wesentliche ist die Kennzeichnung der Titelworte (ohne Artikel etc.) durch Großbuchstaben (FTS für Frankfurter Theologische Studien) und, falls nötig, markante Kleinbuchstaben (zum Nachschlagen: FThSt und FThS), die Kürzung aus einem Wort bestehender Titel durch die mit Punkt abgekürzten ersten Buchstaben (Bib. für Biblica) und das Anhängen von Unterreihen und Ergänzungen etc. durch Punkt und Großbuchstaben. In der Einleitung der neuen Auflage sind sie nochmals genauer aufgeführt und gleichzeitig die pragmatischen Abweichungen angegeben. – Letzeres ist wohl ein Grund für den Erfolg des Werkes. Nur dadurch, daß Regeln nicht dogmatisch durchgeführt wurden, sondern der praktische Gebrauch im Wissenschaftsbetrieb beachtet wurde, konnte eine behutsame Vereinheitlichung – etwa zwischen den jeweiligen konfessionellen Usancen – angestrebt bzw. erreicht werden. Für ca. 7500 Titel ist dies nun durchgeführt. Es ist künftig wichtig, daß man neue Abkürzungen mit dem IATG und seinem Verfasser abstimmt, wie dies ja auch in der letzten Zeit vielfach geschehen ist. – Neben den bibliographischen Kürzeln für die im Untertitel genannten Genera sind auch die Abkürzungen biblischer Bücher in den fünf Sprachen nebst den lateinischen Abkürzungen sowohl nach dem NT graece als nach der Nova Vulgata, Abkürzungen für das außerkanonische, qumranische, das frühe patristische (Apostolische Väter) und das rabbinische Schrifttum nach gängigen Regeln mitgeteilt. – Man wird um der eindeutigen Kommunikation willen gut daran tun, im Zweifelsfall dieses neue Abkürzungsverzeichnis zu konsultieren, zumal es einige Änderungen gibt (statt LThK.E sind jetzt die Vaticanum-Bände des LThK² durchgezählt u. a. m.). Die Aktualität des Verzeichnisses ist hoch. So machen die Fontes christiani bereits Pfälzer wie Kölner Fußballmanschaften Konkurrenz. Der Kleine Pauly hat dagegen inzwischen gute Chancen, gegenüber der konkurrierenden Abkürzung den geschichtlichen Sieg breiterer Verwendung davonzutragen. – Der Wunsch nach einer praktischen kurzen Referenzliste aus diesem Material, der bei der Rezension der ersten Auflage geäußert wurde, kann allerdings immer noch angemeldet werden. Knappe Listen wie in meinem *Proseminar Theologie* mögen für studentischen Bedarf genügen. In vielen anderen Zusammenhängen wäre aber eine Aufschlüsselung der theologischen Abkürzungen wünschenswert. Die „große Ausgabe" des Verzeichnisses mit ihrem umfangreichen bibliographischen Teil ist für diese Zwecke vielen sicher zu teuer.

Wie dem auch sei, die mühevolle Arbeit des Verfassers hat sich jedenfalls gelohnt. Das Werk setzt den Standard und ist für einschlägige Arbeiten unverzichtbar.

A. Raffelt

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Angel, Hans-Gerd, Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Der hermesianische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798–1861) (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 30). Regensburg: Pustet 1992. 235 S.

Arens, Edmund, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (Quaestiones disputatae 139). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 200 S.

Blanchette, Oliva, The perfection of the universe according to Aquinas. A teleological cosmology. University Park/Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1992. X/334 S.

Bons, Eberhard, Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken. Antirationalismus. Vico-Interpretation. München: Fink 1990. 260 S.

Collected Works of Bernhard Lonergan. Volume 3: Insight. A study of human understanding. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press 1992. XXI/875 S.

Cossé-Durlin, Jeannine, Cartulaire de Saint-Nicaise de Reims (XIII^{e} Siècle). Paris: Editions du CNRS 1991. 494 S.

Dohmen, Christof, Oeming, Manfred, Biblischer Kanon – warum und wozu? (Quaestiones disputatae 137). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 136 S.

Entrich, Manfred, Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung. Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei Albert dem Großen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 10). Würzburg: Echter 1992. XXIV/347 S.

Faber, Roland, Freiheit, Theologie und Lehramt. Trinitätstheologische Grundlegung und wissenschaftstheoretischer Ausblick. Innsbruck–Wien: Tyrolia 1992. 126 S.

Fischer, Hermann, Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert (Grundkurs Theologie 6; Urban TB 426). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 254 S.

Gläßer, Alfred, Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Eichstätter Studien XXXI). Regensburg: Pustet 1991. 243 S.

Greshake, Gisbert, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 144 S.

Gründer, Horst, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh: Mohn 1992. 751 S. m. zahlr. Abb.

Handbuch der Psychologie für die Seelsorge. Band 1: Psychologische Grundlagen. Herausgegeben von *Jürgen Blattner u. a.* Düsseldorf: Patmos 1992. 464 S.

Iglesias locales y Catolicidad. Actas del Coloquio Internacional, celebrado en Salamanca, 2–7 de abril de 1991. Editor: *Hervé Legrand, Julio Manzanares* y *Antonio García y García.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1992. 782 S.

Joha, Zdenko, Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers (Freiburger theologische Studien 148). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 399 S.

Kern, Bruno, Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Mainz: Grünewald 1992. 396 S.

Kreiner, Armin, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 624 S.

Lohfink, Norbert, Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von *Thomas Römer* (Orbis Biblicus et Orientalis 111). Freiburg/Schw.; Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht 1991. X/133 S.

Lonergan's Hermeneutics. Its Development and Application. Edited by *Sean E. McEvenue* and *Ben F. Meyer.* Washington/D. C.: The Catholic University of America Press 1989. VI/310 S.

Lüdemann, Gerd, Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (Bensheimer Hefte 71). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 280 S.

Martínez Camino, Juan A., Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid; Istituto de Investigacion sobre Liberalismo, Krausismo y Masoneria 3). Madrid: UPCO 1992. 393 S.

Meyer zu Schlochtern, Josef, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 480 S.

Mildenberger, Friedrich, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 2: Ökonomie als Theologie. Stuttgart–Berlin: Kohlhammer 1992. 433 S.

Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Herausgegeben von *Hans-Josef Klauck* (Quaestiones disputatae 138). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 230 S.

Neue Formen der Schriftauslegung? Herausgegeben von *Thomas Sternberg* (Quaestiones disputatae 140). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 168 S.

Origenes. In Lucam homiliae. Homilien zum Lukasevangelium II. Lateinisch–Griechisch–Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von *Hermann Josef Sieben SJ* (Fontes Christiani 4/2). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 272 S.

Peter, Joachim, Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant (Kantstudien-Ergänzungsheft 126). Berlin–New York: de Gruyter 1992. XIII/277 S.

Raffelt, Albert, Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und die theologische Bücherkunde. 5. neubearb. Aufl. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 256 S.

Reynier, Chantal, Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphesiens (Lectio Divina 149). Paris: du cerf 1992. 321 S.

Roberts, Julian, The Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century. New Haven and London: Yale University Press 1992. VIII/307 S.

Ruppert, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1–11,26 (Forschung zur Bibel 70). Würzburg: Echter 1992. X/536 S.

Schneider, Michael, Wege des neuen Lebens. Modelle christlicher Existenz. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 224 S.

Schoonenberg, Piet, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg: Pustet 1992. 221 S.

Schwarz, Stephan, Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem. Aus dem Amerikanischen von *Joseph Schmucker von Koch*. Köln: Communio 1992. 308 S.

Thöny, Giosua, Philosophie und Pädagogik bei Wilhelm Dilthey und Hermann Nohl. Eine geisteswissenschaftliche Studie als hist.-systemat., komparat. Problem-, Wirkungs- und Entwicklungsgeschichte (Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung 14). Bern–Stuttgart–Wien: Haupt 1992. 613 S.

Vögtle, Anton, Oberlinner, Lorenz, Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 160 S.

Welte, Bernhard, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 272 S.

Witschen, Dieter, Gerechtigkeit und theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik 39). Freiburg i. Ue / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag Freiburg/Herder 1992. 232 S.

Wouters, Armin, „... wer den Willen meines Vaters tut". Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium (Biblische Untersuchungen 23). Regensburg: Pustet 1992. 458 S.

ThPh 68 (1993) 321–348

Um Leib und Leben der Person

Bemerkungen zu philosophischen Legitimationsversuchen von Abtreibung

Von Thomas Sören Hoffmann

Praktische Philosophie hat nicht so sehr die Aufgabe, Praxis, welche sie auch sei, erst anzuregen oder in Gang zu halten, als vielmehr die, das Ihre dazu zu tun, daß Praxis nicht ohne das Wissen, was sie eigentlich tut – daß sie nicht ohne *Erkenntnis* stattfinde: praktische Philosophie orientiert Praxis „im Denken", nicht etwa sich selbst auf Praxis hin und noch weniger sich an dieser. Wenn anders ihre Orientierungsaufgabe kritische Kraft haben soll, muß die praktische Philosophie gegenüber der Praxis, wie sie nur einfach ist, sogar aus Prinzip auf Distanz bleiben können. Das gilt auch, wenn diese Praxis die „herrschende", die positiv-rechtlich legitimierte oder in ethischer Hinsicht adiaphorisch wäre. Worauf hin sich Handelnde nur unmittelbar motivieren, ist noch keineswegs unmittelbar eine philosophische Instanz. Ob es dies sein kann, zeigt sich erst, wenn Motivationen explizit, wenn sie Begriffe werden und Wissen zu sein beanspruchen. Selbst wenn die Explikation zuletzt nur auf ein Wissen des Gewissens hinausliefe, ist doch die Berufung auf das Gewissen als erklärter Abbruch der objektiven Explikation etwas anderes als die bloß unmittelbare Motivation, die auch vom Gewissen nichts weiß.

Die praktisch-philosophische Forderung, daß erkennend gehandelt werde, ist schon deshalb unabweislich, weil es keine Handlung gibt, die nicht als solche schon eine Reihe *theoretischer* Voraussetzungen machte, für deren Valenz sie *als Handlung* nicht einstehen kann. Dazu gehört nicht zuletzt die elementare Annahme, daß die äußere Welt überhaupt durch subjektive Handlungsziele bildbar, daß Zwecke in ihr überhaupt vermittelbar, sie also grundsätzlich für den Handelnden zweckmäßig sei. Weiter enthalten Handlungen immer implizite Definitionen der passiv-zweckmäßigen Welt, sei es in der Bestimmung des zu setzenden bzw. gesetzten Zwecks, sei es in der der Ausgangslage oder der der geeigneten Mittel. Niemand handelt, der nicht etwas als objektive Beschaffenheit der Welt, etwas Bestimmtes als objektiv geeignetes Mittel für seinen Zweck und diesen Zweck selbst als wenigstens mögliche äußere Objektivität ansieht. Die Frage nach der Explikation der Motivation geht daher nur auf das, was begrifflich schon in der Handlung liegt, aber mit ihr noch nicht unmittelbar als Begriff erscheint.

Wenn Rechts- und Moralphilosophie als spezielle praktisch-philosophische Disziplinen, aber auch wenn außerhalb der Philosophie Recht und Moral nach der Explikation von Handlungen in Begriffen fragen, tun sie es in aller Regel im Hinblick auf eine einzige, fundamentale Ein-

schränkung der Voraussetzung von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Welt. Das Recht will die *Grenze* der subjektiven Zweckmäßigkeit und der Freiheit zu Handlungen, die durch die andere Person und deren subjektive Sphäre gezogen ist, gewahrt sehen; die Moral muß, allgemein gesprochen, vernunftgemäße statt unvernünftiger Handlungen fordern und von daher ebenfalls die möglichen Zwecksetzungen *begrenzen.* Ihre Bestimmtheit erhalten Handlungen in rechtlicher Hinsicht von der ursprünglichen Rechtsdifferenz zwischen Sache und Person, in moralischer von den formalen oder materialen Vernunftkriterien her, unter die Handlungen und die sie leitenden Begriffe gestellt werden. *Daß* Handlungen so einer Bestimmtheit fähig und auch bedürftig sind, zeigt erneut den Grund des Anspruchs der Erkenntnis auf sie, der bestehen bleibt, auch wenn über das *Was* der Bestimmtheit gestritten würde. Wobei der Anspruch der Erkenntnis, Handlungen auf eine Bestimmtheit zu beziehen und im Denken zu orientieren, wiederum praktisch relevant ist, insofern er besagt, daß nicht einfach jeder Begriff jede beliebige Handlung explizieren kann, sondern nur der, der mehr als eine faktische Bestimmtheit, nämlich die Beziehung auf die gesollte Bestimmtheit oder die (rechtliche bzw. moralische) Bestimmung des Handelnden selbst als Person bzw. Vernunftwesen ausspricht.

Eine offenbar so substantielle Grenze für das Handeln, wie sie das Tötungsverbot in Beziehung auf Menschen ausspricht, muß nun in praktisch-philosophischer Hinsicht ebenfalls theoretisch vorausgesetzte und an der Grenze der Praxis orientierte leitende Begriffe enthalten, über die etwas erkannt werden kann und die erkennend zu verständigen sind. Denn trotz aller faktischen Konvergenz von Recht und Moral, ja von verschiedenen Rechts- und Moralsystemen in dieser Frage kann doch auch hier eine bloß kategorische Geltung des „Du sollst nicht töten!" philosophisch noch nicht viel besagen. Immerhin stellt dieses Verbot die Elementarvoraussetzung jeder Handlung (daß auf das Äußere bestimmend gehandelt werden kann und dieses den subjektiven Zwecken grundsätzlich angemessen ist) unter eine zunächst äußerlich erscheinende Einschränkung: denn tatsächlich kann getötet werden; das „Material" der Handlung sperrt sich nicht grundsätzlich gegen diesen Zweck. Allerdings belassen es Recht und Moral auch nicht bei einem bloß kategorischen Verbot, sondern machen eine Reihe gewichtiger Gründe namhaft, die zeigen, inwiefern ein Rechts- bzw. Vernunftsubjekt in der Tat nicht töten kann, wenn es bleiben will, was es ist. Das Recht kann dafür auf die Tatsache, daß das Lebensrecht als Bedingung für die Ausübung aller weiteren Rechte im Konfliktfall auch gegenüber allen anderen und bestimmteren Rechten den Vorrang haben muß[1], oder es kann, abstrakter noch,

[1] Entsprechend kann die These, es gehe bei der rechtlichen Beurteilung speziell des Aborts um eine „Abwägung" des Rechtsgutes „Lebensrecht des Kindes" gegen das andere

auf den Gleichbehandlungsgrundsatz zurückgreifen; die Moral kann argumentieren, daß die Beseitigung eines Vernunftwesens als Wendung gegen die Vernunft selbst nicht nur die durch Vernunft qualifizierte Gemeinschaft, sondern überhaupt die „Konstitutionsbedingungen" für das Dasein von Vernunft auch im Tötenden selbst aufhebt.

Wenn dennoch jenseits der Fälle, in denen auch Recht und Moral Tötungshandlungen grundsätzlich zulassen – und das können, wie etwa das Beispiel des Notwehrrechtes einzelner oder auch des Staates zeigen, nur Fälle sein, die unmittelbar den Selbsterhalt des rechtlichen oder sittlichen Zustandes betreffen –, für die Einräumung solcher Handlungen plädiert werden soll, kann es im Grunde immer nur um den Nachweis gehen, daß es dabei um Fälle geht, die von der Grenzziehung, die das Rechtsprinzip und das Vernunftgebot in der Sphäre aller formal möglichen Handlungen vornehmen, nicht betroffen sind. In concreto heißt dies, daß Befürworter der Abtreibung, der Euthanasie oder vergleichbarer Auslöschungen (materiell-)menschlichen Lebens die *theoretische These* durchsetzen müssen, daß es angebbare Gründe dafür gibt, daß die Ansprüche von Recht und Moral bei den in Vorschlag gebrachten Fällen zurücktreten müssen – was immer nur auf den wiederum theoretischen Satz gestützt werden kann, daß die Objekte der in Frage stehenden Tötungen weder Personen im rechtsrelevanten noch Vernunftwesen im moralischen Sinne seien[2]. Zwar würde auch dann, wenn diese theoretische These plausibel

---

Rechtsgut „Selbstbestimmung der Frau", von vorneherein als Scheinargument mit höchstens zeitgeistbedingter Suggestivkraft in bestimmten Diskussionskontexten angesehen werden. In diesem „Argument" begegnet ein doppelter Schlußfehler: zum einen die formale Gleichbehandlung der allgemeinen Bedingung, zu Rechten und Pflichten überhaupt fähig zu sein, des Lebensrechts, mit beliebigen anderen, davon in ihrer Wahrnehmung abhängigen Rechten, z. B. des Selbstbestimmungsrechtes einer einzelnen Person – also die Vermengung des logisch zu Unterscheidenden sowohl in Ansehung der Quantität (allgemeines – besonderes Recht) wie der daraus resultierenden bestimmten Subordination (bedingendes – bedingtes Recht); zum anderen wird bei Benutzung dieses ersten Schlußfehlers einer materialen Privilegierung desjenigen das Wort geredet, der für sich schon das Selbstbestimmungsrecht und damit implicite das Lebensrecht in Anspruch nimmt, um damit dasselbe Lebensrecht des Kontrahenten (des Nasziturus) in Abrede zu stellen. Wenn dieses Recht auf Aberkennung von Lebensrecht überdies ein spezifisch „weibliches" sein soll, potenziert sich der Widersinn dahin, daß aus einer bestimmten *Leiblichkeit* (der weiblichen) ein Recht auf Vernichtung von *Leiblichkeit* überhaupt (vielleicht mit dem Zusatzargument, daß es sich doch „nur" um Leiber handle) gefolgert werden soll. – Es ist übrigens anzunehmen, daß der „Abwägungstopos" strategisch an jene Wendung von „im Widerstreit stehenden Rechtsgütern oder Pflichten" anschließen soll, mit dem in seiner Entscheidung vom 11. März 1927 das Reichsgericht erstmalig in Deutschland eine Abtreibung für „nicht rechtswidrig" erklärt hat – wobei freilich nur an die sog. medizinische Indikation bei sonst bestehender akuter Todesgefahr für die Schwangere gedacht war (cf. Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen 61 [1927], 242ff.). 1927 wurden also zwei Lebensrechte (bei Berücksichtigung der ärztlichen Pflicht auf Lebenserhalt) „abgewogen" – nicht aber ein Lebens- und ein untergeordnetes Recht.

[2] Der Titel einer sog. „Ethik" der Abtreibung, der etwa von *A. Leist* (cf. *ders.*, Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung, Frankfurt/M. 1991 [= Leist, Abtreibung] sowie *ders.*, Ethik der Abtreibung: ein Überblick, in: ZPhF 45 (1991) 371–390 [= Leist, Überblick]) verwendet wird, ist auch insofern irreführend, als hier für die entscheidende Frage alles an einer theoretischen, nicht einer ethischen Überzeugung

gemacht werden könnte, eine Beurteilung der auf sie hin erfolgenden Handlungen durch Recht und Moral nicht schon einfach aufgehoben – das um so weniger, solange die entgegengesetzte theoretische These überhaupt nur *möglich* bleibt, das aber grundsätzlich auch deshalb, weil Recht und Moral immer noch andere praktische Gesichtspunkte geltend machen könnten, die schon weil sie praktische sind für das Handeln bedeutsamer sein müssen als theoretische Meinungen über den „Status" z. B. ungeborenen menschlichen Lebens; aber dennoch ist die condicio sine qua non für jede Erweiterung des subjektiven Handlungsspielraums gegenüber den von Recht und Moral gezogenen Grenzen zunächst die Eröffnung einer Hinsicht, die es zweifelhaft werden lassen könnte, ob bestimmte Handlungsobjekte objektiv jenen Begriff erfüllen, der im Sinne der Rechts- und Moralgrenze praktisch unmittelbare Relevanz hat. Den aufklärerisch-emanzipatorischen Anstrich, den sich etwa Abtreibungs- oder Euthanasiebefürwortung gerne geben, gewinnen sie zwar aus dem Versprechen, den subjektiven Handlungsspielraum gegen objektive und zugleich praktisch sanktionierte Grenzen zu erweitern. Aber dieses Versprechen ist nicht unmittelbar zu realisieren, wenn nicht Moral und Recht, die praktische Grenzen ziehen, überhaupt aufgehoben werden sollen. Es bedarf des Umwegs über die theoretische Explikation.

Die theoretische Kernaussage der Abtreibungsbefürwortung, um die es in der Folge gehen soll, lautet, daß ungeborenes menschliches Leben nicht im selben Sinne dem Handeln rechtlich oder moralisch relevante Grenzen zieht wie geborenes oder wie eine selbständige und ihrer selbst im Vollsinne mächtige Person, weil es bestimmte Kriterien der entwickelten Personalität nicht erfüllt. Den konsequenteren Vertretern dieser Position ist dabei bewußt, daß auch die Geburt nur eine zuletzt arbiträr gewählte Zäsur darstellt[3] und man für entwickelte oder aktuale Persona-

---

hängt und die den „Ethikern" der Abtreibung entgegengesetzte Überzeugung – daß es nämlich in der Tat die Tötung von Personen ist, die hier in Rede steht – unmittelbar die Konsequenz hat, daß es keine „Ethik" und auch keine legitimierende Theorie, sondern nur eine *Unsittlichkeit* der Abtreibung gibt. Der Ausdruck scheint im übrigen eine (freilich etwa verengende) Übersetzung der Wendung „morality of abortion" zu sein, die in den siebziger Jahren innerhalb der angelsächsischen Diskussion in gewissem Maße Fuß fassen konnte.

[3] Z. B. ist *N. Hoerster*, Abtreibung im säkularen Staat, Frankfurt/M. 1991 der Meinung, daß es letztlich nur pragmatische Gründe sein können, aus denen ausgerechnet geborene (und dann auch alle geborenen) menschliche Wesen unter Lebensschutz gestellt werden. Bei Neugeborenen und Kleinstkindern hält er ein Tötungsverbot deshalb für begründbar, weil einerseits das Recht in „einer modernen Industrie- und Massengesellschaft ... möglichst klare und schematische Regelungen" (129) verlange, wofür sich das hinreichend bemerkliche Faktum des Geborenenseins anbiete, und andererseits die mit diesem Verbot verbundene Einschränkung der Handlungsfreiheit der Eltern nur geringfügig sei, denn (man höre!): „Eltern sind an der Tötung ihres Kindes de facto ungleich seltener interessiert als an der Tötung ihres Fötus" (134). Was die Geisteskranken betrifft, so meint derselbe Autor, daß sich der Lebensschutz für „echte" Personen effizienter gestalten ließe, wenn es, sozusagen als zweiten Zaun, auch schon einen Lebensschutz für sie gäbe: „aus *pragmatischen* Gründen" muß daher „auch all jenen geborenen menschlichen Wesen, die *keine* Personen sind, ein uneingeschränktes Lebensrecht zugesprochen werden" (142). Man wird

lität mindestens auf das Vorliegen von Bewußtsein oder besser noch von bewußten Willensäußerungen zurückgreifen muß. Eben weil diese Position konsequent ist, kann man in ihrer Erörterung von den praktischen Folgen, die sie auch für die Bestimmung etwa des Rechtsstatus von Kleinstkindern, geistig Schwerbehinderten oder Altersdementen hat, absehen: das theoretische Urteil über sie sollte nicht durch Wünschbarkeiten präjudiziert sein, die ohnehin selber auf Dauer der begrifflichen Konsequenz erliegen müßten. Klar und konsequent ist diese Position aber in der Tat nur vor einem ganz bestimmten philosophischen Hintergrund. Dieser ist ohne Schwierigkeit in der neuzeitlichen *Bewußtseinsphilosophie* zu erkennen, die in ihrer klassischen, der Cartesianischen Ausprägung durch die scharfe Disjunktion von einerseits Ausgedehntem, Äußerem, Materiellem und andererseits Denkendem, Innerem, Subjektivem, einer Disjunktion, die zugleich die Trennung von passiv Bestimm- und Vermittelbarem und aktivem Bestimmen und Wollen in für den neuzeitlichen Handlungsbegriff relevanter Weise aufgestellt hat, gekennzeichnet ist. Denn innerhalb der Bewußtseinsphilosophie ist es keine Frage, daß Subjektivität und mit dieser personale Identität nur als aktuales Denken (und Wollen) und als Vollzug ihrer selbst anzusehen ist, wie es ebenso keine Frage ist, daß alles Nur-Äußere, Nur-Materielle, und sei es nach Menschenart organisierte Materie, genau jener Subjektivität ermangelt[4]. Daß dieser Standpunkt erhellende und darum auch orientie-

---

sicher fragen dürfen, was eine pragmatisch und durch Pragmatik gerade schon eingeschränkte Uneingeschränktheit für einen Wert haben soll und sich im übrigen durch die „Lebensrechts"-Rhetorik nicht darüber täuschen lassen, daß es hier gerade nicht um Gewährung von Rechten, sondern um Lebenssicherungsmaßnahmen für die wirklichen Personen geht – also um „Rechte", wie sie eine gleichfalls verworrene Rhetorik etwa den Urwäldern oder der Natur überhaupt beilegt, die zuletzt doch nur unsretwegen erhalten werden sollen.

[4] Der Ausdruck „Bewußtseinsphilosophie" wird hier allerdings durchgängig in jenem weiteren Sinne gebraucht, demnach er die Signatur einer ganzen Epoche bis hin zur ausgehenden oder sich in Technokratie aufhebenden Metaphysik, mit Einschluß der Aufklärung und gewöhnlich sogenannten Moderne, abgeben kann. Es macht etwa in der Tat keinen großen Unterschied, ob das Innere der Vermittlung (der subjektiv-einigende Vollzug) als „monologische" Vernunft gedacht wird oder in die „intersubjektive" Vernünftigkeit einer sog. Kommunikationsgemeinschaft bzw. in den Vollzug von „Kommunikation" selbst verlegt wird, solange das Denken oder Kommunizieren in einem einfachen Gegensatz zum abstrakt Äußeren, zur „Natur" usw. steht und dieser Gegensatz aus dem Inneren heraus objektiv vermittelt werden soll. Die sog. Postmoderne hatte (wenn eines, dann) das Verdienst, gezeigt zu haben, inwiefern es mit prätendierter Vermittlung von Äußerem aus dem Inneren oder Identischen heraus seine Schwierigkeiten haben könnte. – In fundamentalphilosophischer Kritik wäre näher zu zeigen, daß es sich bei der konstitutiven Disjunktion der Bewußtseinsphilosophie um eine Entgegensetzung des Differenten (Äußeren) und des Einfachen (Subjektiven), die zugleich rein für sich bestehende (analytische) Bedeutungen haben sollen und entsprechend auch nur in einfachem (analytischem) Gegensatz gedacht sind, handelt. Der *Gegensatz* ist jedoch selbst unmittelbar die Form der Differenz (also das, was eines seiner Glieder ist) und wäre die *wahre* Form der Entgegengesetzten nur, wenn er *zugleich* deren einfache Einheit, also in sich different wäre: womit zugleich das Differente als selbst die Einheit und diese als selbst die Differenz gesetzt wären. *Wahrheitsfähig* ist der Gegensatz nur als gedoppelter, wie auch die Wahrheit selbst identischer Gegensatz ist.

rende Kraft hat, ja daß er sie gerade wegen seiner schneidend scharfen Grunddisjunktion hat, steht außer Frage – aber ebenso dürfte, auch jenseits bloß modischer Kritik an der Bewußtseins- oder Subjektsphilosophie, nicht ganz unbekannt sein, daß er in philosophische Aporien führt. Wir werden auf diese stoßen, wenn wir in der Folge die bewußtseinsphilosophischen Prämissen der Abtreibungsbefürwortung in Beziehung auf den fundamentalphilosophischen Lebens-, den allgemeinen Rechts-, den praktisch-philosophischen Person- und den generellen Moralbegriff untersuchen.

1. Überobjektivität des Lebens

Der Ansatz der klassischen Bewußtseinsphilosophie ist, wie man weiß, trotz aller Wirkungsmächtigkeit bis ins Alltagsbewußtsein hinein, niemals unumstritten gewesen. Die Bedenken eines Leibniz oder Hegel gehen vor allem dahin, daß auf seiner Grundlage Individualität und mit dieser die reale Bestimmtheit nicht mehr gedacht werden kann. Individuelle Einheit ist die Leibnizsche Monade nicht etwa als bloß apperzeptives Vermögen, sondern gerade substantiell, d.h. schon als einfache perzeptive Brechung vieler äußerer Relationen in ihre Einheit, die eine eigentlich subjektive nur bei der Geistmonade, bei dieser aber auch wieder nur und gerade als konkrete Einheit von Perzeption und Apperzeption ist – nur mit Einschluß der „petites perceptions" erfolgt eigentlich die Integration zum totaliter und wirklich bestimmten Ganzen, zum „individuum omnimodo determinatum". Für Hegel beginnen Selbstbewußtsein und Personwerdung damit, daß hinter die abstrakte Existenz als bloßes Bewußtsein zurückgegangen und die allererst wahrheitsfähige, Leben und Erkennen in ihrer Andersheit gegeneinander enthaltende Form individuellen Existierens erreicht wird[5]. Menschen existieren als vernünftige Lebewesen nicht als bloßes Bewußtsein, als reine objektive Vermittlungen äußerer Andersheit, sondern als *in sich andere Individualität*, nämlich als – wenn man so will – erkennende Leiber und leiblich gewordenes Erkennen, wie denn auch der Beginn eines physischen Lebens dem älteren Ausdruck nach in ein „Erkennen" (nicht etwa in ein willkürliches „Machen") gelegt wurde, und wie umgekehrt, etwa Hegel zufolge, der Beginn des wahrheitsfähigen Erkennens ein Leben (z.B. der Begierde) ist.

Unter der bewußtseinsphilosophischen Disjunktion verschwindet demgegenüber der Begriff einer differenten Einheit als individueller Totalität, verschwinden aber ebenso deren absolut ineinander reflektierte (und eben einander nicht nur einfach entgegengesetzte) Momente, das *Erkennen* im Vollsinne wahrheitsfähigen, d.h. immer schon von sich

[5] Zur Überführung des Bewußtseins in das individuelle Selbstbewußtsein bei Hegel cf. *Verf.*, Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel, Berlin/New York 1991, 87ff.

selbst her auf sein Anderes bezogenen und nur in dieser Beziehung gewissen Wissens, sowie das *Leben* als ansichseiendes, substantielles Wesen des sich in jenem Wissen subjektiv setzenden Begriffs selbst. Aus dem Erkennen wird, Cartesianisch gedacht, bloßes Objizieren, entgegengesetztes Bestimmen einer mit seinem Gesetztsein schon vorausgesetzten Äußerlichkeit; es wird abstrakte Vermittlung, die sich Stoff geben läßt, um objektive Vorstellungen aus ihm zu machen. Aus dem Leben wird zunächst ein solches Entgegengesetztes des Erkennens, ein Objekt, das in seiner wechselvollen Geschichte von den „Lebensgeistern" (esprits animaux) Descartes' bis zu seinen neueren Auftritten als Säure oder genetische Information doch immer nur Objekt, nur bestimmtes Äußeres, nur vermittelte Vorstellung geblieben ist. Die Aufgabe des Totalitätsbegriffs „Leben" und die Verweisung der objektiven Lebensvorstellung an die Einzelwissenschaft zeigte freilich einiges Mißliche, z. B. dies, daß es unmöglich wurde, von diesem Leben zu „je meinem Leben" zu kommen und eigentlich gefordert werden mußte, daß sich Subjekte nicht als lebendig, sondern allenfalls als ein objektives Leben an sich habend verstehen sollten. Dem wurde indes durch Formulierung eines subjektiven Lebensbegriffs zu steuern versucht, der (auch um den Preis einer gewissen Homonymie) das „Leben" des subjektiven Geistes oder des Bewußtseins ausdrücken sollte, welches dann, von Vico und Herder an, unter Benennungen wie „Geschichte", „Gesellschaft" oder auch „Kommunikation" wieder zum Gegenstand von Einzelwissenschaften, jetzt der „Geisteswissenschaften", avancierte. So daß zuletzt so etwas wie eine „Lebensantinomie" zustande kam, ein Gegensatz von Leben als irgendwelcher molekularer Verbindungen einerseits und „Leben" als subjektivem oder auch „intersubjektivem" Vollzug in Genuß, Kultur oder was auch immer andererseits, in welchem Doppelleben man sich denn so gut es ging einzurichten versuchte[6].

Nur sind pragmatische Arrangements noch keineswegs philosophische Lösungen: und für die Philosophie bleibt es Problem, was es heißt, daß Personen nicht nur „zwei Leben" haben sollen, sondern überhaupt nicht einfach Subjekte, sondern in Leibern individualisiert – daß sie Leib *und* Bewußtsein sind, und dieses Und offensichtlich nicht nur äußerlich-kopulativ gemeint sein kann, sondern die substantielle Totalität des Personwesens betrifft. Vertreter der Bewußtseinsphilosophie, die sich um dieses Problem weniger Gedanken machen, als schon Descartes getan hat, der doch auch dieses Und noch verobjektivieren zu können meinte, werden sich mit dem Hinweis auf die Faktizität des Beisammens von Leib und Bewußtsein begnügen. Dann heißt freilich etwa die Wendung „Leib einer Person" so viel und so wenig wie die Wendung „diese Ausgabe von

[6] Zur philosophischen Problematik des Lebensbegriffs cf. *J. Simon*, Art. ‚Leben', in: HPhG Bd. II München 1973, 844–859.

Dante"; beide wären je für sich, was sie sind, und jedenfalls nicht durcheinander individualisiert: zumindest wäre die Person Person aus eigenem und nicht aus diesem Leib, wie Dante ist auch ohne diese Ausgabe oder gar deren Papier[7]. Der Leib wird der Person dann kraft der Faktizität allenfalls sekundär zugeeignet, etwa insofern ein Interesse der Person (oder besser des bestimmten Bewußtseins, das in diesem Leibe sitzt) an dem Leib angenommen wird. Es entstehen dann immer noch genug Probleme – etwa schon das, was man von dem Faktum halten soll, daß die Personalität offensichtlich immer nur „intermittierend" auftritt[8] oder wo die Grenze zu ziehen ist zwischen einem nur vorübergehenden Verschwinden von Personalität (z. B. in Schlaf oder Ohnmacht) und einem offenbar länger anhaltenden, wenn nicht irreversiblen (z. B. in Folge eines Unfalls) – was alles offen bleiben muß, solange in der Tat nur die Faktizität aktualer Koexistenz von Leib und Bewußtsein vor Augen steht. Dagegen führt die Verobjektivierung derselben und des „Und", der substantiellen Kopula, einerseits in die bekannten Schwierigkeiten, daß so eben nur das Problem hinausgeschoben wird und im Gange der Vermittlung dann doch irgendwo der Sprung aus der bloß materiellen, objektiv

---

[7] Anders verhielte es sich etwa in der Wendung „die Geisteswelt Dantes", in der beide Seiten nicht mehr getrennt von einander gedacht werden können, ohne zugleich ihre Identität einzubüßen; der Ausdruck geht, wie der wohlverstandene Begriff des Leibes einer Person, auf ein σύνολον.

[8] *Hoerster* umgeht die theoretische Beantwortung der Frage, wie man sich bei seinem, dem bewußtseinsphilosophischen Personalitätskriterium, „schlafende Personen" o. ä. auch nur denken könne, mit der Bemerkung, daß jedes einmal als Person anerkannte Wesen auch ein *„ununterbrochenes* Lebensrecht" erhalten solle, das *die anderen* deshalb gewähren sollen, weil z. B. für gewöhnlich Personen vor dem Einschlafen ein Interesse am Wiedererwachen als Personen haben; cf. 76 ff. Aber das ist nun doch ein Sack von Problemen. Denn wenn man sich schon so wie Hoerster auf die interessenrechtliche Seite der Frage verlegt und die Antwort auf die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit über dergleichen Unterbrechungen hinweg identischer Personalität schuldig bleibt, dann ist angesichts dieser unbeantworteten Frage auch keineswegs einleuchtend, wieso nicht etwa das aktuale Interesse der anderen, die alleine für das ununterbrochene Lebensrecht aufkommen können, etwa an der Beseitigung eines Schläfers, Vorrang vor dessen bloß vormalig-aktualem Wunsch, auch wieder in allen Rechten zu erwachen, haben soll. Interessant ist immerhin, daß wenigstens implicite doch wohl auch für Hoerster die personale Identität im Schlaf durch das bloße Vorliegen von Leib hinreichend gewährt zu sein scheint – wie sich der Mörder des Schläfers ausschließlich an einem Leib vergeht und nicht etwa an einem Wunsch vor dem Einschlafen, den er kaum kennen kann und der auch gelautet haben könnte: „Oh daß ich nie wieder erwachte!"; und auch der „ontische" Garant dafür, daß sich eine Person nach dem Schlaf ihrer früheren Personalität wieder erinnern kann, dürfte selbst in der Welt Hoersters der Leib und nichts außer dem sein – woraus zugleich für den Leib als solchen, das nicht-personale Äußere zu „Personen", nichts folgen soll! Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Hoersters interessenrechtliche Verengung des Problems auch noch keine Antwort auf die Frage erworbener dauernder Demenz gibt, etwa dann, wenn man nicht weiß, wie das „Interesse" des Betroffenen für diesen Fall gelautet haben mag. Die Gefahr bei der ganzen Sache ist, daß, je unklarer ein Problem aufgefaßt wird, desto arbiträrer – und das heißt in Beziehung auf menschliche Leiber: desto gewalttätiger auch die Lösungen ausfallen werden. Die bewußtseinsphilosophische Ausschließung des Leibes aus dem Begriff personaler Identität wird indes nie anders können, als die Probleme, die sie erzeugt, gewalttätig zu lösen.

gesetzten Äußerlichkeit (z. B. neuronaler Netze) in das Innere der Person und ihres Vollzugseins erfolgt, der „im Kleinen" um nichts besser ist als „im Großen" und immer nur besagt, daß diese „res extensa" da „res cogitans" sei, das Und also auch so, nach vielleicht vielen Mühen, wieder bei einer Faktizität der Identität, die doch über die beiden Differenten nichts Wesentliches aussagen soll, ankommt; andererseits spielt sie immer vor dem Hintergrund der praktischen Seite des Problems, die mit dem wiederum faktischen Druck, sogenanntes „Fremdbewußtsein" anzunehmen, gegeben ist – gegeben, obwohl es doch wohl nichts an äußeren Leibern gibt, das wirklich legitimieren könnte, ihnen ein Inneres, das doch jeder ausschließlich nur von sich selbst kennt, beizulegen, ohne damit einen einigermaßen gewagten Analogieschluß, wenn nicht gar eine über sich selbst nicht aufgeklärte Projektion von Innerem in Äußeres sich zuschulden kommen zu lassen[9].

Die philosophische Antwort auf das Problem des „Und" würde nun, etwa wieder von Leibniz und Hegel her, lauten, daß eben nicht von einer „Addition" von Leib und Bewußtsein oder auch von „Schichten" der Personalität, sondern nur von der ursprünglichen Einigung und konkretsubstantiellen Identität beider anzufangen ist. Es gibt kein Problem faktischer Bezogenheit zweier Seiten, wenn diese Seiten schlechthin, was sie sind, nur in ursprünglicher Beziehung sind, wenn beide durchgängig durcheinander individualisiert und nur Momente eines und desselben ursprünglichen Ganzen sind, das beide als das, was sie sind, zur Gänze umfaßt und fundiert. Das Leben ist die Macht des Sich-Erhaltens des differentiellen Verhältnisses von Leben und Erkennen selbst; es ist sie als tätige Beziehung und nicht nur Bezogenes, obwohl es in der Positivität seiner Mächtigkeit auch dieses, das ἀντικείμενον der erkennenden Einheit ist. Das Erkennen wiederum ist die fürsichseiende negative Einheit eben jener zunächst nur mächtigen Tätigkeit, die *sich zeigende absolute Negativität* freilich *desselben* Verhältnisses oder absoluten Prozesses von Leben und Erkennen, dessen Totalität ebenso das Leben ist. Es folgt daraus, daß das Bewußtsein von Personen niemals in abstracto und niemals als rein logisch zu nehmende Funktion der Subjektivität aufzufassen ist, sondern als strikt *personales* Bewußtsein – was auch heißt, daß sein wesentlicher Inhalt kein positives Wissen, sondern individuelles Selbstbewußtsein ist, wie es selbst immer Wissen aus der im Wissen aufgehobenen Position des Leibes heraus ist. Personales Wissen ist selbst in sich gedoppelt: formal zwar ist sein Anfang die Subjektivität, die Einigung materia-

[9] Das Solipsismusproblem dürfte in der Tat unter den streng gefaßten Prämissen der Bewußtseinsphilosophie nicht lösbar sein. Man könnte freilich fragen, ob es unter diesen Prämissen überhaupt lösungsbedürftig ist: denn die Subjektivität als Einheitsfunktion der Bestimmtheitsvermittlung – und so wird sie von der Bewußtseinsphilosophie angesetzt – zu vervielfältigen, besteht eben von der Frage nach der Form der Einheit als solcher her kein echter Anlaß. Subjektivität als logische Form ist absolut eine. Erst der Individualitätsgedanke führt auf ein ursprüngliches Problem der Andersheit.

ler Vielheit im Begriff Ich; material aber ist sein Anfang der Leib, der dieses Viele und Andere, das Äußere und Differente, allererst gibt – wie denn etwa auch Personen als Rechtssubjekte niemals in abstracto als Subjekte (deretwegen es durchaus keiner Rechtspflege bedürfte!), sondern vom „Standpunkt" eines, nämlich ihres Leibes aus argumentieren und im Grunde für diesen Recht fordern. Aber ebenso sind auf der anderen Seite das bewußte Erkennen und die Subjektivität auch im Leibe aufgehoben. Das ist auf gewisse Weise schon dem trivialen Bewußtsein klar, das sich etwa „ins Leben" stürzt, um in äußeren Affektionen die Subjektivität als bewußte Formeinheit zu tilgen und etwas zu „erleben". Nietzsche vermutete jenseits der bewußten Begriffsenge eine „große Vernunft" des Leibes. Und auch der Bewußtseinsphilosoph wird, innerhalb der von ihm verursachten Lebensantinomie, nicht nur das objektive Leben als „Träger" des Bewußtseins für schützenswert, sondern auch das subjektive „Leben" als möglichen Stoff zu „Erlebnissen" etwa im Sinne des „Selbstbestimmungsrechts" wahrscheinlich für ein Rechtsgut halten. Bei dem allen handelt es sich um schwache Nachklänge etwa der mittelalterlichen „vita per se substantialis" oder überhaupt des philosophischen Vollbegriffs des eigenursprünglichen, totalen und unverfügbaren Lebens, eines Lebens, das auch für das triviale Bewußtsein „spielt", wie es will, von sich aus ist, was es ist, sich um subjektive Vorsätze und Pläne im Entscheidenden herzlich wenig schert und so stark und interessant als unverfügbar ist.

Der Leib, das Andere des personalen Erkennens, die Personalität selbst in der Andersheit dieses Selbsts, ist nun individualisiertes Leben, aber das Leben, das in ihm individualisiert ist, ist nicht das „objektive", kein bloß vorgestelltes und entgegengesetztes, sondern das Leben, welches der philosophische Begriff als absolutes Moment der Personalität in ihrer konkreten Einheit behauptet. Das Leben selbst wie seine Individualisierung im Leibe sind der endlichen Vorstellungsbildung ebenso wie partikulären Willensakten auf eigentümliche Weise entnommen. Außer der einzelnen Tötung gibt es entsprechend auch keine Handlungen, die sich direkt auf das Leben richten könnten; der Leib kann zwar ernährt und gepflegt, aber nicht eigentlich vor Alter und Erkrankung überhaupt salviert werden, Nachkommenschaft kann zwar gewollt werden, kommt aber nicht aus dem bewußten Willen, sondern auch gegen diesen zustande – der Zeugungsakt etwa ist sehr zurecht vom Mittelalter als bloße Sekundärursache bei der Weitergabe von etwas verstanden worden, das auch die Weitergebenden keineswegs in ihrer Hand und schon gar nicht unter „Kontrolle" haben; selbst ein Züchter zwingt nicht das Leben, nach seinen Absichten fruchtbar zu sein, sondern setzt immer schon dessen Fruchtbarkeit voraus, die nur gegen bestimmte, künstlich geschaffene Bedingungen noch tolerant ist, keineswegs den Zweck des Züchters teilend, sondern nur ihren *Selbstzweck* manifestierend. Personen sind so im

doppelten Sinne Selbstzweck: substantiell als individualisiertes Leben[10], subjektiv als gesetzter, um sich wissender Selbstzweck, aber dabei das Ganze, Substanz *und* Subjekt als *eine* personale Wirklichkeit, in der das Leben rein das Erkennen und dieses rein das Leben „will". Erst das letztere, die konkrete Einheit, erhebt den Menschen über das Tier, nicht etwa das bloße Bewußtsein, wie es in abstracto genommen werden kann: denn dieses ist mit der Tierheit rein inhomogen, mit ihr nicht vergleichbar und so auch höchstens in einer äußeren Hinsicht erhaben über sie.

Wir werden noch etwas genauer sehen, inwiefern es auch ethisch verwerflich heißen muß, Personen unter die Alternative gewollt/nichtgewollt zu bringen; es ergibt sich hier zunächst, daß dies schon fundamentalphilosophisch an der personalen Existenz vorbeigeht. So wie das Leben der Person in niemandes Macht – abgesehen immer von Tötungshandlungen, die aber auch nicht eigentlich das Leben selbst, sondern nur dessen leibliche Individuation betreffen können – steht, auch nicht in der der Person selbst, und so wie die Subjektivität nur sich selbst offenbar und ebenfalls dem Zugriff äußerer Personen entzogen ist, so ist erst recht das personale Ganze als gleichsam doppelt verborgene Einheit der einfachen objektiven Fixierung, die jede Willensäußerung, die sich an ihr bestimmen will, vornehmen muß, unerreichbar[11]. Wir können die absolut verborgene Lebensmacht, das substantiell-erscheinende Dasein der Person, ihr *Wesen* oder ihre im Ansich verharrende Natur, die nur sich selbst offenbare Subjektivität ihren *Begriff* (denn Personen fallen in der Tat nicht unter äußere Begriffe, sondern *sind* immanentes Moment des Begreifens), die absolut-konkrete Einheit aber die *Idee* der Person nennen. Auf die so bestimmte konkrete Idee kann es kein einfach-objizieren-

[10] Es empfiehlt sich, Leben im weiteren philosophischen Sinne vor die engere Alternative von Anorganischem und Organischem zu stellen, die nur erst von den Individuationen des Lebens her Sinn hat; „Leben" ist nur als affirmativer Totalitätsbegriff für „Natur", nämlich so weit diese erscheint, zu verstehen. – Die reduktionistische Tendenz in der Einzelwissenschaft, z. B. in der Biophysik, die das „Leben" (verstanden als bereits organisierte Form) auf „tote Materie" zurückführen will, ist der Tendenz auf die Totalität des Lebensbegriffs nach richtig, und es geht keineswegs etwas „Höheres" verloren, wenn so im Begriff – mit Heraklit zu reden – „das Leben das Tote lebt"; falsch ist indes die einzelwissenschaftliche Isolierung eines entsprechenden „Übergangs" wie auch der Extreme.

[11] Schwierigkeiten mit der Forderung nach striktem Verzicht auf willentliche Wendung gegen die Person als solche wird wohl auch nur ein bereits vollständig der neuzeitlichen Machbarkeitsideologie verfallenes Denken haben, wie denn die Abtreibungsdiskussion im Grunde nur eine der Kollisionen des (technokratisch gestützten) Verfügungsdenkens mit den Voraussetzungen der natürlichen oder sozialen Existenz des Menschen ist. Der italienische Philosoph Emanuele *Severino* spricht davon, daß der neuzeitlich-technokratische Blick nur noch solchermaßen aus der ursprünglichen Totalität „ausgeschnittene" Objekte kennt, daß diese zugleich zu manipulierbaren Etwas, zu Objekten von Dezisionen werden, in denen sie immer schon aufgehoben sind, ohne eigentlich und absolut *sein* zu dürfen; cf. *E. Severino*, Téchne, Mailand 1979; La filosofia futura, Mailand 1989. Severino weist auch darauf hin, daß noch das Tötungsverbot im Munde der technokratisch-aufgeklärten Manipulateure tötlich klingt, da es immer auf dem Hintergrund der Überzeugung ausgesprochen ist, der Mensch sei ein dem subjektiven Setzen oder Aufheben unterworfenes Wesen und darum durch Tötung *eigentlich adäquat* behandelt (cf. La filosofia futura 280ff.).

des Sich-Richten geben, das nicht schon ihre Verfehlung, ihre Herabstufung zur in der Tat toten (z. B. abgetriebenen) Materie, zur reinen Äußerlichkeit wäre. Das adäquate Verhältnis zu Personen ist nicht, daß man sie will oder nicht will, liebevoll annimmt oder verstößt, sondern einzig, daß man sie als Person *anerkennt*. Nur über das unmittelbar auf jeden bestimmten Begriff verzichtende Anerkennungsverhältnis erfolgt denn auch die Aufschließung von Personen füreinander, nur so sind personaler Geist und Gemeinschaft.

Die Frage muß nun allerdings dahin zugespitzt werden, worauf sich die Anerkennung eigentlich bezieht bzw. was für sie hinreichend ist, wenn die Relevanz für die Frage nach Tötungshandlungen und speziell die Abtreibung erhellen soll. Die allgemeine Antwort darauf ist bereits dadurch gegeben, daß Leib und Bewußtsein nicht in einem additiven oder auch objektiv vermittelt vorgestellten Verhältnis die personale Einheit ausmachen, sondern als absolute Momente derselben einander je vollständig aufheben und gerade dadurch individuiert sind. Leib und personales Bewußtsein stehen so auch nicht einfach pars pro toto, sondern als dieses Ganze selbst sind sie je sie selbst und die wesentliche oder begriffliche Reflexion ihres Anderen. In Beziehung auf den Leib wird dieser Sachverhalt in der Regel so ausgedrückt, daß er potentielle Person sei (was übrigens von dem abstrakten Bewußtsein oder der isolierten Subjektivität genauso gesagt werden müßte). Freilich muß man dabei wissen, was man sagt. Inadäquat wäre schon das Verständnis, daß so eine Vorstufe, zu der sukzessive weitere Merkmale bis hin zur wirklichen „Erfüllung" des Personalitätsbegriffs treten könnten, bezeichnet sei; denn Potentialität bezeichnet nicht „etwas", das über ein „complementum possibilitatis" (wie Wolff gesagt hätte) reales Etwas würde, sondern ist wie jeder „Modalbegriff" bereits die Totalitätsreflexion des Begriffs, der sich als Potentialität nicht „außer" oder „vor" sich selbst, sondern als sich selbst, freilich in ausschließender Andersheit oder reiner Äußerlichkeit seiner selbst darstellt. Inadäquat wäre auch die Meinung, der Leib sei potentielle Person, weil sein Anderes oder dasjenige, dessen Stelle und Behausung er sein soll, die Reflexion sei: so als ob die Dignität der Person daher käme, daß sie reflektiert, z. B. den Satz des Pythagoras erkennt (der doch immer schon erkannt ist), abstrakte Wahrheiten ausspricht und genormtes Verhalten zeigt, und nicht viel eher daher, daß sie als individuelle Brechung ihrer ganzen materiellen Welt und Wesentlichkeit in den subjektiven Begriff zugleich anerkennend-anerkannt eine unmittelbar geistige Existenz hat – eine Existenz, für die die bloße Reflexion noch keine hinreichende Bedingung ist.

Die Bewußtseinsphilosophie tut sich mit dem Potentialitätsbegriff freilich nicht leicht: scheint er doch an der Stelle, wo die scharfe Disjunktion ihres sic et non den Nerv ihres Arguments bildet, eine Kontinuität zu behaupten, die beide Seiten nicht nur sekundär verbindet, sondern ur-

sprünglich geeint erscheinen läßt – wie man denn seit Aristoteles weiß, daß Potentialitäts- auch Kontinuitätsargumente sind und umgekehrt. Die Bewußtseinsphilosophie wird daher allenfalls einen formellen Potentialitätsbegriff zulassen[12] und sich für alle irgendwie relevanten Existenzaussagen an aktuales (Materie- oder Bewußtsein-Sein) halten und etwa sagen, daß nur für das antizipierende Denken ein „Fötus" als organisierte Materie auch Bewußtsein sein könne, es aber actu nicht sei. Damit ist freilich die Frage, wie denn beide überhaupt zusammen kommen können, entweder wieder in die Aufgabe, ein Mittelglied vorzustellen, in dem sie eins sind oder werden und an dem die Kontinuität und Reflexion beider

[12] Eine besonders inadäquate Behandlung hat der Potentialitätsbegriff im Zusammenhang der Abtreibungsdiskussion bei *Leist*, Abtreibung 84 ff. erfahren, auch wenn der Verfasser seine Position in der Hauptsache in Anlehnung an die Dogmatik der angelsächsischen Sprachanalyse artikuliert. Er verwechselt z. B. (mit Teilen dieser Dogmatik) schon die Hinsichten formeller und realer Potentialität und versucht beide Seiten auf einen *graduellen* Unterschied von „schwacher" und „starker" Potentialität zu bringen, sofern sie doch auch für ihn nicht ganz dasselbe zu sein scheinen. Eines seiner wunderlichen Argumente lautet, daß „potentielle Menschen" auch eine Ei- oder Samenzelle je für sich genommen seien, woraus – wenn das Argument, daß potentielle schon wahrhafte Personalität sei, überhaupt schließen solle – dann auch eine Zeugungspflicht oder dergleichen abzuleiten sei. Aus dem philosophischen ABC hätte freilich bekannt sein sollen, daß zwischen formeller und realer Potentialität ein strikter logischer Unterschied besteht, der durch Graduation nicht verwischt werden kann. Das Kriterium der formellen Potentialität ist ausschließlich die Widerspruchsfreiheit, und so können in der Tat Ei- wie Samenzellen widerspruchsfrei als Menschen gedacht werden; das Kriterium der realen Potentialität ist dagegen das principium rationis sufficientis, das für die reale Potentialität eines Menschen nicht auf eine bloß gedachte Vereinigung von Ei- und Samenzelle, sondern auf deren Faktizität zurückgreifen muß, da erst diese Vereinigung einen zureichenden Grund für das Werden eines Menschen bedeutet. Der zureichende Grund kann für ein kontingentes Seiendes immer nur eine Existenz oder ein Faktum sein. Anschaulich wird das leicht daran, daß etwa eine Eizelle zwar (formell) ein Mensch werden kann, die mit einer Samenzelle vereinigte Eizelle aber auf Grund dieser faktischen Vereinigung bereits werdender Mensch ist: das Werden selbst ist vom Modus der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergegangen, und reale Potentialität ist immer – sit venia verbo! – *Werdensein*. Was Leists „Zeugungspflicht" betrifft, ist dagegen nur an die einfache modallogische Regel zu erinnern, daß a posse formali ad esse reale non valet consequentia, erst recht keine moralische, was soviel hieße, daß aus jeder widerspruchsfreien Vorstellung einer möglichen Welt Pflichten herausgezaubert werden könnten. Absurd sind dann aber auch die Beispiele, die Leist bemüht – z. B. wenn die Konstitution einer konkreten, sich selbst entwickelnden Einheit nach der Befruchtung mit dem Zusammenbauen einer Atombombe verglichen wird (was in der Verkennung schon des Unterschieds von „unité veritable" des konkret Einen und der äußeren Einheit des Artefakts zumindest vorleibnizsches philosophisches „Niveau" ist), oder auch, wenn die reale Potentialität durch Prinz Charles als „potentiellen König", der aber nicht schon als König behandelt wird, veranschaulicht und zugleich von der Wirklichkeit unterschieden werden soll – was aber schon von daher kein Analogon ist, als das Königwerden von Prinz Charles keineswegs von ihm abhängt, sondern ausschließlich vom Eintreten bestimmter äußerer Umstände, er in der Tat auch kein „werdender König", sondern bloß ein Kronprinz ist. Im ersten Fall wären zu vergleichen gewesen die auseinandergelegte oder auch die zusammengebaute Atombombe – was wirklich ganz egal ist – und etwa die abgeworfene Atombombe, die jetzt einen zureichenden Grund hat, aktuale Zerstörung zu werden, reale Vernichtungspotenz ist, die von sich aus alles tun wird, sich zu aktualisieren; auch wenn immer noch z. B. ein Zündfehler dazwischenkommen könnte; im zweiten Fall wären die Analoga Prinz Charles als zwar formell ein König auf der einen Seite, Prinz Charles etwa auf dem Weg zur Krönung auf der anderen, wo jetzt alles von ihm abhängt, ob oder daß er König wird (wenn er auch immer noch erschossen werden kann).

ineinander dann als real behauptet werden muß, also in eine Iteration des Problems an einem isolierten Etwas hinausgeschoben, oder aber es wird durch Verweis auf Fälle faktischer Identität (wenn eine bloß faktische Identität, die nicht selbst Vermittlung oder Selbstvermittlung ist, denn Identität heißen kann!) umgangen und vergessen. Wenn indes als Potentialität im realen Sinne des Begriffs nicht bloß eine Abstraktion von der Totalität der Sache, eine Reduktion ihrer auf ein verstandesmäßig gefaßtes Etwas, von dem man zweifelsohne immer sagen kann, daß es nicht die Sache selbst ist, sondern eben diese Totalität und Sache, wie sie sich anders, etwa *werdend ist,* begriffen wird, dann gibt es auch weder ein Drittes zu den je für sich potentiellen Extremen außer der Einheit der Sache selbst, die ihr eigener absoluter Grund ist, noch tritt bloß sukzessive das eine zum anderen, sondern beide sind das Umschlagen ineinander, der Durchbruch zum Anderen ihrer selbst als Wahrheit der personalen Identität[13].

Die Bewußtseinsphilosophie wird sich immer daran zu halten versuchen, daß sich die leibliche Potentialität der Personalität in zeitlicher Erstreckung zeigt und argumentieren, daß das zeitlich außereinander Existierende doch wohl nicht mit der inneren Einheit der Subjektivität verwechselt werden dürfe. Das ist auch insofern zutreffend, als Subjektivität tatsächlich nicht mit einem unmittelbaren äußeren Sein verwechselt werden kann – während aber Personen durchaus sich in sich kontinuierendes Äußeres und darin sich in ihr Inneres kontinuierende „Wesen", während sie gerade *absoluter Prozeß* in diesem Sinne sind und an jedem Moment dieses Prozesses ihre condicio sine qua non haben. Die Subjektivität kann sich das Äußere nur entgegensetzen und es allenfalls objektiv vermitteln; die Personalität hat sich schon als Äußeres, auch als die „Materialität" eines zeitlichen Außereinander, gesetzt. Und auch wenn es eine sozusagen personimmanente „Asymmetrie" zwischen der wesentlichen Äußerlichkeit, dem personalen Ansich, und der begrifflichen Idealität,

[13] Ein Beispiel für die bewußtseinsphilosophische Umgehung der Kontinuitätsproblematik bei gleichzeitigem Rekurs auf bestimmte Formen von Kontinuität findet sich bei *Hoerster* 84 ff., der selbst zwar mit dem Begriff einer „kontinuierliche(n) Entwicklung zur Person" operiert, damit aber nur die sukzessive Merkmalsaddition an einem Substratum meint, an dem dann auch „irgendwann im Stadium des Kleinstkindes" Personalität erscheinen soll, obwohl diese auch weiterhin noch entwicklungsfähig sei. Damit ist der diskrete Einschnitt zwischen biologisch identifiziertem Wesen (dazu unten Anm. 14 noch einiges) und Person trotz partiellen Rekurses auf Kontinuitätsargumente im Entscheidenden festgehalten. Merkwürdig bleibt allerdings, daß die Personwerdung auch vom Kleinkind an so umstandslos akzeptiert wird, hat diese doch wohl alle an ihr unterscheidbaren „Stufen" nur in Beziehung auf den nach der Voraussetzung für sich apersonalen Leib und in der Tat wesentlich als leiblicher Prozeß begriffen werden muß (nur der Leib wird 18 und damit volljährig, gewiß nicht die Subjektivität). Merkwürdig ist weiter, daß doch zumindest in der Terminologie die totale Bestimmung durch die Personalität nachklingt, wenn *Hoerster* „Föten" usw. als „*vorpersonale* Wesen" oder auch „*potentielle* Person(en)" (85) bezeichnet, damit aber doch auch zum Ausdruck bringt, daß er eine Privation charakterisieren möchte, die als seiende Privation (und als nicht nur reflektierte, in der z. B. ein Schrank des Verstandes ermangelt) gerade einen Begriff der Kontinuität zu ihrem Gegenteil heischt.

der sich als Person verstehenden Person, gibt, so ist diese Differenz doch immer die der Personidee selbst und bietet keinen Ansatzpunkt für eine ontologische Abtrennung der differenten Funktionen voneinander – geschweige denn eine Rechtfertigung für ein praktisches Durchtrennen der Totalität, d.h. der Individualität.

Das fundamentalphilosophische Resultat läßt sich zusammenfassen, daß der personale Leib als Instanz des Lebens qua absolutes Moment der Personalität ebenso *überobjektiv,* wie das personale Erkennen als Instanz der nicht objektivierbaren Subjektivität ebenfalls qua absolutes Moment der Personalität *übersubjektiv,* daß beide ineinander individualisiert und von außen – zumal vom Recht her – nur anzuerkennen, weder auf objektive Begriffe zu verkürzen noch als Handlungsmittel oder -ziele zu behandeln sind. Der personale Leib, um den es in unserer Frage vor allem geht, muß dabei schon darum als „zureichend" für die Instantiierung der Personidee angesehen werden, weil er individuell-individuierendes Wesen dieser Idee ist, ob dabei Bewußtsein vorliegt oder nicht. Auch bewußte Personalität eignet sich ihren Leib nicht erst durch Bewußtseinsleistungen zu, sondern ist schon dieser Leib – etwa noch in dem individuellen Modus, wie sie sich ihn auch bewußt zuspricht. Anders würden Personen in der Tat ihren Leib nie erreichen, und es hat wohl auch noch niemanden gegeben, der erst im Biologiebuch die Merkmale des homo sapiens studiert hätte, um sich darauf hin anhand derselben einen menschlichen Leib zu vindizieren. Die Ausscheidung des objektiven Vorstellens muß dabei so weit gehen, daß keine einzige sogenannte ontische Bedingung für sich kriteriellen Charakter für die Qualifikation zum personalen Leib haben kann[14]. Denn das könnte immer nur heißen,

[14] Auch bei Abtreibungsgegnern finden sich des öfteren letztlich „biologistische" Argumentationen, die auf bestimmte objektive Vorstellungen etwa aus der Embryologie zurückgreifen. Die „Erkenntnis der Embryologie", „daß sich ein menschliches Ei von seiner Befruchtung an auch in spezifisch menschlicher Weise entwickelt", soll nach *U. Eibach* etwa „auch für die philosophische Frage nach der ‚Beseelung' des Embryos von Bedeutung sein" (cf. *ders.,* Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung, Göttingen 1983, 24f.). Dem ist entgegenzuhalten, daß – unbeschadet aller innereinzelwissenschaftlichen Bedeutung solcher Erkenntnisse etwa für die „Hominisationsdebatten" – damit weder für den philosophischen Begriff der „Beseelung" noch gar für den zuletzt entscheidenden der Personalität etwas ausgemacht ist. Weder kann durch sie die Bewußtseinsphilosophie gehindert werden, die „Seele" in aktuales Denken oder gar in objektiv-konstitutive Subjektivität zu setzen, der auch die genannten embryologischen Vorstellungskomplexe zuzuschreiben sind – und Kants Paralogismuskritik bleibt in der Tat auch gegen einen Anschluß der „Seele" an bestimmten Bedingungen gehorchende organisierte Materie in Geltung –, noch folgt aus ihnen als *objektiven* Vorstellungen irgendeine *absolute* Pflicht, wie sie der theoretisch-praktischen Personidee alleine entsprechen kann. Zumal über den Menschen läßt sich die Philosophie von niemandem objektive Vorstellungen ansinnen, um aus diesen erst praktische Schlüsse zu ziehen, die doch immer nur – mit Fichte zu reden – Schlüsse über „ein Stück Lava im Monde", aber nicht über den Menschen in seiner freien „Überobjektivität" und personalen Geistigkeit wären. Philosophisch wirklich relevant ist dagegen Eibachs wenig später gemachte Bemerkung, „der Körper" sei „nicht ein Ding, das ich habe, sondern ‚Leib', gelebter Leib, der ich selbst *bin*" (31); in diesem Satz ist aller Biologismus schon getilgt. – Kurz einzugehen ist in diesem Zusammenhang noch auf den etwas seltsa-

daß die Entscheidung über Menschsein oder Personalität von einzelwissenschaftlichen Objektivationen abhängig gemacht wird, die nicht nur grundsätzlich keine definitiven Aussagen sein können, sondern definitiv dem Begriff des Lebens, aber auch dem der Person inadäquat sein müssen. Es gibt von dieser Unmöglichkeit aus, das, was als Person zu behandeln ist, objektiv-kriteriell zu bestimmen, nur das negative Kriterium, daß *kein vom Menschen gezeugtes menschliches Leben jedenfalls nicht als Person anzusehen ist.* Wie auch immer sich z. B. bei einem dementen menschlichen Leben das „Mentale" im Leben verbergen mag: aus dieser Verborgenheit kann kein Recht auf Extinktion dieses Lebens folgen, das immer wesentliche Personalität und deren seiende Instanz ist, in dem die Person außer sich – aber gegen welches Innen? – ist und den „Schlaf" im Extrem erträgt. Übrigens sagt es zuletzt über die sich auf die „verborgene" Person beziehende äußere Person fast alles, ob sie in dieser Beziehung anerkennt (und so selbst Person ist) oder nicht, weil sie das Extrem nicht erträgt. Das nichtanerkennende, das tötende Verhalten, das wohl kaum zufällig in den weitestgehend entpersönlichten Gesellschaften, den Totalitarismen und Massendemokratien des 20. Jahrhunderts zugleich mit den perfektesten szientifischen Systemen auch die vollendetsten Tötungsmaschinerien und etwa die gesetzliche Zulassung von Abtreibungshandlungen hervorbringen konnte[15], dieses Denken legt sich gleichzeitig

---

men „Speziesismus"-Vorwurf, den etwa *Hoerster* (57 ff.), aber auch *Leist* (Abtreibung 61 ff.) vorbringen. Beide können sich nur vorstellen, daß die Integration des Leibes in den Begriff der Personalität anhand von objektiven Spezies-Merkmalen erfolge – also sozusagen mit Hilfe des Biologiebuches, mit dem einer durch die Welt läuft, um Menschen zu finden. Wir insistieren auch demgegenüber darauf, daß es keine objektiven Kriterien der Bestimmung des Menschen gibt, die diesem angemessen wären – unbeschadet wieder einzelwissenschaftlicher Notwendigkeiten oder pragmatischer Zwecksetzungen wie z. B. bei einer medizinischen Behandlung, die aber daran gebunden sein müssen, dem Rechtscharakter des Menschen, Person zu sein, nicht Eintrag tun zu dürfen. In eine deutliche Schieflage kommt das Argument indes bei Hoerster zusätzlich dadurch, daß er das, was er unter „Speziesismus" versteht, etwa mit dem „Rassismus" meint vergleichen zu können, obwohl das „Speziesargument" (das doch immer nur besagen kann: dieses da verstehe ich – aus objektiven Gründen – als einen Menschen und fordere entsprechende Behandlung) allenfalls *in favorem* z. B. der Ungeborenen oder der Behinderten vorgetragen wird und auf Gleichbehandlung drängt, während das Rassismusargument gerade disqualifizierend gemeint ist und auf Ungleichbehandlung hinauswill. Das erste Argument schließt dabei logisch keineswegs aus, daß auch noch andere Wesen ebenfalls die Gleichbehandlung verdienen könnten, obwohl *Leist* etwas dergleichen (in Anlehnung an M. Tooley) unterstellen zu können glaubt, wenn er grüne Männchen ins Spiel bringt, die vielleicht gar nicht so sehr nach Menschen aussehen könnten (cf. ebd. 62). Mit dem Ernst der Situation und der Frage, *in der* wir es nämlich de facto mit menschlichen Leibern zu tun haben, die getötet werden oder zur Tötung freigegeben werden sollen, hat freilich diese Flucht in großzügige Fiktionen wenig Zusammenpassendes.

[15] Auf gesetzlicher Grundlage konnte in Deutschland erstmals nach dem „Gesetz zur Änderung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" vom 26. 6. 1935 abgetrieben werden. Das muß berücksichtigt werden, wenn von Abtreibungsbefürwortern gelegentlich suggeriert werden soll, die Gegner befänden sich in gewisser Nähe zu nationalsozialistischer Gesetzgebung und deren Prinzipien, wobei aber dann ausschließlich an die Verordnung vom 9. 3. 1943 (Verordnung zum Schutz von Ehe, Familie und Mutterschaft, Reichsgesetzblatt I v. 16. März 1943) gedacht ist, die das Strafmaß für unerlaubte Abtreibungen

mit der Weigerung, Leiber als vollgültige „Rechtszeichen“ [16] der Personalität, ja sie als deren wesentliche Manifestation anzuerkennen, ernsthaft die Frage vor, ob nicht ein Computer über das spezifische Merkmal menschlicher Existenz, das aktuale Denken, verfügen könne. Allerdings gibt es Hinsichten, in denen menschliche Leiber mit Maschinen – objektiven Setzungen der formellen Intelligenz – nicht einmal „konkurrieren“ können. Aber als Leiber gehören sie doch der absoluten Substanz an und stehen als immer auch deutungslose Symbole für sie – wie ebenso für ihre individuelle Wendung in die Personalität.

2. Abtreibung und die Grundlagen des Rechts

Der Begriff der Person und ihrer Anerkennung ist das eigentliche Rechtsprinzip, die vernünftige Entfaltung dieses Begriffs das eigentliche Naturrecht. Abtreibungsbefürworter scheinen es sich in der Regel mit jeder Art naturrechtlicher Bedenken nicht gerade schwer zu machen [17]. Un-

---

erheblich verschärft hatte. Bei genauerem Zusehen zeigt sich vielmehr, daß die Haltung des NS-Staates und die liberal-permissive Auffassung trotz der bevölkerungspolitischen Zielsetzung des ersteren in der späteren Verordnung in zwei entscheidenden Punkten *übereinstimmen:* 1) beide sehen das ungeborene Leben nicht als unbedingt, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen als schützenswert an, was in der gesamten „seit der Bambergensis kodifizierten und seither fortentwickelten deutschen Rechtstradition ... ein Novum“ war (cf. *M. Gante,* § 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945–1976, Düsseldorf 1991, 18; cf. auch die dort zitierte zeitgenössische juristische Auffassung der Verordnung von 1943, daß „‚nicht das individuelle keimende Leben‘“ das zu schützende „Rechtsgut“ sei); 2) beide stellen das so dem Schutz durch das Recht entnommene Leben des Ungeborenen unter eine äußere Dezision, die zwar so oder anders motiviert sein kann, aber, z. B. bei der auch heute vielfach befürworteten sogenannten eugenischen Indikation, auch aus demselben Motiv erfolgen kann.

[16] Cf. zum Begriff des Rechtszeichens *J. Simon,* Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989, 294: „*Rechtszeichen* ... sind, z. B. im Leib des anderen, schon mit der Wahrnehmung da. Insofern ist ihre Auslegung zwingend“. Man könnte überhaupt das Verhältnis von Substanz und Subjekt in der konkreten Einheit der Person „semiotisch“ am nicht-arbiträren Verhältnis von Signifikant und Signifikat veranschaulichen; cf. auch dazu ebd.: „An Zeichen als Rechtszeichen wird deutlich bzw. verdeutlicht, daß der Signifikant nicht ‚zu übergehen‘ ist. Das Recht ist die Verstärkung der Unübergehbarkeit des Repräsentanten, z. B. der Unverletzlichkeit des Leibes gegenüber der Interpretation *dieses Zeichens* durch andere ...“. Im Anschluß an Peirce entwickelt übrigens *St. M. Harrison,* The unwilling Dead, in: PACPA 46 (1972) 199–208 den Begriff der Person als „a living symbol“ im Sinne einer besonderen „Art“ von Zeichen.

[17] *Hoerster* ist der Meinung, mit dieser Frage durch bloßen Verweis auf das „moderne wissenschaftliche Weltbild“ (das allerdings dasjenige der Bewußtseinsphilosophie ist, so daß diese Abstützung einer bewußtseinsphilosophischen praktischen durch eine ebensolche theoretische Position nur zirkulär sein kann) und außerdem auf John L. Mackie (eine aus ähnlichen Gründen zweifelhafte Autorität in dieser Frage) fertig zu sein (14) und wiederholt dann noch ein eigenes Argument, demzufolge nur dort etwas *gesollt* wird, wo auch *jemand* das Gesollte will (15), woraus geschlossen werden soll (wer will das hier?), daß Abtreibungen z. B. nicht sein sollen, wo bestimmte Jemands sie nicht wollen. Das ist allerdings eine fast grobschlächtig zu nennende Verkennung des Naturrechts, das sich wesentlich an das vernünftige Selbst des Menschen wendet und etwa mit Fichte alle Verbindlichkeiten von naturrechtlicher und „überpositiver“ Qualität als selbstverständliche Selbstverpflichtungen der Vernunft aufweisen will – so wie die theoretische Vernunft um ihrer selbst willen z. B. den Widerspruch formal nicht begehen „soll“.

abhängig von bestimmten antiklerikalen Topoi[18], die in die Diskussion schon seit längerem eingedrungen sind, aber zuletzt mehr strategischen als argumentativen Wert haben, mag das daran liegen, daß rechtspositivistische Argumente in diesem Falle offenbar die leichtere Handhabe bieten als das – doch immer auch von der Aufklärung beschworene – Naturrecht, das als philosophischer Gedanke auch gewiß nicht „kirchlich" festzulegen ist[19]. Daß das natürliche Dasein der Person in der Tat ein natürlicher Bestandteil und Bezugspunkt des Rechtsbegriffs ist, ist auch hier nur aus diesem selbst darzulegen – auch wenn es bei drei Hinweisen sein Bewenden haben muß.

Der erste Hinweis für unsere Frage aus dem Rechtsbegriff selbst ist formaler Art. Formal wird der Rechtsbegriff nicht durch Verbot, sondern durch Zulassung von Abtreibung tangiert, und zwar schon insofern, als mit dieser Zulassung das Recht selbst das *Rechtssicherungsrecht* an einem entscheidenden Punkt aus der Hand gibt. Das Recht gibt nämlich eine Möglichkeit aus der Hand, durch Verbot von seiner Seite aus den Fortbe-

---

[18] *Gante* kommt (207) zu der Feststellung, daß die Behauptung von „Kirchlichkeit" und „glaubensspezifische(r) Gruppenethik" der Abtreibungsgegnerschaft auch eingesetzt wurde, wenn Theologen ausdrücklich vom Naturrecht und nicht von der Offenbarung, also ihrem Spezifikum her argumentiert haben, um damit ohne nähere Erörterung das „naturrechtliche Axiom" selber abzufertigen; das Klerikalismusargument selbst wurde dabei „fast immer wie eine Selbstverständlichkeit, ohne sachliche Begründung vorgebracht" (203) und ist wohl auch nur „durch seine ständige Wiederholung in der Öffentlichkeit nach und nach akzeptiert worden" (204). Wenn hinzugesetzt wird, „theologische" Thesen seien für den „säkularen Staat" materialiter irrelevant, so ist dies freilich in mehrerer Hinsicht brüchig. Etwa kann es nur verwundern, wenn im Namen des Pluralismus bestimmte Thesen (und darunter die naturrechtliche) gar nicht erst gehört werden sollen; es muß befremden, wenn Anwälte des säkularen Staates der historischen Reflexion nicht fähig sind, daß es eben diesen Staat nur vom Boden der vormals christlich geprägten Weltteile aus gibt und so schon in seinen „Grundwerten" mehr als eine christliche Reminiszenz vorkommen wird; es kann schlechthin nicht überzeugen, wenn schließlich noch eine Ablösung der „glaubensspezifischen" Grundwerte durch eine Orientierung an einzelwissenschaftlicher Empirie und Sprachanalyse (in summa an der angelsächsischen Verstandesmetaphysik) propagiert werden soll (*Hoerster* a. a. O.).

[19] Daß der Rechtspositivismus grundsätzlich Abtreibungsbefürwortern, die rechts-, wenn nicht gar sozialpolitisch argumentieren, einen bequemeren Weg anbietet als das Naturrecht, ist freilich überhaupt eine Folge davon, daß er einer gezielten Rechtspolitik, was auch immer deren Zielsetzungen seien, nichts von sich aus entgegenzusetzen hat. Am konkreten Beispiel hat sich dies in der Art und Weise gezeigt, wie der österreichische Verfassungsgerichtshof in seinem Erkenntnis vom 11. 10. 1974 zur Abtreibung „ein überpositives, der Rechtsordnung vorgegebenes und deshalb unantastbares Lebensrecht auch der ungeborenen Kinder ... nicht einmal in Erwägung gezogen hat" (cf. *H. Reis,* Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem, Tübingen 1984, 47 nebst dem Zusammenhang 46 ff.). *Gante* hat (207 ff., cf. aber auch 76 ff.) beobachtet, daß die „Bereitschaft, ethische Grundsatzentscheidungen zugunsten von Zweckmäßigkeitsüberlegungen weitgehend zu relativieren" sich von den sechziger Jahren an in den die Abtreibung betreffenden juristischen Stellungnahmen, aber auch in Politikervoten immer mehr ausgebreitet hat (210). Da das eindeutige sozialpolitische Interesse bei der Durchsetzung der „Fristenregelung", das *Reis* (a. a. O. 170 f.) und *Gante* konstatieren, an entscheidenden Stellen die Diskussion verweigerte und z. B. nurmehr verbal sich am „Lebensschutz" als solchem interessiert zeigte, berechtigt Gante, der Abtreibungsbefürwortung zumindest in dieser Hinsicht Ideologiecharakter beizumessen (339 f.).

stand der Rechtsgemeinschaft zu sichern (die materialiter freilich schon durch die Tötung selbst aufgehoben wird). Die Zulassung von Abtreibungen kann die Folge haben, daß der Bestand der Rechtsgemeinschaft schwer beeinträchtigt oder gar aufgrund dieser Beeinträchtigung ganz aufgehoben wird. Es ist zu beachten, daß dieses an der Konsistenz des Rechtssystems orientierte Argument nicht mit bevölkerungspolitischen Maßnahmen und einer entsprechenden Rechtspolitik verwechselt werden darf. Im ersten Fall geht es um die Abhaltung eines Widerspruchs vom Rechtsbegriff durch Prohibition, da dieser Begriff nicht die Bedingungen seiner Aufhebung zulassen darf; bei bevölkerungspolitischen Maßnahmen dagegen geht es um über das Recht hinausliegende Ziele. Die letzteren sind fragwürdig genug, da aus dem Rechtsbegriff der interpersonalen Anerkennung weder eine bestimmte quantitative Gestaltung der Rechtsgemeinschaft noch etwa gar eine Pflicht zur Zeugung abgeleitet werden kann; sehr wohl in jenem Begriff liegt indes, daß es verboten sein muß, Wesen, die schon als gezeugte dieser Gemeinschaft angehören, durch Handlungen Dritter aus dieser Gemeinschaft herausnehmen zu lassen. Als eine der Folgen einer solchen elementaren Störung der Rechtsgemeinschaft muß auch akzeptiert werden, daß etwa der sogenannte „Generationenvertrag" hinfällig werden kann. Aus welchem Grunde sollte auch eine durch ihre Vorgängergeneration drastisch dezimierte Nachfolgegeneration verpflichtet sein, jenen Vorgängern, die durch Aufgabe von Rechtssicherungsrechten sie selbst an der Erfüllung ihrer Vertragspflichten gehindert haben, dennoch ein Auskommen zu gewähren[20]?

Der zweite rechtsphilosophische Hinweis betrifft das Materiale des Rechtsbegriffs. Das Recht ist Anerkennungsverhältnis von Personen, die im dargestellten Sinne konkrete substantiell-subjektive Einheit und individuell-lebendiges Erkennen sind. Darin liegen zwei hier zu beachtende Momente: einmal ist das Recht *als Verhältnis* in bestimmtem Sinne früher als die durch es verhaltenen Glieder, als die anerkannten Personen. Die Rechtswirklichkeit ist entsprechend nicht durch Einzelpersonen unmittelbar konstituiert, nicht das Resultat von einzelnen Willensäußerungen und steht entsprechend auch nicht einzelnen zur Disposition, was, wo es denn der Fall ist, nur als Despotie oder Rechtsbeugung erscheinen kann. Das Recht ist so auch nicht, wie es die Vertragstheorien suggerieren wollen, durch eine Übereinkunft vieler einzelner konstituiert; es bliebe so immer

[20] Mit dem Rechtssicherungsrecht auf seiten des Staates hatte im übrigen bereits *J. Ebbinghaus*, Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie, in: KantSt 49 (1957/58) 36–48, argumentiert, der im übrigen den bewußtseinsphilosophischen Standpunkt in Beziehung auf die Personalität des Embryos vertritt und von daher Abtreibung bei medizinischer Indikation zulassen will (cf. 44). Das Ungeborene ist so freilich nur hypothetisch, nicht kategorisch geschützt, obwohl vom Recht her der Grund kategorisch ist. Das Mißverhältnis kommt so zustande, daß der bewußtseinsphilosophische Rechtsbegriff nicht beim Sein der Person anschließen und entsprechend auch nicht deren Wahrheit sein kann.

noch Setzung dieser Vielen, aber wäre nicht das Allgemeine ihrer als einzelner, die sich als Rechtspersonen nur von ihrem Verhältnis zueinander her empfangen, ihre eigene Bestimmtheit nicht außer und vor, sondern nur im Recht haben. Das Recht schließt nicht bei dem an, was die einzelnen als allgemein sein sollend vorstellen – was nur hieße: bei ihrem Bewußtsein –, sondern an dem, was sie individuell sind: konkrete Einzelheit und sich in einem Leib als äußerer Grenze für andere darstellendes Selbstbewußtsein. Daraus folgt aber auch, daß es nicht unmittelbar in der Verfügung des einzelnen steht zu entscheiden, wen er als Person anerkennen will und wen nicht, denn damit würde er zugleich die Voraussetzung seines eigenen Personseins antasten – sein eigenes Anerkanntsein besteht im Anerkanntsein des anderen schlechthin, was gerade im Begriff des Rechts als Anerkennungsverhältnisses reflektiert und vom Recht selbst auch gegen jeden einzelnen auszusprechen ist (Zwangsbefugnis). In jeder Diskussion aber, unter welchen *Bedingungen* von Menschen gezeugte Wesen als Personen anzuerkennen seien, kommen sofort subjektive Vorstellungen der einzelnen (die subjektiv auch dann noch sind, wenn es die objektiven der Wissenschaft wären) ins Spiel und in die Position, Kriterien für das *unbedingte* Anerkennungsverhältnis bzw. -gebot zu werden, was das Recht nicht zulassen kann, wenn anders die „Grenze" der Anerkennung und somit diese selbst nicht zu einer bloßen subjektiven Setzung, damit aber das Prae des Rechtsverhältnisses vor den Personen im Rechtssinne aufgehoben werden soll. Es kann für das Recht ausschließlich die schon genannte Regel geben, daß kein von Menschen gezeugtes Wesen anders denn als Person zu behandeln, d. h. anzuerkennen ist[21].

Zweitens aber liegt in dem angeführten Rechtsbegriff, daß das Recht eben nicht eigentlich Subjekte, sondern Subjektivität und deren Andersheit anerkennt: was meistens nur in dem zwar darin enthaltenen, aber zugleich verkürzenden Sinne genommen wird, daß das Recht eben die eine und die andere Subjektivität anerkännte. Das Recht erkennt indes die Subjektivität in ihrer Beziehung auf ihre Andersheit überhaupt an – auf andere Subjekte, aber zuerst auf das ihr nächste Andere, ihren Leib. Die

[21] Um noch einmal auf Leists Marsmenschen zu kommen, so sind diese gewiß in dem Moment Personen, in dem sie als solche praktisch erfahren werden: was bestimmt nicht heißt, nachdem sie erfolgreich unter einen bestimmten Begriff von Spezies oder auch Intelligenz theoretisch subsumiert werden konnten. In Beziehung auf Personalität im rechtsrelevanten Sinn geht die praktische Wirklichkeit immer der theoretischen Möglichkeit voraus. Praktisch als Person erfahren würde ein Marsmensch in dem Moment, wo ich mich selbst ihm gegenüber als Person (und z. B. nicht nur als eine Ursache oder als Beobachter) definiere, was niemand, gerade weil damit eine Grenzziehung in seinem Handeln erfolgt, ohne Not, d. h. ohne Überzeugung von der Angemessenheit dieser Bestimmung tun wird, auch wenn er nicht weiß, was ihn zu dieser Überzeugung zuletzt veranlaßt. *Daß* ich mich einem Marsmenschen gegenüber aber als Person verhalte und bestimme, kann wieder nur heißen, daß ich mich ihm gegenüber so wie sonst ausschließlich gegen von Menschen gezeugte Wesen verhalte und bestimme: also eine Gleichbehandlung vornehme, gegen die nicht schon deshalb etwas spricht, weil bisher die Nötigung dazu nur von menschlichen Wesen ausging.

Beziehung des Subjekts auf Leib und Leben ist eigentlich das im Rechtsverhältnis Anerkannte. Man denke nur etwa daran, daß alle Interessen, für die ein Rechtsanspruch geltend gemacht werden könnte, materialiter leiblich vermittelte sind: das Eigentum bezieht sich auf leiblich Verfügbares oder Produziertes, die Handlung ist nicht etwa als gedachter Vorsatz, sondern nur als leiblich vermitteltes Tun rechtsrelevant – usw.[22]. Das Recht ist gerade die vernünftige Bewältigung der (objektiven) Differenz, die zwischen Personen als von ihrem Leib her Interessen äußernden oder auch mit ihrem Leib schon ein Interesse darstellenden Wesen besteht. Personen sind dank des Rechtes sozusagen frei, *anders* zu sein (und anders zu *sein*), als bloße Subjektivität es wäre.

Das zeigt sich in besonderer Deutlichkeit in Beziehung auf die Schutzfunktion des Rechts. Der Sinn des Rechts ist in dieser Beziehung der, die Person als anerkannte personale Einheit gerade in Beziehung auf das Differente und Absente an ihr zu erweisen. Die Schutzfunktion bezieht sich gerade auf das, worüber die Person der eigenen bewußten Aufsicht notwendig ermangelt – eben auf das mit ihr selbst Absente: auf das Lebensrecht des Schlafenden, auf das Eigentum, auch sofern es der Eigentümer nicht selbst bewachen kann, auf Ansprüche und Rechte, die der Inhaber nicht in eigener Person wahrnehmen kann usf. Was das Recht nicht schützt noch schützen kann, ist das reine Innere des Bewußtseins, die ohnehin freien Gedanken. Um so merkwürdiger wäre es dann aber, wenn gerade das Vorliegen dieser Innerlichkeit oder Bewußtheit das Kriterium der Rechtsfähigkeit bzw. der Personalität ausmachen sollte. Personen sind Wesen und Abwesen von Leibern, die in ein Anerkennungsverhältnis treten. Mit Leibern sind entsprechend Sphären personaler Existenz abgesteckt, die zwar Stätten auch des Noumenalen sein mögen, dennoch aber nur als Phänomene, als Andere gegen sich selbst, einen Bürger dieser Welt zur Rechtsperson machen.

Damit ist aber auch die Auslöschung eines Leibes, wo immer sie durch einen einzelnen unter Verweigerung der diesem Leib gebührenden Anerkennung und etwa unter seiner subjektiven Leitvorstellung von dem, was ein Mensch und was ein „menschenwürdiges" Dasein sei, geschieht, als Angriff auf die Bedingungen der Rechtlichkeit überhaupt anzusehen und zu werten[23]. Zwar wird z. B. die Frage, ob in diesem Leib das Bewußtsein sei oder nicht in Beziehung auf die Gewährung bestimmter Rechte durchaus relevant – aber schon die Frage, ob bestimmte Rechte zu gewähren

[22] Auch als „geistiges Eigentum" kann nur etwa leiblich Artikuliertes durch das Recht geschützt werden. Das Recht hält sich auch hier notwendig an den „Signifikanten" und hat niemals mit Willensmeinungen, Bedeutungen oder Interessen in abstracto zu tun.

[23] Das bedeutet nicht, daß es nicht auch rechtlich vermittelte Tötungshandlungen geben könne. Z. B. ist die Voraussetzung des Notwehr- oder Kriegsrechtes, daß die Rechtsgrenze bzw. das Anerkennungsverhältnis schon aufgehoben ist, und das Recht vermittelt darauf nur die Konsequenz seiner Aufhebung: es bestimmt auch noch die Privation der Rechtlichkeit durch seinen Begriff.

seien, kann nur angesichts einer Person als eines prinzipiell anerkannten Wesens gestellt werden. Wollte man – wie die Bewußtseinsphilosophie zuletzt tut – das Lebensrecht als oberste Bedingung zur Ausübung aller bestimmten Rechte an ein enges Personkriterium gebunden sein lassen, wäre das konsequenteste, das engste Kriterium und also die Fähigkeit zu den bestimmtesten Rechten zu wählen, d.h. etwa die Volljährigkeit als Grenze der Personalität zu ziehen. „Mittlere" Lösungen sind dagegen immer arbiträr. Aber schon vom Lebensbegriff her fragt das Lebensrecht nur nach dem Vorliegen der überobjektiven Substantialität der Person und läßt alle subjektive, innere Möglichkeit zur Selbstbestimmung gleich welchen Grades außer Betracht – wie dies denn immer und überall implicite geschieht und geschehen muß, wo in der und als die Rechtswirklichkeit Leib gegen Leib steht.

Es gilt bei dem allen noch eine schon kurz gestreifte fundamentale Regel zu beachten, die auch unabhängig von unseren rechtsphilosophischen Überlegungen Bedeutung hat. Die Regel ergibt sich aus dem Prinzip der Unrechtsvermeidung auch in den Fällen, wo Uneindeutigkeit über das Zutreffen oder Nichtzutreffen einer von zwei kontroversen Positionen besteht und wo die praktisch relevante Frage nur sein kann, welche der beiden Seiten selbst bei ihrem Nichtzutreffen in der Befolgung das kleinere Unrecht bedeuten würde. Selbst ein Bewußtseinsphilosoph[24] würde anerkennen, daß im Zweifel die Auslöschung einer Person das größere Unrecht ist im Vergleich zur Beschneidung bestimmter Willkürhandlungen einer anderen Person, selbst wo diese letztere nicht berechtigt wäre. Die Anwendung dieser „In-dubio-Regel" auf das Abtreibungsproblem dürfte sich von selbst verstehen, und das auch noch dort, wo das Recht materialiter nicht selbst zu der strittigen Frage Stellung nehmen zu können glaubt. Der Rechtsentscheid kann dann nicht zugunsten der Disqualifizierung einer möglichen Person, sondern nur zugunsten ihrer Gleichbehandlung ausfallen[25]. Was nur immer eine Person sein *könnte*, kann nicht anders denn als Person angesehen und behandelt werden.

---

[24] Selbst *Hoerster* kommt gelegentlich zu dem Satz: „das Leben einer Person (sc. im Sinne der Bewußtseinsphilosophie, die allerdings die Wendung ‚Leben einer Person' kaum aussprechen dürfte, weil sie in ihrem Kontext unverständlich bleiben muß) ist offensichtlich ein Wert von derartig hohem Rang, daß ein solches Leben *im Zweifelsfall* stets zu schützen ist" (132).

[25] Den Gleichbehandlungsgrundsatz als zureichende Begründung für ein Abtreibungsverbot im „säkularen Staat" behauptet *Hans-Martin Pawlowski*, Probleme der Rechtsbegründung im Staat der Glaubensfreiheit, in: *H.-M. Pawlowski / St. Smid / R. Specht* (Hrsgg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 13–58, dort 46. Der Bewußtseinsphilosoph wird – mit der theoretischen These, die er vertritt – antworten, hier seien aber zwei Ungleiche gegeben, nämlich dort ein Leib, hier ein Bewußtsein. Unsere Antwort im allgemeinen lautet: dieses Ungleiche ist die Person selbst, wie Personen immer ungleich in sich und gegeneinander bleiben und nur vor der Allgemeinheit des Rechtes, dem Gesetz, gleich werden.

3. Zum Personbegriff in praktisch-philosophischer Beziehung

Es ist klar, inwiefern unter den Prämissen der Bewußtseinsphilosophie die Anwendbarkeit des Personbegriffs auf „Föten“[26] in Zweifel gezogen werden kann. Auf der Grundlage des in „objektives“ und „subjektives“ Leben gespaltenen Lebensbegriffs kommt auch das individuelle Lebendigsein des Ungeborenen nicht als Tertium zwischen Materialität und Bewußtheit in den Blick; es wird vielmehr aus seiner wesentlichen Absolutheit in eine objektive oder subjektive Objektivität abgedrängt, und die „Identität“ von „Fötus“ und „Person“, wo sie denn überhaupt zum Problem wird, kann ihrerseits nur materialistisch[27] oder allenfalls psychologisch (als „Leibbewußtsein“) aufgefaßt werden. Es bleibt beim Hiat von Nur-Äußerem und Nur-Innerem, auch wenn man sich von Fall zu Fall alle Mühe gibt, ihn bis zur scheinbaren Unbedeutendheit zu verschieben.

Neben den fundamentalphilosophischen Aporien, in die eine solche Position getrieben wird, kann aber noch auf einen allgemeinen handlungstheoretischen Sinn des Begriffs „Person“ hingewiesen werden, der auch bei Abtreibungshandlungen maßgeblich ist, aber vom bewußtseinsphilosophischen Personbegriff zugleich nicht erreicht werden kann – was nur damit zusammenhängt, daß eben der letztere eine theoretische Stellungnahme über den objektiven Status von Ungeborenen mit der Suggestion bestimmter Folgen für die Praxis, aber nicht eigentlich ein praktischer Begriff ist. Der praktische Begriff der Person ist ursprünglich der des Anerkanntseins, die nähere handlungstheoretische Bestimmung dazu die, daß mit einer Person subjektiven Willkürakten eine äußere Grenze gezogen ist. Man kann die Grenze, die Personen füreinander sind, mit Fichte etwa als „Aufforderung“ verstehen, bestimmte Handlungen zu unterlassen und nur rechtlich oder sittlich legitimierte, d. h. aus

[26] *Hoerster* ist (81 ff.) der Meinung, daß die Verwendung der Begriffe „Mensch“ oder „Fötus“ für „dasselbe“ je nur eine verschiedene Sprachregelung aufgrund bestimmter Vorentscheidungen darstelle. Das ist, soweit es um die theoretische Aussagekraft der Titel zu tun ist, auch gewiß richtig; beachtet sein sollte aber zunächst die unterschiedliche praktische Relevanz eines nur objektiv-bezeichnenden Begriffs wie „Fötus“ und eines jede unmittelbare Objektivierung eigentlich schon verbietenden Begriffs wie „Mensch“. Wir weisen im übrigen darauf hin, daß, sobald nur überhaupt zugegeben ist, daß Ungeborene als Menschen angesprochen werden *können*, wieder die genannte In-dubio-Regel eintritt. Hoerster hätte insofern von seinem Standpunkt aus besser daran getan, zwingend nachzuweisen zu versuchen, daß man Ungeborene schlechterdings nicht als Menschen bezeichnen kann.

[27] Wird die personale Identität auch jenseits des Vorliegens von Bewußtsein an bestimmt vorgestellte Materie (z. B. den „genetischen Code“) geheftet, haben Abtreibungsbefürworter wie *Leist* das relative Recht zu behaupten, daß „der Hinweis auf Identität ... für sich genommen sekundär“ und ethisch irrelevant sei, da vielmehr auf „moralisch relevante Eigenschaften“ einzugehen sei (cf. *ders.*, Überblick 378). Moralisch irrelevant ist das Vorliegen eines mit einer Person identischen Leibes allerdings nur dann, wenn diese Identität in der Tat im bewußtseinsphilosophischen Hiat bleibt und z. B. nur materialistisch aufgefaßt ist; sobald es sich um echte Identität handelt, die eben nicht nur ein äußerliches Sein, sondern gerade das Und der konkreten personalen Einheit ausdrückt, ist auch die ethische Relevanz ausgesprochen.

materialer Freiheit entsprungene zu begehen. Rein in praktischer Hinsicht ist dabei Person in der Tat alles, demgegenüber ich mich in der genannten Weise aufgefordert weiß – ohne, daß dies schon hieße, daß mir darum auch theoretisch klar sein müßte, warum ich mich als aufgefordert verstehe. Nach ergangener Aufforderung habe ich zwar immer die Möglichkeit zu theoretischer Reflexion: aber damit ist nicht die unmittelbare Pflicht berührt, die aus der Wirklichkeit des Aufgefordertseins erfolgt. Durch diese Pflicht aber ist dann die Handlung begrenzt bzw. auf bestimmte Weise strukturiert – etwa so, daß ich das, was ich als Person verstehe, nicht zum bloßen Mittel meiner Absichten machen kann. „Personalität" ist, handlungstheoretisch gesehen, ein Handlungen strukturierender Begriff.

Unabhängig von den theoretischen Versicherungen der Bewußtseinsphilosophie über den „Status" von „Föten" und der mit ihnen suggerierten ethischen Irrelevanz von Tötungshandlungen an diesen (denn welche Relevanz sollte das Ausräumen von Materie haben? welche, die weiter reichte als die eines Haarschnitts? usw.) – unabhängig also von dem Versuch, über Abtreibung auf eine bestimmte theoretische Weise zu sprechen, kann nun keineswegs übersehen werden, daß in der Tat nahezu alle Abtreibungshandlungen *faktisch* durch den *Personbegriff* strukturiert sind. Denn mit Ausnahme der Fälle medizinischer Indikationen haben Abtreibungen nicht den Sinn, bestimmte unzweckmäßige, störende oder gar lebensgefährdende organische Materie zu beseitigen. Ihr Telos ist vielmehr das, bestimmte unerwünschte Personen aus dem eigenen Lebenszusammenhang zu beseitigen: nicht diesen „Fötus", sondern das Kind, das einmal wird zur Schule gebracht werden müssen, nicht einen Störfaktor im eigenen Leib, sondern den unerwünschten Esser. Beseitigt werden sollen damit – praktisch gesehen – auch und gerade die Pflichten, die Personen Personen auferlegen werden. Die Ethik kann an dieser Stelle das eigentlich Böse der Abtreibungshandlung ausmachen; die Handlungstheorie nimmt zunächst zur Kenntnis, daß die Handlungsstruktur der Abtreibung darin besteht, daß eine Person eine andere Person, die nur durch sie selbst als Person begegnen kann, definitiv als Gegenüber vermeidet, indem sie ihr die leibliche Bedingung zu begegnender Personalität entzieht. Das bedeutet nur noch einmal, daß Abtreibungen in den meisten Fällen auf Personalität hin erfolgen, aber dabei mit Personalität gerade anders verfahren wird, als es von ihrem Begriff her einzig geboten sein kann. Es zeigt sich, daß der Verweis, es handle sich doch „nur um Föten", bereits einer Entschuldigungsstrategie angehört, die implicite anerkennt, daß mit Personen, um deren Vermeidung es bei der ganzen Handlung ja geht, eigentlich nicht so verfahren werden darf, wie es hier geschieht.

Personen sind, praktisch-philosophisch gesehen, praktische Identitäten, die zugleich durch Handlungsstrukturierung äußere Akte identifizieren. Jede auf eine Person hin erfolgende Handlung hat ihre Einheit

von der Person her, auf die sie geht und die sie entweder als Grenze anerkennt oder nicht. Auch wenn jemand versehentlich eine Person tötet, etwa weil er sie für einen Pappkameraden hielt, ist seine Handlung nicht eine Schießübung, sondern fahrlässige Tötung, da das Involviertsein von Personen immer den Vorrang hat vor allen subjektiven Absichten und Bedingtheiten. Sobald nur überhaupt Personalität ins Spiel kommt, tritt auch ein Unbedingtes ein, dem als Unbedingtem anerkennend, nicht ausweichend oder gar tötend zu begegnen ist.

4. Abtreibung und Moral

Die Moral hat gegenüber dem Recht insofern eine weitere Sphäre, als prinzipiell alle Handlungen, auch die vom Recht der subjektiven Willkür überlassenen, der Prüfung durch sie fähig sind, also z. B. vor das Gewissen gebracht werden können. Der allgemeine Grund für diese Möglichkeit besteht in der Tatsache, daß der Mensch als erkennendes, d. h. die Allgemeinheit reflektierendes Wesen handelt, also zu jeder tatsächlichen Handlung die Alternative bedenken kann: der Mensch handelt immer (wie etwa Fichte sagt) mit zumindest formaler Freiheit. Z. B. kann niemand, der eine Abtreibung vornimmt, behaupten, er habe nicht auch um die Möglichkeit, diese Handlung zu unterlassen, gewußt, womit die Handlung selbst schon moralisch beurteilt werden kann. Und das gilt selbstverständlich auch dann, wenn eine positive Rechtsordnung Abtreibung als legal betrachten sollte oder die theoretischen Argumente der Bewußtseinsphilosophie über den Status des Ungeborenen als des Objekts dieser Handlung dessen Apersonalität suggerieren könnten.

Man kann zunächst eine formal-ethische Prüfung der Abtreibungshandlung anhand des Kantischen kategorischen Imperativs vornehmen[28]. Es geht dann darum zu sehen, ob die Maxime, ein ungeborenes Kind zu töten, in dem Sinne verallgemeinerungsfähig ist, daß sie widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz über das Verfahren mit Ungeborenen ausgesprochen werden könnte. Daß dies unter keinen Umständen der Fall sein kann, zeigt vielleicht am klarsten die zweite Formulierung des Imperativs: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte".[29] Nun ist der Widerspruch im Gedanken einer Natur, deren Gesetz es wäre, das ungeborene

[28] Es dürfte bekannt genug sein, daß der kategorische Imperativ weder im Sinne der „goldenen Regel" noch regelutilitaristisch verstanden werden darf; insofern ist er von vorneherein von dem Argument, das *Leist,* Abtreibung 98 ff. gegen R. Hare vorbringt, nicht betroffen. Leists Argumentation, die nur wieder das bewußtseinsphilosophische Theorem von der Ungleichwertigkeit von „Fötus" und „Erwachsenem" wiederholt, ist freilich auch in diesem Zusammenhang nicht gerade schlagend – schon deshalb nicht, weil in Zeiten, in denen die Interessen der „künftigen Generationen" fast schon als mit dem eigenen Lebensinteresse zusammenfallend erkannt sind, der „Fötus", der nur eine Instanz „künftigen" Interesses sein soll, wegen des „nur" so ohne weiteres disqualifiziert werden können soll.

[29] *Kant,* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 421.

Leben zu zerstören, offenkundigst; der Frager selbst wäre in diesem Gedanken mitsamt der Natur überhaupt aufgehoben. Mithin ist im Kantischen Sinne jede Abtreibungshandlung dem Sittengesetz entgegen und moralisch verwerflich. Und es zeigt sich überdies, daß die Beweggründe, die für eine Abtreibung sprechen können sollen, in aller Regel bloß empirische Vorstellungen und Wünschbarkeiten angeben und schon von daher „als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein ... ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig" sein müssen[30]. Zumindest beziehen die sog. kriminologische, die eugenische und erst recht die „soziale" Indikation empirische Gesichtspunkte in die Motivation der Handlung mit ein, so daß in keinem Fall mehr von „gutem Willen" ausgegangen werden kann. Allenfalls bei der medizinischen Indikation könnte die Frage entstehen, ob hier nicht eine Pflicht der Achtung der Menschheit in der eigenen Person an die Stelle der empirischen Motivation tritt – auch wenn dann immer noch die Unterlassung gezielter Tötung ohne Rücksicht auf die Folgen das sittlich Gebotene sein könnte.

Aber es gibt auch eine entschieden material-ethische Hinsicht, die Abtreibungshandlungen ausschließt. Fichte, der als erster nach Kant das Sittengesetz inhaltlich zu formulieren versucht hat, tat dies mit dem Wortlaut: „Das Prinzip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin und ohne Ausnahme, bestimmen solle".[31] *Selbständigkeit* ist ein materiales Kriterium, das mir etwa das Lügen nicht nur deshalb verbietet, weil dadurch bei Verallgemeinerung ein das Lügen selbst aufhebender Widerspruch entsteht und mit ihm so keine vernunftgemäße Form des Handelns gegeben sein kann, sondern weil Lügen besagt, daß die Äußerung sich nach äußeren Umständen, aber nicht nach dem, was ich weiß, richtet, sich dem äußeren Druck oder was dafür gehalten wird unterordnet und also feige, d. h. Verzicht auf Selbständigkeit im konkreten Fall ist – ich verzichte sozusagen darauf, die Äußerlichkeit hier und jetzt durch mich und mein „inneres" Wissen zu bestimmen[32].

Selbständigkeit gibt mir aber nicht nur die Pflicht, meine eigene Handlungssphäre unbedingt durch mich bestimmt sein zu lassen (und nicht durch Äußeres, sei es auch „klug" beherrschtes Äußeres), sondern bestimmt mich zugleich dazu, meine Selbständigkeit als gleichursprünglich mit der der anderen Person, ja eigentlich als dieselbe, sich nur in zwei Personen disjungierende Selbständigkeit zu wissen. „Meine" Selbständigkeit ist nur als aufgefordert zur Anerkennung und ist selbst diese Aufforderung; sie „konstituiert" oder „kontrolliert" so keineswegs die

[30] Ebd. 426.

[31] *Fichte*, System der Sittenlehre (1798), WW IV, 59.

[32] Cf. ebd. 286ff. (zur Lüge) sowie 198ff. über die Ursachen des Bösen (Faulheit, Feigheit und Falschheit, die gemeinschaftlich aus der Trägheit entspringen).

äußere Selbständigkeit, ist aber unbedingt verpflichtet, jene Bedingungen fremdpersonaler Selbständigkeit, die in meine Handlungssphäre fallen, zu achten und zu erhalten, soweit das an mir ist. Kurz gesagt lautet das material-ethische Prinzip in interpersonaler Hinsicht: du sollst die Selbständigkeit des anderen unbedingt wollen – und das schließt alle Bedingungen der Realisation dieser Selbständigkeit, deren erste die Leiblichkeit des anderen ist, ein. Leiber sind so als solche niemals Objekte einer einzelnen Dezision; ihnen gegenüber gibt es keine ethisch legitimierte materiale Wahlfreiheit. Von diesem Prinzip her können Abtreibungshandlungen eindeutig als moralisch verwerflich beurteilt werden. Selbst wenn Leiber nur, wie die Bewußtseinsphilosophie will, objektive oder materielle Bedingungen der Realisation von Selbständigkeit wären – was sie indes, wie wir gesehen haben, schon in fundamentalphilosophischer Hinsicht nicht sind[33] –, könnten sie darum immer noch nicht zur Disposition gestellt werden[34]. Jedes selbständige Wesen lebt vielmehr davon, daß auch das an ihm, was anderen objektivierbar erscheint, als in ihm, und das heißt als in seiner Selbständigkeit zentriert und folglich als unantastbar anerkannt ist. Und gerade weil die eigene Selbständigkeit in der Sinnenwelt daran hängt, daß diese Anerkennung immer schon stattfindet, ist es auch weit mehr als „Paternalismus", wenn die konkrete Pflicht die Beförderung der fremden Selbständigkeit, auch wo sie nicht unmittelbar für sich selbst eintreten kann, gebietet: sie gebietet damit nur die Verallgemeinerung der Selbständigkeit und sozusagen die Vervollkommnung eines Reiches der Freiheit, in dem auch der nach dieser Pflicht Handelnde immer freierer Bürger werden soll. Und gerade, weil es sich um ein *Reich der Freiheit* handelt, ist die Arbeit an der Aufgabe, die mir die andere Selbständigkeit bedeutet, zuerst und fast auch zuletzt eine Arbeit angesichts des Leibes des anderen – nicht an seinem sich selbständig wissenden Inneren. Auch da noch, wo diese Aufgabe eine pädagogische wird, ist sie ein leiblich-sprachliches Vermitteln, das zum Ziel gekommen ist, wenn es freiläßt, ohne die vollkommene Offenbarkeit des Inneren zu fordern.

---

[33] In diesem Zusammenhang mögen die einzelwissenschaftlich vermittelten Vorstellungen über die „personale Identität" von der Zeugung bis zum Tode durchaus ihre relative ethische Bedeutung haben – denn der mit ihnen erbrachte Nachweis wäre, wenn auch philosophisch nicht ohne weiteres bedeutsam, doch immerhin zureichend, das genannte material-ethische Prinzip auf Ungeborene, Demente oder Senile anzuwenden.

[34] Wir haben bereits gesehen, inwiefern schon der Lebensbegriff die Alternative des Gewollt- oder Nichtgewolltseins hinter sich läßt. Am Rande könnte immerhin noch nach den durchaus unabsehbaren psychischen Folgen gefragt werden, wenn ganze Generationen von sich das Bewußtsein haben müssen, nur aus Willkür dazusein: es wäre zu befürchten, daß auch das, was solche Generationen darstellten, nur Willkür und Despotie wäre. *Hoerster* erklärt: „Mein nichtbehinderter Nachbar hätte nach meiner Auffassung – egal aus welchem Grunde – von seiner Mutter abgetrieben werden dürfen ..." (157) – und bezeichnet, da er bei diesem gegen jede Person möglichen „eigentlich ..." offenbar keine moralischen Bedenken hat, doch ziemlich genau die „Geschäftsgrundlage", den „sittlichen" Untergrund jener Welt, die die Bewußtseinsphilosophie einzurichten gedenkt.

Im Reich der Freiheit ist, einen Kantischen Ausdruck zu verwenden, die Gestalt des Menschen dem Menschen „Symbol der Sittlichkeit“[35]. Sie ist Symbol, weil ein erscheinendes Äußeres auffordert, es auf ein wenn auch entzogenes Inneres und Übersinnliches, die Selbständigkeit oder Menschheit in dieser Person hin, zu behandeln. In der wahrhaft freien Gemeinschaft haben Personen das Recht, Symbole, ja „deutungslose Zeichen“ zu sein. In ihr „nötigt“ „das freie Wesen“ – auch das, über das nur als ein freies gesprochen wird, ohne daß es selbst mehr als mit seinem einfachen Dasein mitspricht –, „nötigt“ es also „durch seine bloße Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es gibt die bestimmte Erscheinung, der andere gibt den bestimmten Begriff“[36]. Undeutbare Zeichen sind nicht deshalb keine Zeichen, weil irgend jemand zu ihnen die „Bedeutung“ vermißt. Es mag sein, daß die Technokratie eindeutige und berechenbare Zeichen verlangt. Aber sie steht damit auch schon jenseits der sprachlich-sittlichen Gemeinschaft, in der keiner den anderen „berechnet“ und auf Endliches fixiert. Man könnte daher durchaus sagen, daß der Dienst, den die ungeborenen Leiber und alle andere über das gewöhnliche Maß hinaus absente menschliche Existenz dem Reich der Freiheit dadurch leisten, daß sie fortgesetzt an den elementaren Anspruch der lebendigen Personalität in rechtlicher wie ethischer Hinsicht erinnern, ein ungleich größerer ist als derjenige der Sachwalter der Technokratie je sein kann. Indes haben sie ihr Bürgerrecht im Reich der Freiheit auch durch diesen Dienst nicht erst nachzuweisen.

[35] *Kant*, Kritik der Urteilskraft, § 59, cf. § 17.
[36] *Fichte*, Grundlage des Naturrechts § 7, WW III, 85.

ThPh 68 (1993) 349–367

Philipp Melanchthons Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele

Von Günter Frank S.A.C.

I.

In ihrer 8. Sitzung verkündete 1513 die Allgemeine V. Kirchenversammlung im Lateran als unfehlbare Lehre die Individualität der menschlichen Einzelseele und ihre Unsterblichkeit[1]. Die Dogmatisierung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele stellte zugleich einen Höhepunkt wie den Anlaß zu neuen und weitreichenden Auseinandersetzungen dar. Hintergrund dieser Lehrentscheidung war die sog. Pomponazzi-Affäre, die folgenschwere Konsequenzen für die Beziehung zwischen Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert hatte[2]. Der Aristoteliker aus Padua bezog in der Frage, ob die Unsterblichkeit der menschlichen Seele rational beweisbar sei, eine ähnlich radikale Position wie der arabische Philosoph Averroes[3]. Dessen zentrale und vom christlichen Aristotelismus stets abgelehnte Theorie vom menschlichen Intellekt resultierte aus seiner Rezeption der aristotelischen Intellektlehre. Averroes lehrte einen für alle Menschen einheitlichen aktiven und passiven Intellekt, der zugleich außerhalb der individuellen Seele existiert. Mit dieser Theorie sah der christliche Aristotelismus die Grundlage der individuellen Unsterblichkeit zerstört. Nicht zuletzt der Klärung dieses Problems diente schließlich die lehramtliche Entscheidung auf dem Konzil im Jahr 1513.

Pomponazzi griff mit seiner Schrift „De immortalitate animae" (Venedig 1516) die radikale aristotelische Position erneut auf. Die Vernunft

---

[1] Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum (hrsg. von *H. Denzinger, A. Schönmetzer*), Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci 1973, 1440: „... hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, ..."

[2] Die Quellen wurden ediert von *L. Ferri*, La Psicologia di Pietro Pomponazzi, Roma 1876, bes. 149–169; zu Pomponazzi vgl. auch: *E. Weil*, Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt, Hamburg (masch.) 1923, 22–43; *J. Léard*, Matérialisme et Théorie de l'âme dans la pensée Padouane: le „Traité de l'immortalité de l'âme" de Pomponazzi: RPFE 106 (1981) 25–48; *P. O. Kristeller*, A new Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from his Paduan Period: RiPh 16 (1951) 1–14; *ders.*, Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance, Göttingen 1981, 80–97; *ders.*, Renaissance thought and its Sources (ed. by *M. Mooney*), New York 1979, 181–196.

[3] Vgl. zur Problemgeschichte: *Kristeller*, Studien 80–97; *Ch. H. Lohr*, The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy, in: Aristotelismus und Renaissance (hrsg. von *E. Kessler, Ch. H. Lohr, W. Sparn*), Wiesbaden 1988, 89–99; *ders.*, Metaphysics, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy (ed. by *Ch. B. Schmitt, Qu. Skinner*), Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney ²1990, 602f.; zur Diskussion im Mittelalter vgl.: *G. Verbeke*, Methode einer philosophischen Beweisführung, in: Die Unsterblichkeit der Seele (MM 7), Berlin 1980, 23–49; *A. Maier*, Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik I, Roma 1949, 281.

könne die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelseele nicht erweisen, jedoch sei sie aus dem christlichen Glauben als unsterblich anzusehen. Diese Position hängt mit einem streng im aristotelischen Sinn interpretierten Verhältnis von Körper und Seele zusammen: Die Seele kann nur zur Erkenntnis von Gegenständen vordringen, die durch die sinnliche Wahrnehmung und Einbildung vermittelt sind. Indem Pomponazzi also die philosophische Beweisbarkeit bestritt, an der Relevanz als Glaubensgegenstand jedoch festhielt, trennte er Vernunft und Glauben als zwei verschiedene Erkenntnisquellen. In dieser Hinsicht wurde die Lehre von der Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele ein besonderer Prüfstein, an dem sich das Verhältnis von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie entschied. Wie Averroes legte Pomponazzi mit seiner Theorie die Probleme einer naiven Harmonisierung zwischen Aristotelismus und christlichem Glauben offen. Da das Konzil bereits drei Jahre zuvor Sätze wie die von Pomponazzi verwarf, beschwor seine Schrift einen großen Skandal herauf und wurde zum Anlaß für eine Fülle von Streitschriften zu diesem Problem in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts[4].

Die Pomponazzi-Affäre war skandalös jedoch auch in der Hinsicht, als seine Theorie durchaus nicht die allgemeine, zeitgenössische Auffassung über die Unsterblichkeit der Seele repräsentierte. Im Gegenteil: In keiner anderen Zeit stand die Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele so zentral im Mittelpunkt des philosophischen und theologischen Interesses wie im ausgehenden Spätmittelalter und im Renaissancehumanismus[5]. Der Verlust der mittelalterlichen, metaphysischen Kosmosidee erforderte eine Neubestimmung der Stellung des Menschen im Kosmos. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die besonders im Umkreis des Platonikers Ficino[6] philosophisch reflektiert wurde und von hier aus möglicherweise den stärksten Einfluß auf die Entscheidung des Laterankonzils besaß, konnte deshalb als besonderer Ausdruck der Würde des Menschen im Kosmos angesehen werden. Das läßt zumindest plausibel erscheinen, warum zu keiner Zeit diese Frage so heftig diskutiert wurde wie im Renaissancehumanismus.

---

[4] Aufgrund des zeitlichen Abstands zwischen der Dogmatisierung auf dem Laterankonzil und der Veröffentlichung von Pomponazzis „De immortalitate animae" hat *Ch. B. Schmitt* vom Warburg Institut in London, einer der besten Kenner des Renaissancehumanismus, die Vermutung geäußert, das Dekret des Lateranums könnte möglicherweise erst 1517 promulgiert worden sein. Vgl. dazu *Ch. H. Lohr*, Pomponazzi und die Institutionen seiner Zeit. Methodisches zur geistesgeschichtlichen Forschung: ThPh 4 (1974) 535, Anm. 1.

[5] Hierzu und zum Folgenden: *K. Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1987, 554–557; *P. O. Kristeller*, Humanismus und Renaissance I–II, München 1973–1975 (Bd. I: 41; 138; Bd. II: 77–79; 107 f.; 110; 120); *ders.*, Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno (Acta humaniora), Weinheim 1986, bes. 40 f..

[6] Vgl. dazu bes. *P. O. Kristeller*, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt/M. 1972, 307–334.

II.

Wie sah diese Debatte im deutschen Humanismus aus? Gibt es möglicherweise einen besonderen Reflex auf diese nicht nur norditalienische Auseinandersetzung von einem der sicher bedeutendsten Gelehrten in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts: Philipp Melanchthon (1497–1560)?[7] Der deutsche Humanist und Reformator war nicht nur in vielfältiger Weise mit italienischen Renaissancehumanisten verbunden[8], sondern „sein bestimmender Einfluß auf das Geistesleben seiner Mitwelt (kann) gar nicht überschätzt werden; sein Urteil wirkte kanonisierend. Um die Jahrhundertmitte (gemeint ist das 16. Jahrhundert, d.V.) gab es kaum noch gelehrte Autorität, die sich nicht von der seinigen herleitete"[9].

Für die Beantwortung dieser Fragestellung bietet die Melanchthonforschung im Kontext der allgemeinen Erforschung des Renaissancehumanismus bisher keine günstigen Voraussetzungen. Philosophisch gesehen, steckt die Humanismusforschung insgesamt eher noch in den Anfängen. Das Urteil renommierter Philosophen – wie beispielsweise R. Descartes[10], G. W. Hegel[11], E. Cassirer[12], E. Curtius[13], B. Russel[14] und M. Heidegger[15], um nur einige zu nennen – ist vernichtend: der Humanismus als eine Zeit „philosophischer Leere", ein philosophisches Niemandsland zwischen ausgehendem Mittelalter und neuzeitlicher Philosophie. Selbst jene Untersuchungen[16], die nach dem wirkungsgeschichtlich weitrei-

---

[7] Die wichtigsten Quellen finden sich trotz editionstechnischer Mängel in: Philippi Melanchtonis opera quae supersunt omnia vol. I–XXVIII (editit *Carolus Gottlieb Bretschneider, Henricus Ernestus Bindseil*), Halis-Brunsvigae 1834–1860 (fortan: CR), vgl. auch: Melanchthons Werke in Auswahl I–VII/2 (hrsg. von *R. Stupperich*), Gütersloh 1969 (fortan: StA).

[8] Die literarischen Verbindungslinien hat vor allem *S. Rhein,* Melanchthon und der italienische Humanismus, Bretten (masch.) 1990, nachgezeichnet; *S. Rhein,* Appunti sui rapporto fra Filippo Melantone e l'Umanesimo italiano, in: Memores tui (hrsg. von *S. Prete*), Sassoferrato 1990, 155–163.

[9] *H. Blumenberg,* Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft: StGen 13 (1960) 175.

[10] Descartes verbannte die spezifischen humanistischen Fächer aus dem philosophischen Lehrbetrieb, weil sie die Klarheit des Denkens trübten. (*R. Descartes,* Discours de la méthode, I. 8.)

[11] Für Hegel ist der Humanismus eine „Popularphilosophie", die keinerlei spekulative Bedeutung besaß. Vgl. *G. W. Hegel,* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie XVII (hrsg. von *H. Glockner*), Stuttgart 1928, 59.

[12] *E. Cassirer,* Individuum und Kosmos, Leipzig-Berlin ^{3}1927, 1: „In der Philosophie selber ist es zu keiner wahrhaft methodischen Erneuerung gekommen."

[13] Curtius sah in der sog. Philosophie des Humanismus lediglich „rhetorische Stilübungen". Vgl. *E. R. Curtius,* Neuere Arbeiten über den italienischen Humanismus: BHR X/9 (1947/48).

[14] *B. Russel,* Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung, Wien-Zürich ^{6}1992, 531: „Das Jahrhundert, das dem Beginn der Reformation folgt, ist auf philosophischem Gebiet unfruchtbar."

[15] Nach Heidegger habe der Humanismus sogar das Wesen des Menschen verfehlt. Vgl. *M. Heidegger,* Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus", Bern 1947, 75.

[16] Aus der umfangreichen Bibliografie der beiden besten Kenner des Renaissancehumanismus vgl. vor allem: *P. O. Kristeller,* Studies in Renaissance Thougt and Letters, Roma

chenden Urteil der 1869 publizierten Monografie von J. Burckhardt „Die Kultur der Renaissance in Italien", die den Renaissancehumanismus wesentlich als eine bildungstheoretische und kulturgeschichtliche Bewegung begriff[17], zu einer differenzierteren Würdigung der humanistischen Bewegung führten, haben für ihr philosophisches Profil bisher ein kaum befriedigendes Ergebnis erbracht: „So stellte der Renaissancehumanismus an sich nicht eine Richtung oder ein geschlossenes System innerhalb der Philosophie dar, sondern vielmehr ein Kultur- und Bildungsprogramm, ... (deren) Schwerpunkt ... eine Gruppe von Fächern (bildete), bei denen es sich im wesentlichen weder um klassische Philologie noch um Philosophie handelte, sondern die man vielleicht grob gesagt als Literatur bezeichnen könnte."[18] Und wo Humanisten eine systematische Philosophie hinterlassen hätten, so dürfe man „Denker wie Pomponazzi, Ficino, Pico della Mirandola und Patrizi nicht zu den Humanisten zählen."[19] Dieses philosophische Gesamturteil beginnt sich seit wenigen Jahrzehnten zu ändern[20].

Die Melanchthonforschung selbst wird noch von zwei weiteren Problemstellungen überlagert, die den Zugang zu seinem Philosophieren bisher eher verschlossen, denn ermöglicht haben. Die Katholische Theologie ist bis in die Gegenwart hinein über Ansätze einer angemessenen Würdigung des Humanisten Melanchthon kaum hinausgekommen[21]. Die Perspektive der protestantischen Theologie bestimmt weitgehend jene Auseinandersetzung, die nach dem 1. Vatikanischen Konzil im Jahre 1870 einsetzte und die in der Debatte zwischen K. Barth und E. Brunner in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts einen Höhepunkt fand[22]. In die-

---

1956; *ders.*, Sources (Anm. 3); *ders.*, Humanismus I–II (Anm. 5); *A. Buck* (Hrsg.), Zu Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969; *ders.*, Der italienische Humanismus (DFG. Kommission für Humanismusforschung. Mitteilung II), Weinheim 1975; *ders.*, Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg-München 1987.

[17] *J. Burckhardt*, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Stuttgart [11]1988.

[18] *Kristeller*, Humanismus I, a.a.O., 17.

[19] *Buck*, Der italienische Humanismus (Anm. 5) 25.

[20] Ein besonderes Verdienst kommt innerhalb dieses, wenn auch zumeist auf den italienischen Renaissancehumanismus beschränkten Forschungswandels dem „Münchner Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance" zu. Zu nennen sind hier vor allem: *E. Kessler*, Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati (Humanistische Bibliothek I/1), München 1968; *E. Grassi*, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986; *S. Otto*, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung III. Renaissance und frühe Neuzeit, Stuttgart 1986; *H.-B. Gerl*, Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1988.

[21] Siehe dazu die gute Übersicht von *S. Wiedenhofer*, Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert: ZKTh 102 (1980) 425–454.

[22] *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik II/1, Zürich 1940, 67–287; *A. Szekeres*, K. Barth und die natürliche Theologie: EvTh 24 (1964) 229–242. Vgl. dazu auch *J. Werbick*, Der Streit um die „natürliche Theologie" – Prüfstein für eine ökumenische Theologie? 11 Thesen zur gegenwärtigen Gesprächslage: Cath(M) 37 (1983) 119–132. Ein besonders ausführlicher Versuch einer ökumenischen Vermittlung dieser konfessionellen Auseinandersetzung findet sich neuerdings bei *G. Kraus*, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche

ser Debatte ging es wesentlich um Legitimität oder Illegitimität einer sog. „natürlichen Theologie" oder philosophischen Theologie im Kontext der spezifisch christlichen Offenbarungstheologie. Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt natürlich auch die Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Gerade diese Debatte bestimmte den Problemstand vieler Melanchthonarbeiten in unserem Jahrhundert, in denen Melanchthons philosophische Theorien dann entweder als fundamentaler[23], verflachter[24], scholastischer[25] oder protestantischer Aristotelismus[26], wenn nicht gänzlich als Erweis „mangelnder spekulativer Kraft"[27] interpretiert wurden.

Andererseits führte schon die Beobachtung, daß Melanchthons Gottesbegriff und sein Verständnis von einer Unsterblichkeit der menschlichen Seele sich in irgendeiner Weise der platonischen Tradition verdankt, zur These, der Humanist sei grundlegend Platoniker gewesen[28]. Insgesamt wurde jedoch in dieser Interpretationslinie sein Philosophieren als ein Problem der Nähe oder Distanz zur Theologie der Reformation selbst diskutiert; oder man witterte in dessen philosophischen Ambitionen irgendwie Verrat an der Sache reformatorischer Theologie, als deren Proprium vorausgesetzt wird, einer philosophischen Erkenntnis Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele grundsätzlich den Boden entzogen zu haben[29].

Gegen dieses diffuse und insgesamt unbefriedigende Urteil der Humanismus- und Melanchthonforschung erhebt sich nach wie vor der Einspruch Wilhelm Diltheys, der jenen Säkularisierungsverdacht beginnender Aufklärung heraufbeschwor, der neben dem Vorwurf erneuter

---

Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987. Bezeichnenderweise wird in dieser umfangreichen Arbeit Melanchthon nicht einmal erwähnt.

[23] So bereits *K. Hartfelder,* Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, bes. 177–181; 246f.; *M. Wundt,* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29), Tübingen 1939, bes. 34–49; *S. Wollgast,* Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, Berlin 1988, bes. 133–136.

[24] *B. S. von Waltershausen,* Melanchthon und das spekulative Denken: DVfLG 5 (1927) 644–678.

[25] *H. Maier,* An der Grenze der Philosophie. Melanchthon-Lavater-David Friedrich Strass, Tübingen 1909, 1–139.

[26] *P. Peterson,* Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921 (Nachdr.: Stuttgart 1964).

[27] Siehe Anm. 24, 650f.

[28] So die bekannte Maurer-These. Vgl. dazu: *W. Maurer,* Melanchthon-Studien, Gütersloh 1964; *ders.,* Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation I, Göttingen 1967, 87–92.

[29] Hier wären dann vor allem folgende Arbeiten zu nennen: *F. Hübner,* Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh o.J.; *H. Engelland,* Melanchthon, Glauben und Handeln, München 1931; *P. Schwarzenau,* Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535, Gütersloh 1956; *W. H. Neuser,* Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons (BGLRK IX/1). Neukirchen 1957, bes. 1–40; *H. Pfister,* Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern, Freiburg 1968.

orthodoxer Erstarrung bis heute wie ein Damoklesschwert über dem Haupt des Reformators und Humanisten schwebt. Nach Dilthey ist „Melanchthon für Deutschland das Mittelglied, welches die alten Philosophen und deren Tradition in den mittelalterlichen Schriftstellern verbindet mit dem natürlichen System des 17. Jahrhunderts".[30] Sein zentrales philosophisches Fundament, das „natürliche Licht" (lumen naturale), dem auch die Überzeugung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele angehört, sei „für Deutschland ein wichtiger Stützpunkt für die Ausbildung der natürlichen Theologie, des Naturrechts, kurz des natürlichen Systems" geworden[31].

Wie sieht diese Diskussion bei Melanchthon aber näherhin aus? Es darf als „sensus communis" der Forschung bezeichnet werden, daß Melanchthon in erster Linie Theologe war und seine Theologie in ihrem Kern eine Reformtheologie[32] darstellt, die in ihrer Rückbeziehung auf die der Theologie eigentümlichen Offenbarungsquellen auf eine Erneuerung von Theologie, Kirche und Gesellschaft zielte. Dieses theologische Reformprogramm stellte dann aber gewissermaßen von selbst die Aufgabe einer angemessenen Auslegung zentraler biblischer Aussagen nicht zuletzt über die Unsterblichkeit[33].

III.

Melanchthon hat sich wiederholt über Bedeutung und Möglichkeit philosophischer Beweisführung für eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele geäußert, erstmals ausführlich in einer an Simon Grynäus adressierten Vorrede zu Johannes de Sacroboscos „Liber de sphaera"[34] aus dem Jahr 1531. Hintergrund seiner Äußerungen bildet der Zusammenhang von Astronomie, Kosmografie und Gotteserkenntnis, in dem sich dann die Frage nach der besonderen Stellung des Menschen im Kosmos stellt. Der Konnex dieser Wissenschaften wird entscheidend – und das gilt für sein Philosophieren insgesamt – theologisch begründet, genauer: schöpfungstheologisch. Von Natur aus würden die Menschen zu diesen Wissenschaften geführt. Platon habe deshalb deutlich gesagt, der Astronomie wegen wurden den Menschen Augen gegeben[35]. Dieses pla-

[30] *W. Dilthey*, Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland, in: *ders.*, Aufsätze zur Philosophie (hrsg. von *M. Marquardt*), Berlin 1986, 226f.

[31] Ebd. 237; 254.

[32] Zu Melanchthons Reformtheologie vgl. die bisher beste Untersuchung von *S. Wiedenhofer*, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon I–II (Regensburger Studien zur Theologie) Frankfurt–München 1976.

[33] Das gilt dann auch für Melanchthons Philosophieren insgesamt und speziell für seinen Gottesbegriff. Vgl. dazu *G. Frank*, Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext, in: Pirckheimer-Jahrbuch 1993 (hrsg. von *S. Füssel*), Nürnberg 1993, 181-202.

[34] CR II, 530–537.

[35] Ebd. 531: „Itaque cum ducat homines natura ad has artes, prorsus humana mente ca-

tonische Diktum dient Melanchthon zur Illustration einer wesentlichen, geistphilosophischen Aussage. „Wie nämlich in der Welt die Sonne leuchtet, so wurden auch im Menschen, den einige wegen vieler Ähnlichkeiten einen μικρὸν κόσμον nennen, seine Lichter wie Sterne geschaffen."[36] Die Stellung des Menschen im Kosmos entspricht einem Urbild-Abbild-Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos, das in der Teilhabe, bzw. in einer Verwandtschaft mit dem himmlischen Licht besteht. Insofern bezeichnet diese Stellung innerhalb des Kosmos den besonderen Ausdruck der menschlichen Würde.

Außerdem erinnere uns jene Erkenntnis an Gott und unsere Unsterblichkeit. Weil nichts aus Zufall oder irgendeiner Kraft ohne Geist existieren oder fortbestehen könne, sei die Astronomie von besonderer Bedeutung für die Gotteserkenntnis. Diejenigen Philosophen schließlich, welche die Astronomie verachten, seien Atheisten; sie heben sowohl die göttliche Vorsehung, als auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen auf[37].

Melanchthons Argumentationsfigur stellt zunächst eine klare Reminiszenz an eine im italienischen Renaissancehumanismus[38] verbreitete, anthropologische Position dar: der Mensch als Mikrokomos ist ein Abbild des Makrokosmos. Nach dieser anthropologischen Überzeugung steht der Mensch also in der Mitte der Wirklichkeit, ein Motiv, das in der frühen Neuzeit häufig zur Neubestimmung des Menschen nach dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive der mittelalterlichen Philosophie verwendet wurde. Dieses Urbild-Abbild-Motiv versteht sich in einer fundamentalen Weise als ein Teilhabeverhältnis und verweist damit auf die philosophische Tradition des platonischen Exemplarismus: das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos ist ein Verhältnis der Partizipation, in der z. B. der Mensch am göttlichen Licht teilhat[39]. Mit dem philosophischen Exemplarismus hat Melanchthon den entscheidenden Hinweis für die Begründung einer Unsterblichkeit der menschlichen

---

rere iudicandi sunt, qui pulchritudine illorum rerum et cognitionis suavitate nihil afficiuntur. Ac praeclare Plato ait, Astronomiae causa oculos hominibus datos esse."

[36] Ebd.: „Ut enim in mundo lucet sol, ita et in homine, quem nonulli propter plurimas similitudines μικρὸν κόσμον vocaverunt, sua quaedam lumina, velut sidera, condita sunt."

[37] Ebd.: „... praesertim cum illa cognitio admoneat etiam nos de Deo et immortalitate nostra ... Nihil enim tale casu aut alia vi ulla sine mente existere aut constare potest ... Proinde ex Philosophis soli isti, qui Astronomiam aspernati sunt, ex professo fuerunt ἄθεοι, et sublata providentia etiam immortalitatem animorum nostrorum sustulerunt."

[38] Vgl. dazu *Gerl*, bes. 65–67.

[39] Dieses Motiv, der Mensch sei ein Mikrokosmos, eine kleine Welt (parvum mundum, parva imago), weil sein Geist ein Abbild Gottes ist (imago-archetypus), findet sich häufig in den Schriften Melanchthons. Vgl. etwa: De doctrina anatomiae 1550 (CR XI, 941 f.); De legum fontibus et causis 1550? (CR XI, 918 f.); Praemissa libro: Joh. Regiomontani tabulae directionum 1552 (CR II, 950); Oratio Rectoris Acad. ante legum praelectionem 1557 (CR X, 976), u. ö. Nicht zuletzt von diesem Motiv aus hatte *Maurer* (37–46) seine These entwickelt, Melanchthons Philosophie sei im wesentlichen geprägt von der italienischen, neuplatonischen Tradition.

Seele geliefert. Worin dieses Teilhabeverhältnis, bzw. der Exemplarismus konkret besteht, muß in Melanchthons Anthropologie noch genauer untersucht werden.

Zuvor muß jedoch auf eine mit diesem Hinweis auf den philosophischen Exemplarismus verbundene, bedeutsame Verschiebung der philosophischen Gesamtperspektive hingewiesen werden: Der Bezugsrahmen des Philosophierens wird durch das Verhältnis Gott – Mensch innerhalb eines Kosmos bestimmt, der nun für Melanchthon nicht mehr jener von der Wesensmetaphysik geprägte mittelalterliche Kosmos[40] ist, sondern der Kosmos von Astronomie und Astrologie, und der gerade deshalb die besondere Stellung des Menschen innerhalb eines „ent-ontologisierten" Kosmos als ein dringend zu klärendes theologisch-philosophisches Problem stellt. Denn der mit dem Verlust der Wesensmetaphysik verbundene Verzicht auf eine Philosophie „sub ratione entis" verändert prinzipiell den Bezugsrahmen des Philosophierens. Im Grunde handelt es sich um eine veränderte Vorstellung von Unendlichkeit und Endlichkeit, oder kurz um die Fragen: wie kann der endliche Mensch den unendlichen Gott und eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele erkennen, wenn beides weder eine Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis, noch ein bloßes Datum biblischer Schriften, sondern aufgrund der Schöpfung auch allen Menschen in irgendeiner Weise einsichtig ist? Und: wie ist die Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele philosophisch zu begründen?

Auf diese Fragen gibt Melanchthon in seiner Anthropologie[41] eine m.E. klare, für sein Philosophieren charakteristische und wirkungsgeschichtliche hochbedeutsame Antwort. Die Anthropologie (Liber de anima) von 1553, die neben der Dialektik, Rhetorik, Naturphilosophie und natürlich den verschiedenen theologischen Arbeiten zu Melanchthons Hauptschriften zählt, wurde ein großer, historischer Erfolg. Bereits im 16. Jahrhundert erschien sie in mindestens 12 Fassungen und noch im 18. Jahrhundert galt sie als Standard-Lehrbuch an Schulen und Universitäten[42]. Ihre wirkungsgeschichtliche Bedeutung kann also kaum überschätzt werden.

Die Anthropologie thematisiert in einem eigenen Kapitel die Frage

---

[40] Zur mittelalterlichen, ontologischen Kosmosidee, die sich ganz im Kontext einer auch die Anthropologie umfassenden Seins- und Werthierarchie bewegte, vgl. bes.: *H. Krings,* Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters: Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18 (1940) 233–249; *ders.,* Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle 1941 (Nachdr.: Hamburg ²1982); *H. Kuhn, F. Wiedmann* (Hrsg.), Das Problem der Ordnung. 6. Deutscher Kongreß für Philosophie München 1962, Meisenheim 1962.

[41] Vgl. dazu die eher deskriptive, aber systematisch kaum befriedigende Arbeit von *J. Rump,* Melanchthons Psychologie, Kiel 1897, bes. 120–147. Melanchthons Psychologie, die traditionellerweise eine Anthropologie ist, gilt seit W. Dilthey als eine „Umbildung der aristotelischen Schrift aus theologischem Gesichtspunkt" (*Dilthey,* Melanchthon 261).

[42] *Hartfelder* 242.

nach dem aktiven und passiven Intellekt[43]. Melanchthons Intellektlehre scheint zunächst grundsätzlich der christlich-aristotelischen Tradition zu folgen. Trotz der Auseinandersetzungen über die mit der Intellektlehre verbundenen Fragen – diese Anspielung bezieht sich ausdrücklich auf die averroistische Intellekttheorie, wie aus dem Ende des Kapitels hervorgeht – vertritt Melanchthon die Einheit des individuellen, menschlichen Intellekts (intellectus agens et patiens). Das aristotelische Begriffspaar wird in seiner Funktionszuweisung jedoch umgestellt und zugleich aus dem ursprünglich ontologischen Zusammenhang, der bei Aristoteles durch die dialektischen Begriffe „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" von konstitutiver Bedeutung war, herausgelöst: der aktive Intellekt ist der Urheber der Erkenntnis, der die Gegenstände wahrnimmt, zusammenstellt, einteilt, Schlußfolgerungen zieht und beurteilt[44]. Der andere Teil, der passive Intellekt, bezieht sich auf die Erkenntnis und Beurteilung der Begriffsbildungen[45]. Die Modifizierung der aristotelischen Intellektlehre resultiert aus der Tatsache, daß für Melanchthon eine Erkenntnis von Wesenheiten, die der „intellectus agens" durch Abstraktion über das Wesensbild (species intelligibilis) zum begrifflichen Erkennen bringt, nicht von Interesse ist. Auch in der Intellektlehre zeigt sich also erneut, daß die Wesensmetaphysik und die damit verbundene Erkenntnistheorie als bestimmende Perspektive der aristotelischen und der mittelalterlich-scholastischen Philosophie für Melanchthon – historisch und systematisch gesehen – weitgehend als erledigt gilt.

Die Einheit und Individualität der menschlichen Seele und des Intellektes als höchste Fähigkeit dieser Seele[46] klärt jedoch noch nicht das

[43] StA III, 337–339.

[44] Ebd. 338: „Discernit igitur Aristoteles duo officia intellectus, sunt enim plura officia intellectur, quam oculorum, qui tantum accipiunt obiecta singularia, nihil ratiocinantur. At intellectus cum accepit obiecta, componit, dividit, ratiocinatur, iudicat. In hac ratiocinatione aliud ex alio invenit. Hic inventor intellectus, et tamquam poeta dicitur agens, seu rectius faciens."

[45] Ebd.: „Alterum officium est postea inventa intelligere, agnoscere, et tamquam dictata accipere. Ab hoc officio nominatur intellectus patiens." Die aristotelische Konzeption war ganz von dem Gegensatzpaar „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" bestimmt. Die wahrnehmende Seele ist zunächst durch die Möglichkeit bestimmt, etwas zu erleiden (intellectus patiens). Indem darauf das Wahrgenommene auf das Wahrnehmungsorgan zurückwirkt, wird die Seele affiziert und die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung aktualisiert. Vgl. dazu: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike III. Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos (hrsg. von *H. Flashar*), Basel–Stuttgart 1983, 414.

[46] Grundsätzlich folgt Melanchthon in der Bestimmung des Seelenbegriffs der aristotelischen Tradition in ihrer ciceronischen Übersetzung: Die Seele ist das allgemeine Lebens- und Bewegungsprinzip, durch das etwas belebt und bewegt wird oder durch das etwas so beschaffen ist, wie es ist (vgl. den entsprechenden Passus in CR XIII, 12f.: „Anima est Endelechia prima corporis physici organici, potentia vitam habentis ... Haec Aristotelica, sic quia perspicit, ... quo consilio Animam dicat esse Endelchiam, id est, agitatione, seu actum, ut veteres verterunt ... Nec Vita nec motus esset, nisi talis esset agitatio ... Animam esse hanc ipsam agitationem, qua iam leo est talis, seu qua bos est talis, seu qua homo est talis."). Höchste Fähigkeit der Seele ist der Intellekt, genauer: die „potentia cognoscens". Die Originalität seines Anima-Begriffs besteht jedoch in der Verbindung der Seele mit den „no-

Problem einer individuellen Unsterblichkeit. Für Aristoteles folgte gerade vor dem Hintergrund seines Hylemorphismus aus der seelisch-leiblichen Einheit des menschlichen Wesens, daß die individuelle Seele weder präexistent, noch unsterblich, sondern untrennbar an den Körper gebunden ist. Genau an diesem Punkt, wie ein solcher Seelenbegriff und die damit verbundene Intellektlehre mit der Unsterblichkeit der individuellen Seele vereinbar sein könnte, stellte die christliche Aristotelesrezeption ihre eigene Auffassung heraus.

Andererseits sind selbst die Aussagen bei Aristoteles nicht einheitlich[47]. Der Besonderheit des menschlichen Seins entspricht, daß ihr irgendwie auch der Geist (nous) eignet, d.h., die Besonderheit des Menschen besteht in seinem geisthaften Sein. Diesen Geist läßt Aristoteles jedoch von außen in das Individuum treten, versteht ihn also gerade nicht individuell. An dieser Interpretationsschwierigkeit setzte später die Intellekttheorie des Averroes an. Der christliche Aristotelismus der mittelalterlich-scholastischen Philosophie sah in seiner Konzeption jedoch zurecht die Grundlagen der individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele zerstört. Thomas von Aquin, einer der produktivsten Interpreten des Aristoteles in der Hochscholastik, versuchte dieses Problem durch seine eigene, originelle Intellektlehre zu lösen[48]. Auch Thomas sah die Besonderheit der menschlichen Seele in ihrem geistigen Sein oder Intellekt-Sein gegeben. Diese Geistigkeit aber – und damit wendet er sich entschieden von der aristotelischen Position ab – versteht er als eine individuelle und gerade nicht als diejenige des Aristoteles, die als „nous" von außen in die Seele hinzutritt. Diese Geistigkeit bezeichnet Thomas als „in sich subsistierendes Sein" (esse in se subsistens), dem eine Unzerstörbarkeit (incorruptibilitas) zukommt. Mit diesen beiden zentralen Begriffen begründete Thomas die Individualität der menschlichen Seele; nicht zuletzt in ihrer Unzerstörbarkeit sah er die Möglichkeit der Unsterblichkeit gegeben.

Melanchthon bezieht sich nun ausdrücklich auf die aristotelische Geistseele, den „nous". „An anderer Stelle sagt Aristoteles: der Geist tritt von außen hinzu ... Auf diese Weise deutet er nämlich an, daß er den himmlischen Geist für den Urheber hält, der das Licht im Gehirn vorbereitet; wie dieser Geist aber beschaffen ist, ... entfaltet er nicht in denje-

---

titiae naturales", also eingestifteten Erkenntnisprinzipien (vgl. StA III, 331: „Quid est intellectus? Est potentia cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes, seu principia magnarum artium, ...").

[47] Zu den kaum harmonisierbaren Aussagen über die Geistseele in den unterschiedlichen aristotelischen Schriften vgl. *Flashar* 416: „Freilich sind gerade die Kapitel über den Zusammenhang der Seelenlehre (de an. III 4–8) infolge der andeutenden, gelegentlich verschiedenen Möglichkeiten nur abwägenden Darstellungsart des Aristoteles derart kompliziert und daher seit Jahrhunderten in der Auslegung so kontrovers, daß es kaum möglich ist, einen gesicherten Konsens zu skizzieren." Zur aristotelischen Rezeptionsgeschichte vgl. auch *R. Schulte,* Leib und Seele: CGG V (1980) bes. 15–17; 21–24.

[48] Vgl. dazu auch *A. D. Sertillanges,* Thomas von Aquin, Köln-Olten 1928, 471–482.

nigen Büchern, die wir haben."[49] Zweifellos steht im Hintergrund dieser Äußerungen jene jahrhundertelange Kontroverse über die aristotelische Geistseele. Worin besteht für Melanchthon aber die philosophische Attraktivität des aristotelischen „nous"? Aufschlußreich hierfür ist seine Interpretation der averroistischen Intellektlehre, vor allem aber seine eigene Entwicklung und Begründung der Unsterblichkeitsidee.

Zunächst: Melanchthon verbindet die aristotelische Geistseele mit der averroistischen Intellekttheorie. „Auch wenn die Vorstellung des Averroes verspottet wird und von Aristoteles verschieden ist, ist sie dennoch, wenn sie richtig begriffen wird, nicht absurd. Wenn er nämlich sagt, der aktive Intellekt ist Gott selbst, der die besonderen Regungen in den Menschen hervorbringt, spricht er richtig, sofern die hervorragenden und gesunden Denkvermögen von Gott selbst gezeigt und gelenkt werden."[50] Diese Verbindung der Einheit des individuellen Intellekts mit der aristotelisch-averroistischen Position, die das Fundament für die Individualität der menschlichen Seele gerade aufhebt, erscheint wie eine Quadratur des Kreises. Die Harmonisierung dieser schwer miteinander zu verbindenden Positionen, die den Eindruck eines platten, unspekulativen Eklektizismus vermitteln könnte, ist jedoch nur vordergründiger Natur, die an Melanchthons eigentlichem Interesse vorbeigeht. Vielmehr muß hinter der oberflächlichen Harmonisierung gegensätzlicher philosophischer Positionen nach dem verbindenden Begriff und nach Melanchthons erkenntnisleitendem Interesse gesucht werden. Die Verbindung dieser unterschiedlichen Traditionen ist Ergebnis der – bisher in der Forschung kaum gewürdigten – originellen Mens-Spekulation, also der Geistphilosophie Melanchthons, die auch für die philosophische Begründung der Unsterblichkeit von zentraler Bedeutung ist. Erst von hier aus erschließt sich der Begründungszusammenhang des Kapitels „Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele"[51] in Melanchthons Anthropologie.

Der Duktus dieses ganzen Kapitels wird innerhalb der für Melanchthon charakteristischen theologischen Gesamtperspektive entfaltet. Ausgangspunkt seiner Reflexionen sind Zeugnisse der Schrift über die Auferstehung Christi, die Erscheinung vor den Aposteln, dann aber auch die Schriftzeugnisse über die Auferstehung der individuellen, menschlichen Seele und das Leben nach dem Tod. Diese grundlegende theologische Perspektive entspricht der Reformtheologie Melanchthons und gilt

[49] StA III, 339: „Et malim de immortalitate intelligi, praesertim eum alibi dicat Aristoteles: Mens extrinsecus accedit ... Inclinat enim eo, ut mentem existimet caelestem quandam facem esse, quae lucem cerebro praebeat, sed qualis sit, ... non explicat in his libris, quos habemus."

[50] Ebd.: „Etsi autem Averrois divinatio deridetur et fortassis ab Aristotele aliena est, tamen si dextre intelligitur, non est absurda. Cum enim ait, facientem intellectum esse ipsum Deum cientem excellentiores motus in hominibus, vere dicit, excellentes et salutares cogitationes a Deo ipso monstrari et regi, ..."

[51] StA III, 365–372.

– wie bereits erwähnt – für sein Philosophieren generell, sofern es streng theologisch konzipiert und begründet ist. Die Schriftzeugnisse kulminieren in der Aussage: die „Seele des Menschen ist ein Geist, der (vom Körper) trennbar ist und (nach dem Tod) weiterlebt“[52].

Der zweite Gedankengang setzt nun ausdrücklich philosophisch an. Zwar glaubten auch die Heiden an ein Weiterleben der Seelen nach dem Tod, weil es offenkundig viele Totenerscheinungen gebe und die Seelen der Menschen „oft gehört und gesehen werden, oft sogar mit Menschen sprechen“.[53] Wenn jedoch Philosophen über ein Leben nach dem Tod sprächen, würden sie an jene Seele denken, die weiterlebt, weil – so Melanchthons Hauptargument – die Seelen „aus einer himmlischen Natur hervorgehen, nicht aus Elementen“[54]. Dieses Hauptargument erläutern die drei folgenden Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, deren erster auf Platon zurückgeht und der für Melanchthon von besonderem Interesse ist.

„Das erste (Argument): eine Natur, die nicht aus Elementen hervorgegangen ist, wird nicht zerstört. Die Seele ist nicht aus Elementen hervorgegangen; also wird sie aufgrund des Untergangs des Körpers nicht ausgelöscht.“[55] Zurecht bezieht Melanchthon dieses Argument auf Platon, auch wenn der Begründungszusammenhang modifiziert wird[56]. Platon hatte seine Argumentation für ein Weiterleben der Seele nach dem Tod gerade ohne Annahme der Existenz Gottes aus der Überlegung entwickelt, daß das menschliche Wesen aus zwei unterschiedlichen Substanzen zusammengesetzt ist: aus dem materiellen Körper, der zum Bereich des Sichtbaren zählt, und der immateriellen Seele, die zum Bereich des Unsichtbaren gehört und insofern unwandelbar ist. Eine Präexistenz der Seele ergab sich für Platon aus seiner Theorie des Lernens, die im wesentlichen Wiedererinnern vorgeburtlichen Wissens heißt. Eine Seele, die vor der Verbindung mit dem Körper existieren kann, muß dazu auch nach der Auflösung dieser Verbindung mit dem Körper in der Lage sein[57].

---

[52] Ebd. 368: „... animam hominis esse spiritum separabilem ac superstitem.“

[53] Ebd.: „Ac scriptores ethnici expresse aiunt, se eo moveri, ut existiment animas hominum post mortem superstites esse, quia certissimum est multa spectra passim vagari, et saepe audiri ac conspici, saepe etiam colloqui cum hominibus.“

[54] Ebd.: „Philosophi nihil dixerunt de restitutione corporum, quam vox divina planissime patefecit. Sed sie qui existimant, post mortem alima vitam secuturam esse, cogitant, tantum animas superstites esse, quod ut consentaneum videatur, aiunt eas oriri a caelesti natura, non ex elementis.“

[55] Ebd.: „Recitantur autem haec tria argumenta a Platone, Xenophonte et Cicerone. Primum: Natura non orta ab elementis non corrumpitur. Anima non est orta ab elementis. Non igitur extinguitur propter corporis interitum.“ Ähnl. auch in: Erotemata dialectices 1547 (CR XIII, 608), in der dieser Syllogismus als Beweis für die Unsterblichkeit als Beispiel für ein syllogistisches Beweisverfahren überhaupt entwickelt wird; und zusammenfassend in den Postilla Melanchthonia 1551 (CR XXIV, 699f.).

[56] Phaidon 87a.

[57] Zu den platonischen Dialogen über die Unsterblichkeit der Seele vgl. auch *N. Hoerster* (Hrsg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, Stuttgart 1985, 227–239;

Melanchthon begründet diesen platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aufgrund seiner Theorie von den der Seele des Menschen eingestifteten „natürlichen Kenntnissen" (notitiae naturales). „Es ist unmöglich, daß in einer elementaren Natur sowohl universelle, als auch ‚Kenntnisse' über nichtkörperliche Sachen, über Gott, über die Zahlen, den ‚ordo' und über die Unterscheidung zwischen Gut und Böse hervorgehen."[58] Diese „notitiae" seien der Seele des Menschen eingestiftet und insofern ein „untrügliches Zeugnis dafür, daß die Seelen nicht aus Zufall entstanden sind, sondern in großer Kunst von einem ewigen, baumeisterlichen Geist geschaffen wurden. Also leuchtet auch eine Kenntnis des Schöpfers in uns"[59]. Zu solchen „natürlichen Kenntnissen" in der menschlichen Seele zählt also nicht zuletzt auch die Gotteskenntnis.

Melanchthons Theorie der der Seele des Menschen eingestifteten „natürlichen Kenntnisse"gehört zweifellos zu seiner originellsten philosophischen Leistung. Worin besteht aber die philosophische Bedeutung dieser „natürlichen Kenntnisse" und ihre Nähe zur platonischen Tradition? „Natürliche Kenntnisse" besitzen für Melanchthon die Bedeutung fundamentalphilosophischer Prinzipien, und zwar in mehrfacher Hinsicht, wie hier nur grob skizziert werden kann. *Erstens* sind „natürliche Kenntnisse" *geistphilosophische Elemente*, die Gott in der Schöpfung der menschlichen Seele, genau genommen: dem höchsten Seelenteil, den Melanchthon mit dem Geist (mens) identifiziert, als Strahlen der göttlichen Weisheit eingestiftet hat[60]. Als Strahlen der göttlichen Weisheit bean-

---

zu den platonischen Unsterblichkeitsbeweisen insgesamt *F. Ricken*, Philosophie der Antike, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1988, 91–93.

[58] StA III, 369: „Impossibile est in natura elementari oriri notitias et quidem universales, et de rebus non corporeis, de Deo, de numeris, de ordine, de discrimine honestorum et turpium."

[59] Ebd.: „Has autem notitias tenent animae hominum etiam non accepta doctrina. Ergo necesse est eas non ab elementari, sed ab alia praestantiore et perpetua natura oriri ... tamen hoc manifestum est, illas insitas notitias non fallax testimonium esse, quod animae non casu ortae, sed magna arte ab aeterna mente architectatrice conditae sint. Ideo et notitia conditoris lucet in nobis."

[60] Besonders deutlich auf die Frage in Melanchthons Anthropologie (StA III, 333) „Estne verum dictum, notitias aliquas nobiscum nascens? ... esse aliquas notitias in mente humana, quae nobiscum natae sunt, ut numeros, ordinis et proportionum agnitionem, intellectum consequentiae in syllogismo. Item principia geometrica, physica et moralia." Melanchthons Theorie dieser geistphilosophischen Elemente spielt für sein Philosophieren eine herausragende Rolle und begegnet daher in vielfältigen Schriften. Vgl. etwa CR XI, 933: „... et ei gratias agere, quod radios suae sapientiae in nos spargit." Ebd. 937: „... tamen hae potentiae, cognoscens et libere eligens, et notitiae, quae sunt immotum et aeternum septum, quo honesta et turpia divelluntur, maxime ostendunt, homines non extitisse casu, nec a bruta materia oriri." CR V, 538: „Hic pulcherrimus ordo corporum, leges certae motuum coelestium specierum conservatio, ipsa mens hominis, et in mente notitiae certissimae nuermorum et ordinis, et discrimen honestorum et turpium, multae tutarum rerum significationes, quae omnia convincunt animos nostros, hunc mundum non extitisse casu, sed esse quaedam aeternam mentem architectatricem." Ähnl. auch in: CR VI, 736; 950; CR XIII, 20f.; 65f.; 95; 307f.; CR XI, 918f.; 908; CR X, 976f.; CR VII, 345, u.ö.

spruchen sie eine, auch durch die Erbsünde nicht verlierbare, bleibende Präsentation der göttlichen Weisheit im Geist des Menschen. Oder anders: „natürliche Kenntnisse" im menschlichen Geist sind Elemente des Unendlichen, durch die er am göttlichen Geist selbst partizipiert. Diese Theorie der „natürlichen Kenntnisse", die zunächst als geistphilosophische Elemente begriffen werden müssen, sofern sie – entsprechend des Urbild-Abbild-Verhältnisses – als Elemente des göttlichen Geistes im menschlichen präsent sind, impliziert in ihrem Kern die philosophische Auffassung von einer Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist. Denn mit dieser Wesensverwandtschaft verbindet sich die metaphysische Annahme einer Unendlichkeitsidee als bleibende Partizipation des menschlichen Geistes am göttlichen, die in den geistphilosophischen Elementen der „notitiae naturales" konkret realisiert wird. Von hier aus wird dann aber auch deutlich, daß Melanchthon „natürliche Kenntnisse" als Exemplarismus versteht, der auf Platons Metexis-Theorie verweist.

Der platonische Exemplarismus leistet auf der anderen Seite genau jene Begründungsaufgabe der Philosophie, die sich nach dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive stellt. Diese philosophische Begründungsfunktion verdeutlicht der zweite Aspekt der „natürlichen Kenntnisse": „notitiae naturales" sind *zweitens das gnoseologische Erkenntnismedium*, das jegliche Erkenntnis voraussetzt und begleitet. „Wie es nämlich ein Licht in den Augen gibt, durch welches das Sehen geschieht, so gibt es auch im Geist der Menschen ein gewisses Licht, durch welches wir zählen, die Prinzipien der Wissenschaften erkennen und zwischen Gut und Böse unterscheiden."[61] Melanchthon interpretiert auch diese gnoseologische Erkenntnisfunktion des Lichtmotivs im Kontext seines platonischen Exemplarismus: es ist zunächst Gottes Licht, „das Gott von seiner Erkenntnis, als seinen Glanz in die ersten Menschen eingegossen hat..."[62] Aufgrund des göttlichen Ursprungs „leuchtet diese Erkenntnis natürlich in allen Menschen ..."[63]. Auch wenn durch die Erbsünde dieses Licht verdunkelt sei[64], blieben Strahlen oder Funken dieses Lichtes (radii, scintillae lucis) im menschlichen Geist[65]. Diese Funken oder Strahlen des göttlichen Lichtes identifiziert Melanchthon nun ausdrücklich mit den „notitiae naturales": „Gott wollte nämlich, daß ein gewisses Licht im

[61] StA III, 333: „Ut igitur lumen est in oculis, quo fit visio: ita in mentibus lux quaedam est, qua numeramus, agnoscimus principia artium, discernimus honesta et turpia."

[62] CR VII, 614.

[63] Ebd.

[64] CR V, 822f.: „Sie hominum natura mansisset integra, fulsisset in nobis lux divina, gubernatrix omnium motuum, et stellae in materia non contaminata alias actiones habuissent. At nunc in his sordibus infeliciores sunt actiones et extincta est illa lux, quae rexisset omnes humanos motus."

[65] Bes. deutlich in Melanchthons Briefen (CR VII, 525; 582; 951; 1017) und in den staatsphilosophischen Schriften (CR XI, 1017; 908; 922).

Geist des Menschen zurückbleibt, die ‚Kenntnisse' der Zahlen, Figuren, Naturgesetze und viele naturphilosophische (Kenntnisse)."[66] Als gnoseologisches Erkenntnismedium besitzen sie schließlich eine entscheidende wissenschaftsbegründende Bedeutung: alle Wissenschaften nehmen ihre Ursprünge bei diesem „natürlichen Licht" (lumen naturale)[67].

Melanchthons Theorie der „notitiae naturales" in ihrer Verbindung mit dem „lumen naturale" führt jedoch auch zu einer folgenschweren Verschiebung der Begründung von Philosophie und Wissenschaft: Allgemeine Erkenntnisprinzipien als Voraussetzung jeder Erkenntnis verändern einerseits prinzipiell die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Erkenntnis *(erkenntnispsychologisch-noetischer Aspekt).* Melanchthon hat bezeichnenderweise im Blick auf die klassische Kontroverse zwischen Platon und Aristoteles, ob erfahrungsunabhängige Bewußtseinsinhalte oder Ideen Voraussetzung menschlicher Erkenntnis seien, sowohl die platonische, transzendente Ideenmetaphysik abgelehnt, als auch den erfahrungsbezogenen Erkenntnisrealismus der aristotelischen Tradition faktisch preisgegeben. Ursprung der menschlichen Erkenntnis sind die „allgemeinen Kenntnisse" als Inhalte des menschlichen Geistes, die gerade nicht aus den Sinnen hervorgingen[68]. Mit dieser erkenntnispsychologischen Position, die Ergebnis der Geistphilosophie ist, eröffnete Melanchthon eine Wirkungsgeschichte, die im Grunde bereits auf die philosophische Diskussion des 17. Jahrhunderts verweist. Die Tendenz, Philosophie aufgrund einer Erkenntnis eingestifteter Prinzipien zu begründen, bereitete genau jene Auseinandersetzung vor, die im folgenden Jahrhundert ihren Höhepunkt fand in der Debatte zwischen R. Descartes und J. Locke über die Existenz erfahrungsunabhängiger Bewußtseinsinhalte als Grundlage einer neuen Philosophie und Wissenschaftstheorie[69].

Von begründungstheoretischer und wissenschaftsgeschichtlicher Relevanz wurde Melanchthons Konzeption der Erkenntnisprinzipien andererseits auch in *erkenntnistheoretischer Hinsicht* als Konstitutionsprinzi-

---

[66] CR V, 823: „Vult enim deus aliquam in hominum mentibus lucem esse reliquam, notitias numerorum, figurarum, legum naturae, physicas multas."

[67] Vgl. dazu dann Melanchthons Dialektik von 1547 (CR XIII, 514): „Deinde in ratiocinanda componit cohaerentia, et distrahit diversa. Haec a naturali luce initium sumunt, ..." Als geistphilosophisches Element ist das „lumen naturale" dann auch erkenntnistheoretisch relevant. Vgl. dazu die bezeichnende Position auf die Frage, was eine sichere Kenntnis ist? „Notitia principiorum est, agnoscere principia luce mentis nobiscum nata, ..." (ebd.; ähnl. auch in CR XIII, 647–651).

[68] StA III, 333f.: „Vetus contentio est inter Aristotelicos et Platonicos, an sint aliquae in mentibus notitiae nobiscum natae? ... Nec turbemur vulgari dicto: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu."

[69] *R. Descartes,* Principia philosophiae I, 49. Vgl. dazu auch: *W. Röd,* Geschichte der Philosophie VII. Die Philosophie der Neuzeit 1, München 1978, bes. 12f.; und die Studie von *J. Mittelstraß,* Neuzeit und Aufklärung, Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin – New York 1970, bes. 397–400.

pien seiner Wissenschaftstheorie. Allgemeine Erkenntnisprinzipien stellen die Basis für eine einheitliche, allen Wissenschaften vor ihrer Ausdifferenzierung vorausliegenden Methodologie dar. Entsprechend dem Ideal der geometrisch-axiomatischen Methode besteht diese einheitliche Methodologie in ihren beiden Beweisverfahren, der Synthesis, dem beweisenden Verfahren von den Prinzipien zu den Konklusionen, und der Analysis als Rückführung von den Konklusionen zu den Prinzipien[70]. Solche allgemeinen Erkenntnisprinzipien oder Sätze als Ausgangs- oder Zielpunkt der beiden geometrischen Beweisverfahren kennt Melanchthon für alle Wissenschaften: Prinzipien oder evidente Sätze konstituieren wie die Geometrie (Das Ganze ist größer als jedes seiner Teile[71]) die Naturphilosophie (Die Ursache ist nicht später als ihre Wirkung; Jedes Beliebige existiert oder existiert nicht[72]) und nicht zuletzt die Gotteserkenntnis[73]. Prinzipien als erste und evidente Sätze, die Melanchthon bekanntlich in spekulative und praktische Prinzipien einteilt, beanspruchen eine Begründungsfreiheit, die allen Wissenschaften zugrundeliegt. Auch in diesen aus der Geistphilosophie resultierenden methodologischen Ansätzen zeigt sich ein verändertes erkenntnistheoretisches Bewußtsein, das – sofern als Basis nun ausdrücklich geometrisch-mathematische Methodenmodelle rezipiert werden – bereits die Diskussion des 17. Jahrhunderts über die axiomatisch-geometrische Methode als Ideal neuzeitlicher Wissenschaft vorbereitete.

Erst von diesen vier Aspekten der fundamentalen, geistphilosophischen „notitiae naturales", die an dieser Stelle nur grob skizziert werden konnten, wird die philosophische und begründungstheoretische Tragweite des platonischen Exemplarismus für Melanchthons Philosophieren und nicht zuletzt für die Begründung der Unsterblichkeit der individuellen Seele deutlich. Aus solchen dem Geist des Menschen eingestifteten „natürlichen Kenntnissen" könnten auch die beiden weiteren Argumente für die Unsterblichkeit der Seele gefolgert werden: das auf Cicero zurückgehende Argument einer „Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut

---

[70] Vgl. dazu dann Melanchthons Dialektik (CR XIII, 652): „Geometris usitata nomina sunt, et notissima, compositio Synthesis, quae a priore procedit, Econtra resolutio seu Analysis, quae a posteriore ad principia regreditur." Zur Diskussion und Rezeption mathematisch-geometrischer Methodenideale im 16. Jahrhundert, die von hier aus die Diskussion im 17. Jahrhundert vorbereitet hatte, vgl. bes. *H.-J. Engfer,* Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 2/1), Stuttgart 1982; *H. W. Arndt,* Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jahrhunderts (QGT 4), Berlin 1971.

[71] CR XIII, 647.

[72] Ebd. 151; 647.

[73] Als „notitiae de Deo" im menschlichen Geist nennt Melanchthon gewöhnlich folgende: „Deus est mens aeterna, sapiens, verax, iusta, casta benefica, conditrix mundi, servans rerum ordinem, et puniens scelera." Vgl. dazu den Römerbriefkommentar von 1540 (CR XV, 563) und die Naturphilosophie (CR XIII, 199).

und Böse" und die Überzeugung Xenophons von den schmerzvollen Gewissensqualen bei den Freveltätern[74].

Das zweite Argument für die Unsterblichkeit entwickelt Melanchthon aus der Überlegung Ciceros, daß es in diesem Leben viele Menschen gebe, die von Tyrannen und Räubern umgebracht würden, die selbst oft ungestraft blieben[75]. Weil es aber sowohl eine Vorsehung gebe, als auch unmöglich der beste Teil des Menschengeschlechtes zum Untergang bestimmt sein könne, muß notwendig ein Gericht folgen, in dem die Guten von den Bösen getrennt würden[76].

Das dritte Argument für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geht schließlich auf Xenophons Annahme der Gewissensqualen zurück, die jede Freveltat begleiten. Also gebe es eine Gottheit, welche die Gerechten und die Ungerechten unterscheidet; dies könne niemals aus Zufall geschehen[77]. Darüber hinaus verweist Melanchthon mit diesem Argument auf die „Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse", die ebenso wie die anderen „natürlichen Kenntnisse" unmöglich aus Zufall dem Geist des Menschen eingestiftet sein könnten[78].

Wie für den Gottesbegriff ist auch für die Unsterblichkeit der individuellen Seele der Exemplarismus entscheidender Grund, weshalb Melanchthon Platon ausdrücklich gegenüber allen anderen philosophischen Theorien vorzieht[79]. Mit diesem geistphilosophischen Exemplarismus erledigt sich zugleich die historische Kontroverse zwischen der aristotelisch-averroistischen Geistseele und Intellektlehre und der Überzeugung christlicher Theologie von einer individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele: die platonische Metexis-Theorie ermöglicht die Indentifikation des aristotelischen „nous" mit jenem Geist, der als Urbild in den geistphilosophischen Prinzipien sein Abbild im menschlichen Geist geschaffen hat. Genau in diesem Sinn versteht Melanchthon die Äußerungen des Stagiriten im 3. Buch „De anima": Aristoteles hätte wohl wie viele andere, gebildete und ehrenvolle Menschen gemeint, daß mit dem Untergang des Körpers die Seelen der Menschen gerade nicht zerstört

---

[74] StA III, 369: „Et non frustra insitum est discrimen honestorum et turpium, et vindex dolor in conscientia sceleris ... Haec certe ex illis naturalibus notitiis vere ratiocinari possumus."

[75] Ebd.: „Secundum argumentum est: Videmus in hac vita multos honestos homines iniuste a latronibus et tyrannis interfici, et saepe in hac vita latrones et tyrannos non puniri."

[76] Ebd. 369f.: „Cum igitur sit providentia, necesse est, sequi aliam vitam, in qua bene sit bonis, et mali suppliciis afficiantur. Impossibile est enim optimam generis humanis partem tantum ad exitium esse conditam ... Necesse est igitur sequi aliud iudicium, in quo discernentur boni a malis."

[77] Ebd. 370: „Tertium argumentum Cyri est apud Xenophontem sumptum a magnis cruciatibus conscientiae in sceleratis. Post scelera sequitur ingens dolor, etiam in audacissimis, qui excutere eum conantur. Vincit tamen quaedam is arcana, quae punit scelerator. Est igitur numen, quod discernet iustos et iniustos. Nequaquam enim haec casu fieri possunt."

[78] Ebd. 370f.: „Denique impossibile est casu in mentibus hominum esse et manere discrimen honestorum et turpium. Id frustra sanxisset Deus, nisi poenae scelerum sequerentur."

[79] So dann ausdrücklich in der „Declamatio de Platone" 1538 (CR XI, 418–424).

würden, auch wenn sein Denken mit vielen Zweifeln darüber verwirrt sei[80].

Melanchthons Intellektlehre und Begründung der Unsterblichkeit der individuellen Seele ist ein origineller Versuch seines humanistischen Philosophierens, die historische Kontroverse zwischen einem radikalen Aristotelismus und christlicher Unsterblichkeitsidee, wie sie im Konflikt zwischen Pomponazzi und dem V. Lateranum erneut ausgebrochen ist, geistphilosophisch zu lösen durch Rückgriff auf den platonischen Exemplarismus. Dieser Exemplarismus basiert in seinem Kern auf der Theorie einer Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist, näherhin in den geistphilosophischen Elementen der „notitiae naturales" als spezifische Partizipation des menschlichen am göttlichen Geist. Melanchthons Geistphilosophie verweist andererseits auf eine fundamentale Veränderung der philosophischen Begründungsproblematik: philosophische Erkenntnis wird nicht mehr in der Vernünftigkeit der Wirklichkeit und ihrer Entsprechung von Denken und Sein (adaequatio intellectu cum re) begründet, sondern durch die Vernünftigkeit der Vernunft selbst aufgrund ihr eingestifteter Erkenntnisprinzipien als Voraussetzung jeder Erkenntnis. Auch die Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Unsterblichkeit der Seele ergibt sich aus der Vernünftigkeit der menschlichen Geistnatur und der ihr eingestifteten „notitiae naturales".

Melanchthons Position ist jedoch weit entfernt von jener des 17. und 18. Jahrhunderts, in der die Autonomie der Vernunft als höchste Erkenntnisinstanz profiliert wurde. Sein Ausgangspunkt ist ein völlig anderer: Melanchthons Philosophieren ist streng theologisch begründet und konzipiert; einerseits schöpfungstheologisch und andererseits durch die Lehre von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich in den „notitiae naturales" manifestiert. Genau genommen müßte man deshalb Melanchthons Philosophie eine theologische nennen. Der Säkularisierungsvorwurf mit dem Verdacht radikaler Vernunftpositionen kann ihm also nicht angelastet werden. D. h. auch, daß von einer Dissoziierung von Theologie und Philosophie, von Glauben und Vernunft bei dem humanistischen Gelehrten nicht gesprochen werden darf. Gleichwohl ist unverkennbar, daß mit dem geistphilosophischen Perspektivenwechsel der Philosophie und den damit verbundenen, veränderten wissenschaftstheoretischen Ansätzen entscheidende Weichenstellungen vorgenommen sind. Der Typ dieses humanistischen Philosophierens Melanchthons, der in der Geistphilosophie ihr metaphysisches Rückgrat besitzt, läuft tendenziell auf eine Subjektphilosophie hinaus. In der Aufklärungsphilosophie wurde dann tatsächlich ver-

[80] StA III, 371: „Aristotelem existimo ut alios plurimos eruditos et modestos homines magis hoc sensisse: animas hominum non prorsus extingui post corporum interitum, etiamsi multae dubitationes ceu venti hanc eius cogitationem turbarunt ... In tertio libro de Anima sic de intellectu agente loquitur, ut existimari possit, maluisse eum hoc sentire, illum praestantiorem igniculum in anima hominis non extingui cum corporis."

sucht, Gott und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele allein aus den Schlußfolgerungen der menschlichen Vernunft, nicht zuletzt aus der Theorie vom „lumen naturale" herzuleiten[81].

Melanchthons Unsterblichkeitsidee aus „De anima" von 1553 beeinflußte nicht nur die Diskussion in Frankreich, etwa bei François Rabelais[82]. Bedeutsam wurde seine Theorie von den „notitiae naturales" und dem „lumen naturale" vor allem bei englischen Cambridge-Platonikern. Neben Rudolph Agricola wirkten seine dialektischen Schriften auf die wissenschaftstheoretischen Diskussionen an der Schwelle zum 17. Jahrhundert[83]. Sowohl R. Sanderson, als auch andere Cambridge-Platoniker wie H. von Cherbury, N. Culverwel und W. Charleton knüpften unmittelbar an diese Theorien Melanchthons an und bestimmten weitgehend die Diskussion im 17. Jahrhundert[84].

Damit ist jedoch bereits ein Diskussionsstand erreicht, der die ausdrückliche Infragestellung erfahrungsunabhängiger Bewußtseinsinhalte oder Erkenntnisprinzipien als Ausgangspunkt jeder Erkenntnis zur Voraussetzung hat.

---

[81] Vgl. dazu: *K. Feiereis,* Das Dasein Gottes vor unserer Vernunft: ThJB(L) (1982) 21; *G. Stephenson,* Religiöses Weltbild und späte Aufklärung: ZRGG 4 (1990) 289–298.

[82] Vgl. dazu die wichtige Monografie von *H. Busson,* Le Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance (1533–1601), Paris 1957, bes. 237–242; 250.

[83] Die Statuten der Universität in Cambridge empfahlen 1535 ausdrücklich neben Agricola und Aristoteles Melanchthons Dialektik. Seit 1590 dominierten überhaupt seine dialektischen Schriften und übten einen großen Einfluß auf die platonischen Logiklehrer in Cambridge aus (vgl. dazu die wichtigen Hinweise des Herausgebers in: *R. Sanderson,* Logicae artis compendium [ed. by *E. J. Ashworth*], Bologna 1985, bes. XXVf.).

[84] Vgl. dazu: *G. R. Cragg,* The Cambridge Platonists, New York 1968, bes. 53–60; *C. A. Patrides,* The Cambride Platonists, London 1969; *N. Jolley,* The Light of the Soul. Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes, Oxford 1990; und besonders die Quellenedition von *E. T. Campagnac,* The Cambridge Platonists, Oxford 1901. Nathanael Culverwel, der sich ausführlich mit Bacon, Descartes, Locke und Cherbury auseinandersetzte, griff in seinem „Discourse of the Light of Nature" auf die Theorie vom „lumen naturale" als Licht der Vernunft zurück und begründete es wie Melanchthon geistphilosophisch: „The spirit of Man is the Candle of the Lord", denn die menschliche Vernunft ist nichts anderes als die „scintilla divinae lucis". Wie bei Herbert von Cherbury sind die „notitiones communes" oder „koinae ennoiai" die Erkenntnisprinzipien, die in „principia speculativa und „operativa" eingeteilt werden, „so that no other innate Light, but only the power and principle of Knowing and reasoning is the Candle of the Lord." (vgl. *Campagnac,* 263–302) Zum Beweis der Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus dem „lumen naturale" vgl. dann *W. Charleton,* The Immortality of the Human Soul, demonstrated by the Light of Nature (ed. by *J. M. Armistead*), New York 1985. Gegenüber J. Locke verteidigte übrigens auch Herbert von Cherbury die Theorie von allgemeinen Erkenntnisprinzipien (notiones communes). Von hier aus versuchte er nicht nur eine „natürliche Religion", sondern insgesamt den Status der Vernunft als höchste Instanz für die Beurteilung der Erkenntnis zu begründen. Vgl. auch: *D. A. Pailin,* Herbert von Cherbury, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 3/1 (hrsg. von *J.-P. Schobinger*), Basel 1988, 234–236; *W. Windelband,* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (hrsg. von *H. Heimsoeth*), Tübingen 1935, 378.

ThPh 68 (1993) 368–398

Wohlverhalten und Wohlergehen

Der moralische Gottesbeweis und die Frage einer eudämonistischen Ethik

Von Giovanni B. Sala S. J.

I. Einleitung

In einem früheren Aufsatz[1] habe ich das Postulat der Existenz Gottes in den Schriften Kants dargelegt. Es hat sich herausgestellt, daß der Begriff der Glückseligkeit in ihrem Zusammenhang mit der Moralität des Menschen den springenden Punkt der verschiedenen Fassungen des moralischen Gottesbeweises Kants darstellt, zugleich aber auch die Hauptschwierigkeit gegen einen Beweis, der mit der Kantischen Konzeption der Ethik vereinbar sein soll. Ja, die Konzeption von einem Zusammenhang von Moralität und Glückseligkeit dahingehend, daß sie uns berechtigt auf die Existenz Gottes zu schließen als desjenigen, der allein die Moralität des Menschen mit einer entsprechenden Glückseligkeit verbinden kann, scheint Schwierigkeiten zu bereiten nicht bloß infolge einer formalistischen und autonomen Ethik, wie die Ethik Kants ist. Es ist eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß die Lehre von einer wesentlichen Verbindung von Wohlverhalten und Wohlergehen so, daß ohne die Verwirklichung des zweiten das moralische Gesetz den Menschen nicht absolut in die Pflicht nehmen kann, gegen die Reinheit der Moralität verstößt. Ein echt moralischer Mensch ist, nach dieser Ansicht, nur derjenige, der „uneigennützig" (vgl. KU B 427 = V 42) handelt, der dem Imperativ seines Gewissens folgt und das Gute tut, unabhängig davon, ob ihm damit ein Vorteil, zumindest in einem künftigen Leben, gesichert ist oder nicht.

Diese Problematik bildet das Thema des vorliegenden Beitrags. Es geht mir also um die Frage, ob der moralische Gottesbeweis sich auf eine, wie man sie genannt und zugleich verurteilt hat, Lohnmoral oder eudämonistische Moral gründet. Die Untersuchung erfolgt in drei Schritten.

Der erste Schritt schließt sich direkt an meinen ersten Aufsatz an und versucht zu klären, was genau dasjenige höchste Gut sei, um dessen Verwirklichung willen Kant das Dasein Gottes postuliert. Hier scheint mir, daß eine Klärung vonnöten ist, weil bei den Kant-Forschern immer noch weitgehend unbestimmt ist, für die Verwirklichung von was Kant die Existenz Gottes postuliert. Ist dies nicht klar, so bleiben auch die Stichhaltigkeit des Postulats sowie seine Folgen im Dunkel. Wir werden sehen, daß Kant den Begriff vom höchsten Gut (näherhin von der Glückseligkeit) in

[1] Vgl. ThPh 68 (1993) 182–207.

mehreren Bedeutungen nimmt, die nicht alle eine tragfähige Basis für seine Postulatenlehre liefern.

In einem zweiten Schritt werde ich in einer systematischen Weise die Frage behandeln, was Glückseligkeit oder Wohlergehen mit der Moralität als wesentlicher Dimension der menschlichen Person zu tun hat. Es wird sich zeigen, daß genau der unzertrennbare Zusammenhang von Wohlverhalten und Wohlergehen eine rational stichhaltige Argumentation zugunsten der Existenz Gottes begründet, die in keiner Weise einer Lohnmoral das Wort redet.

In einem letzten Schritt wird das Resultat des vorhergehenden rationalen Beweises durch das Wort Gottes selbst in seiner übernatürlichen Offenbarung an den Menschen eine Bestätigung und zugleich Überbietung finden.

II. Ein Gottesbeweis via höchsten Guts

1. Das Eigentümliche der Kantischen Version

Der moralische Gottesbeweis, den Kant entwickelt hat, wird von Michael Albrecht infolge seiner umfangreichen Quellenforschung als „in einem so hohen Maße Kants eigene Leistung" beurteilt, daß es wohl nicht möglich sein dürfte, ältere Vorlagen zu finden, die ihn in seiner Eigenart erklären könnten[2]. Das Eigenartige liegt vor allem darin, daß Kant die Existenz Gottes „annimmt" bzw. „postuliert" als Bedingung der Möglichkeit der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, wobei er den Begriff vom „höchsten Gut" gebildet hat, um das aus beiden Bestandteilen Zusammengesetzte zu bezeichnen. Dies bedeutet u. a., daß Kant nicht bei der Erfahrung ungerechtfertigten Leidens in der Welt ansetzt, auch wenn, wie es von der Sache her zu erwarten ist, zumal noch in zeitlicher Nähe zu Leibniz, hie und da in den Argumentationen Kants Motive und auch Termini der Theodizee anklingen[3]. Der Beweis will auch nicht (d. h. nicht direkt) auf dem Weg des höchsten Guts die (postkantisch gesprochen) Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten. Allerdings ist doch das sachliche Problem das der Sinnhaftigkeit des sittlichen Handelns, so daß Kant an entscheidenden Stellen mit ihm konfrontiert wird, wenn auch ohne den Sinnbegriff zu thematisieren.

Der Rekurs Kants auf das höchste Gut ist von der Absicht geleitet, mit Hilfe dieses Gegenstandes den sonst problematischen Begriff Gottes al-

[2] *M. Albrecht*, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim 1978, 146.

[3] Im Kontext seines moralischen Gottesbeweises in der KpV spricht Kant vom höchsten Gut, das den *medius terminus* des Beweises darstellt, als vom „Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts *(der besten Welt)*": A 226 = V 126). In der KrV spricht er vom „Weltbesten" (A 815 und 819). Dasselbe in der dritten Kritik: B 425 = V 451; B 429 = V 453.

lererst *assertorisch* für einen solchen zu erklären, dem ein wirkliches Objekt zukommt (vgl. KpV A 242 = V 134). Es scheint kein Zufall gewesen zu sein, daß, wie die „Reflexionen" zeigen, ab Mitte der 60er Jahre Kant vom höchsten Gut als Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit gesprochen hat[4]. Denn um dieselbe Zeit war Kant zu dem Schluß gekommen, daß sämtliche „Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft" (KrV A 590), einschließlich seines eigenen „einzig möglichen Beweisgrundes" unschlüssig sind, und zugleich hatte sich bei ihm die Einsicht durchgesetzt, daß die moralische Verfassung den Menschen „ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt", namentlich „zu der Überzeugung von dem Dasein nach dem Tode" und zum „moralischen Glauben" an die Existenz Gottes[5].

2. *Das medium probationis: das höchste Gut*

Was ist nun das höchste Gut? Sinn und Stichhaltigkeit des moralischen Gottesbeweises Kants entscheiden sich an diesem Begriff. Nun aber handelt es sich bei der lebenslänglichen Beschäftigung Kants mit ihm um einen Begriff, der trotz der sich durchhaltenden Idee einer Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, Verschiebungen und Veränderungen sowohl in sich selbst als auch im Kontext seiner Verwendung erfahren hat[6]. Es ist deshalb angebracht, unsere Aufmerksamkeit auf den Sinngehalt des Begriffs zu lenken an den Stellen, wo Kant seinen Gottesbeweis vorlegt.

Zu Beginn der Dialektik der KpV, wo sich die ausführlichste Darlegung des Begriffs findet, wird gesagt, daß die reine praktische Vernunft als das Vermögen des Unbedingten „die unbedingte *Totalität des Gegenstandes* ... unter dem Namen des höchsten Guts" sucht (A 194 = V 108). Nach A 198 = V 110 gilt das höchste Gut als „*Gegenstand* des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen". Das höchste Gut ist das „durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckte *Ziel* aller ihrer *moralischen* Wünsche" (A 207 = V 115). An der Stelle, wo Kant zum ersten Mal seine Definition der Religion gibt, wird das höchste Gut als „das *Objekt* und *Endzweck* der reinen praktischen Vernunft" umschrieben (A 233 = V 129). Nach der Vorrede zum selben Werk ist das höchste Gut das dem moralisch bestimmten Willen „a priori gegebene *Objekt*" (A 6 = V 4). Für die dritte Kritik gilt das höchste Gut als „*Endzweck*" des

[4] „Die Glückseligkeit und das Gute, Sittlichkeit, machen zusammen summum bonum aus": R 6584.

[5] *Kant*, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, letzter Absatz des Werkes.

[6] Aus der umfangreichen Sekundärliteratur dazu sei nur auf zwei neuere Studien hingewiesen, die besonders eindringlich auf die Quellen eingehen: *K. Düsing*, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: KS 62 (1971) 5–42 und *Albrecht* §§ 7 und 11.

Gebrauchs unserer Freiheit nach dem moralischen Gesetz (B 423 = V 450).

Schon aus diesen ausgewählten Stellen erhellt, daß Kant zufolge das höchste Gut Objekt (Gegenstand) und Ziel bzw. Zweck der reinen praktischen Vernunft ist. Albrecht äußert die Ansicht, daß zwischen beiden für die Definition des höchsten Guts verwendeten Begriffen kein inhaltlicher Unterschied auszumachen sei. In der Tat gebraucht Kant gelegentlich beide zusammen als Synonyme. Nach KpV A 207 = V 115 „ist ... das höchste Gut der notwendige *Zweck* eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres *Objekt*" einer reinen praktischen Vernunft. In A 241 = V 134 ist von „einem *Zweck* als *Objekt* des Willens" die Rede.

Wichtig für die Ermittlung der Rolle des höchsten Guts im Postulat Gottes ist, daß Kant immer wieder sagt, daß es sich um einen „*zu bewirkenden* Endzweck in der Welt" handelt (KU B 425 = V 451); er spricht im selben Sinne von den „Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut *wirklich zu machen*" (KpV A 215 = V 119). Das höchste Gut ist also Objekt der reinen praktischen Vernunft zunächst im Sinne eines „finis operis", zugleich aber, wie aus mehreren Definitionen hervorgeht, auch im Sinne eines „finis operantis", also als der Endzweck, den wir durch unser freies und verantwortliches Handeln beabsichtigen. An einer der oben zitierten Stellen hieß es geradezu, es sei das Ziel aller unserer „moralischen Wünsche" (KpV A 207 = V 115). Man könnte vielleicht das von Kant Gemeinte folgendermaßen deutlicher ausdrücken: Das höchste Gut ist das allumfassende, letzte Objekt, das der freie Mensch zu verwirklichen hat (finis operis); demzufolge ist der Mensch dazu aufgerufen, dieses ihm von der Sache her aufgetragene Objekt sich zum inneren Endziel und zur Motivation seiner Freiheit zu setzen (finis operantis).

Um die Rolle weiter zu klären, die das höchste Gut in der Kantischen Version des moralischen Gottesbeweises innehat, müssen wir den Inhalt dieses Guts untersuchen. Zu Beginn des zweiten Hauptstücks der Dialektik der KpV definiert Kant das höchste Gut als das Zusammengesetzte aus Tugend und Glückseligkeit (KpV A 198 = V 110). Als Maßstab für die Zusammensetzung beider Bestandteile gilt nach der ersten Kritik das Kriterium der „Proportion" oder „Angemessenheit" der Glückseligkeit zur Sittlichkeit. Dort ist die Rede von „der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit" (A 809). Etwas weiter spricht Kant von der Glückseligkeit, „insofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist" (A 811; vgl. auch KpV A 223 = V 124), und von der „Glückseligkeit, in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen" (A 814).

Die KpV entfaltet diesen Gedanken weiter. In der angegebenen Hauptstelle unterscheidet Kant zwischen höchstem Gut im Sinne von *bonum supremum* oder *originarium:* Tugend und höchstem Gut im Sinne von

bonum consummatum oder *perfectissimum:* das Ganze aus Tugend *und* Glückseligkeit. Von den zwei Bestandteilen aber, präzisiert Kant, ist nur die Tugend ein unbedingtes Gut, und als solches Bedingung der Glückseligkeit. Der Anfang der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" mit ihrer Schilderung des guten Willens als des einzigen absoluten Wertes und die Analytik der KpV, zweites Hauptstück, haben diese Grundeinsicht der Ethik ausgeführt. Kant hebt beides mit Nachdruck hervor: einerseits, daß nur die Tugend (der gute Wille) „für sich schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist" (KpV A 199 = V 111), andererseits, daß sie jedoch „nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehrungsvermögens *vernünftiger* endlicher Wesen ist; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu *erfordert,* und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst *im Urteile einer unparteiischen Vernunft,* die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet" (A 198 f = V 110). Auch hier gilt als Maßstab, daß die „Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit, glücklich zu sein) ausgeteilt" wird (A 199 = V 110; vgl. auch A 224 = V 124: „proportionierte Glückseligkeit").

Entscheidend für das Gelingen des moralischen Gottesbeweises ist, daß Kant bei der Begriffsbestimmung vom höchsten Gut immer wieder die Tugend als „die Würdigkeit, glücklich zu sein" qualifiziert (KpV A 198 = V 110 u. ö.). Damit anerkennt er eine materiale Identität von moralischem Wert der Person und ihrer Glückswürdigkeit. Tugend und Glückswürdigkeit sind formal zwei verschiedene Begriffe, aber der erstere impliziert den zweiten.

Dieser Konzeption von der Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit gemäß gilt, daß die Vereinigung beider, d. h. also daß dem tugendhaften Menschen die Glückseligkeit zuteil werden soll, eine *Forderung der Vernunft* darstellt, wie es bereits an der zitierten Stelle der Definition des höchsten Guts hieß und im folgenden oft wiederholt wird. Die Glückseligkeit gehört unabdingbar zur Sittlichkeit in der Beurteilung einer „unparteiischen Vernunft" (KpV 224 = V 124); die Vernunft fällt ein solches Urteil „parteilos" (Religion B IX = VI 6). Im selben Sinne sagte bereits die KrV, daß „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit *unzertrennlich,* aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden" ist (A 809).

Daß das moralische Gesetz gebietet, „wie wir uns verhalten sollen, *um* nur der Glückseligkeit würdig *zu* werden" (A 806), bedeutet, daß Zielrichtung des moralischen Gesetzes und mit ihm der Tugend die Glückseligkeit ist. Negativ will diese Auffassung sagen, daß die Vernunft keine endgültige Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit gutheißen kann. Der Mensch, der zu einem sittlich guten Verhalten, d. h. zum Guten aufgefordert ist, findet sich in einer Wirklichkeit, die selbst gut für den Men-

schen ist, die der Sittlichkeit des Menschen gegenüber nicht gleichgültig ist. Eine solche moralisch eingerichtete, auf das Gute des Menschen abzielende Wirklichkeit kann nur von dem Guten (Gott) hervorgegangen und getragen sein, der den Menschen zum Guten verpflichtet. Die Lehre von der Glückseligkeit als Endzweck des verantwortlichen Handelns des Menschen erweist sich als Pendant zur Lehre von der Erschaffung der Welt durch den allmächtigen, guten Gott, der die Einheit von Sein und Gutem ist.

An der angeführten Stelle der transzendentalen Methodenlehre der ersten Kritik unterscheidet Kant „Glückseligkeit" und „Würdigkeit, glücklich zu sein". Ein praktisches Gesetz, das die erstere zur Motivation hat, ist ein „pragmatisches" Gesetz, eine „Klugheitsregel" im Sinne eines hypothetischen Imperativs, denn sie „rät, was zu tun sei, *wenn* wir der Glückseligkeit teilhaftig werden wollen". Nur das praktische Gesetz, das die zweite, nämlich „die Würdigkeit, glücklich zu sein" zur Motivation hat, ist ein moralisches Gesetz und gebietet kategorisch. Diese Distinktion ist im Kontext des Formalismus der Ethik Kants und deren antieudämonistischer Richtung angesiedelt, und leidet deshalb unter der Zweideutigkeit und Unzulänglichkeit dieser Position. Denn es stellt sich die Frage: Warum ist der moralisch gute Mensch der Glückseligkeit würdig, und zwar so, daß, wie Kant mehrmals richtig betont, eine solche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit einer Forderung der Vernunft entspricht? Ich finde keine Antwort, die die Sache nicht in der Schwebe läßt, wie es bei Kant immer wieder der Fall ist, als diese: Weil das moralische Gesetz das Gesetz des objektiv Guten ist, wobei das objektiv Gute per definitionem ein bonum homini ist. Dann aber kann es nicht unmoralisch sein, wenn der Mensch sich explizit das Ziel vorsetzt, das Ziel des moralischen Gesetzes selbst ist und das den verbindenden Charakter des Gesetzes begründet. M. a. W. um der „Glückseligkeit" willen und um der „Würdigkeit, glücklich zu sein" willen handeln, ist, richtig verstanden, ein und dasselbe.

Das objektiv Gute (das bonum homini) und die Glückseligkeit sind zwei verschiedene Termini für eine und dieselbe Wirklichkeit! „Glückseligkeit" und „Würdigkeit, glücklich zu sein" sind metaphysisch ein und dasselbe; nur daß die zweite Redewendung auf ein Doppeltes hinweist. Erstens, daß es eine Forderung der Vernunft ist, daß der Tugendhafte glücklich ist; zweitens (implizit), daß dieser Forderung hier auf Erden de facto nicht Genüge geleistet wird, sondern erst in einem künftigen Leben, wofür wir berechtigt sind Unsterblichkeit und Gott zu postulieren. Daß Kant davor zurückschreckt, die Glückseligkeit als Motivation des moralischen Gesetzes zu statuieren, hängt offenkundig mit seiner unzulänglichen Auffassung von der Glückseligkeit zusammen. Die unmittelbar danach folgenden Ausführungen zeigen, daß er an eine Glückseligkeit denkt, die in der Befriedigung nicht rational verstandener Neigungen be-

steht. Genau eine so aufgefaßte Glückseligkeit erklärt die Plausibilität der Position Kants für den Menschen von gesundem Verstand sowie auch den durchaus anzuerkennenden pädagogischen Wert dieser Position. Aber die Problematik des moralischen Gottesbeweises verlangt eine Argumentation auf der metaphysischen Ebene von Freiheit, Sittengesetz und Ziel des Sittengesetzes. Von daher ist es auch möglich, Berechtigung und Grenzen der antieudämonistischen Zielsetzung Kants zu würdigen, wie sie in Aussagen wie der folgenden zur Sprache kommt: „Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersterer empirische (!) Prinzipien das ganze Fundament ... ausmachen", sei erstes Ziel seiner Theorie des Sittlichen (KpV A 165 = V 92; vgl. auch A 234 = V 130). Dieses Problem soll im folgenden Kapitel (III) systematisch behandelt werden.

Eine letzte Bemerkung zur Lehre vom höchsten Gut. Im Hinblick auf seinen Gottesbeweis, der auf der moralischen Verfassung des Menschen beruht, faßt Kant den Endzweck des sittlichen Gesetzes unter dem Namen vom höchsten Gut als das Zusammengesetzte aus Tugend und Glückseligkeit auf. Dies ist insofern naheliegend, als das Gesetz unserer Freiheit das Gesetz des Guten und zum Guten hin ist. Das moralische Gesetz ist für den Menschen *die Aufforderung zur Tugend* (d. h. *zur Verwirklichung des Guten*) und führt den Menschen zu jenem endgültigen geglückten Endzustand, den der Begriff der Glückseligkeit meint.

De facto aber gibt es in der Geschichte der Menschen nicht nur Tugend, sondern auch Untugend als die unbegründete, und deshalb irrationale und selbstverschuldete Verweigerung, dem moralischen Gesetz Folge zu leisten. Wenn nun Tugend „Würdigkeit, glücklich zu sein" besagt, dann bildet der Zusammenhang von Untugend (Schuld) und Unglück ebenfalls eine Forderung der Vernunft. Und wenn Gott und künftiges Leben Voraussetzungen für das „höchste abgeleitete Gut" sind (KrV A 811), so scheinen dieselben auch Voraussetzungen für das höchste Übel zu sein. Tugend und Untugend sind zwar nicht zwei sozusagen gleichberechtigte Möglichkeiten der moralisch-praktischen Vernunft im Menschen, aber das Faktum der zweiten wirft unweigerlich die Frage nach deren „Ausgang" auf. Kant hat dieses Problem im Rahmen seiner Postulatenlehre nicht behandelt und auch sonst kaum in seinen Schriften. Infolgedessen soll es bei meiner Untersuchung über den moralischen Gottesbeweis bei Kant nicht weiter erörtert werden. Diese Schattenseite der menschlichen Freiheit, die deren verhängnisvolles, selbstverschuldetes Versagen darstellt und Konsequenzen hat, die absolut sind wie die Berufung der Freiheit zum Guten, soll aber im Hintergrund meiner Studie über das letzte Ziel des Menschen unter dem moralischen Anspruch und dessen Voraussetzungen bleiben.

3. *Das höchste Gut und Kants Theorie vom Sittlichen*

Es stellt sich die Frage, wie die Lehre vom höchsten Gut mit der Kantischen Theorie des Sittlichen zusammenhängt, so wie sie in der Analytik der KpV und schon vorher in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ausgearbeitet wurde. Denn Kant versteht sein Postulat Gottes (KpV) als einen „*moralischen* Beweis des Daseins Gottes" (KU § 87), als eine Argumentation also, die gemäß und kraft der moralischen Verfassung des Menschen ans Ziel gelangt[7]. Hier stoßen wir auf zwei Schwierigkeiten, die ausgeräumt werden müssen, bevor wir weiter untersuchen, wie das höchte Gut als *medium probationis* im moralischen Gottesbeweis fungiert.

a) Die erste Schwierigkeit betrifft die Frage, ob für Kant das höchste Gut überhaupt Objekt oder Ziel der Moralität sein kann. Kants Theorie des Ethischen ist durch den *Formalismus* gekennzeichnet. Die Argumentation, durch die er zum ersten Mal auf das Grundprinzip des ethischen Handelns schließt, nämlich auf „die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt" (Grundlegung A 17 = V 402), versteht ausdrücklich dieses „formelle" Prinzip des Wollens dahingehend, daß die moralische Beurteilung der Handlung und die entsprechende Ausführung derselben „unangesehen aller *Gegenstände*" des Begehrungsvermögens, oder, nach einer anderen Formulierung, „unangesehen der *Zwecke*, die durch solche Handlung bewirkt werden können", zu vollziehen sind (A 13 f = V 400). Diese letzte Aussage ist nun direkt relevant für das Postulat Gottes, das gemäß der Problemstellung in der KrV die Frage beantworten soll, was schlußendlich aus unserem moralischen Handeln herauskommt – die Frage genau nach dem Ziel oder Endzweck der Moralität.

Die Analytik der KpV in ihren ersten acht Paragraphen ist nichts anderes als eine Reihe von Variationen zum selben Thema: Jegliches Objekt (Materie) des Willens (das doch für das Wollen unentbehrlich ist! Vgl. KpV A 60 = V 34) ist für die moralische Beurteilung einer Handlung irrelevant; es kann also kein „praktisches Gesetz" begründen (vgl. vor allem § 2, Lehrsatz I), und darf nicht Bestimmungsgrund des Willens sein. Damit aber ist *a limine* ausgeschlossen, daß das höchste Gut Objekt (Gesamtobjekt oder letztes Objekt) eines dem moralischen Gesetz gemäßen Willens sein kann; infolgedessen fällt der Grund weg, warum der Mensch zur Verwirklichung dieses Objektes Gott postulieren soll. Kant selbst hat

[7] Natürlich taucht hier und in der ganzen Diskussion über die Stichhaltigkeit des Gottespostulats die Schwierigkeit auf, daß Kant ein Postulat der reinen praktischen Vernunft gar nicht als einen Beweis verstanden wissen will. In der Tat aber, wie im ersten Aufsatz, Fußnote 4 angemerkt wurde, ist der moralische Gottesbeweis ein regelrechter Beweis genauso wie der Kontingenzbeweis. Daß die *Wirklichkeit*, von der ausgegangen wird, das sittliche Handeln des Menschen ist statt einer materiellen Wirklichkeit, kann gewiß kein Hindernis für eine rationale Argumentation sein, die diese Wirklichkeit erklären will. Daß Kant im Aufbau seines Postulats argumentativ vorangeht, ist offenkundig.

diese Konsequenz an mehreren exponierten Stellen seiner verschiedenen Fassungen des Postulats Gottes in aller Deutlichkeit gezogen, wie wir im ersten Aufsatz gesehen haben.

Wir müssen deshalb vom Prinzip des Formalismus absehen, wenn wir die Funktion des höchsten Guts herausfinden wollen, die Grundlage für einen moralischen Gottesbeweis sein kann. Dies ist möglich, insofern wir das zweite, materiale Prinzip der Ethik Kants in Betracht ziehen: das „Prinzip der Menschheit" (Grundlegung A 69 = V 430)[8]. Was in den Grundlegungsschriften gegen die Logik des Systems nur halbherzig eingeräumt wurde, kam in der viel späteren „Metaphysik der Sitten" zum Tragen, insofern Kant dort weitgehend auf die *natura humana* rekurriert, um die Pflichten des Menschen zu bestimmen. In der Einleitung zur Tugendlehre, Nr. IX, formuliert Kant die Grundformel des kategorischen Imperativs dahingehend um, daß sie über das rein formale Prinzip der Allgemeinheit hinausgeht: „Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: 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 brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht."

Auf diese Weise wird das Kriterium festgelegt, das ermöglicht, die Frage: „*Was* sollen wir tun?" zu beantworten. Damit aber sind wir immer noch bei der Problematik der Theorie des Ethischen, also in der Analytik der KpV, noch nicht in der Dialektik. Ist die Frage nach dem Objekt (finis operis) der freien und verantwortlichen Handlungen in der Analytik der KpV beantwortet, so kann der erst in der Dialektik eingeführte Begriff des höchsten Guts als Ansatz zum Postulat Gottes *nur* als Ziel oder Endzweck (finis operantis) des moralischen Lebens eines Menschen insgesamt verstanden werden, weil, ich wiederhole, die Frage nach dem, was wir tun sollen, in der Analytik bereits zur Genüge geklärt wurde. Das höchste Gut bezeichnet ein Ziel, das nicht identisch ist mit den einzelnen, partikulären Gegenständen und Zielen unserer Entscheidungen und Handlungen und auch nicht mit ihrer Summe. Es kann nur der *End*zweck

[8] Es gilt die unheilbare Spannung einfach stehen zu lassen, die die ganze Theorie des Ethischen bei Kant durchzieht, die Spannung nämlich zwischen dem formalen Prinzip (dem Prinzip der Allgemeinheit) und dem materialen Prinzip (dem Prinzip der Menschheit). Kant stellt einerseits das erste Prinzip als von sich allein *zureichendes* Kriterium für die Ermittlung der moralischen Qualifikation einer Handlung auf, und zwar unter Ausschluß jeglichen materialen Prinzips (Gegenstand oder Ziel der Handlung), während er andererseits immer wieder auf das zweite Prinzip rekurriert und rekurrieren muß, um über den sittlichen Wert einer Handlung befinden zu können. Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants", in: Gr. 71 (1990) 67–95, 315–352; insbesondere den Abschnitt über „die zwei Hälften der Ethik Kants", 335–340.

unserer Moralität sein: ein die Grenzen des irdischen Lebens übersteigendes Ziel, der endgültige Zustand des Menschen infolge seiner gelebten Moralität. Kant bezeichnet dieses Ziel mit dem damals geläufigen Terminus „Glückseligkeit".

b) Die zweite Schwierigkeit geht aus der Zusammensetzung des höchsten Guts hervor. Das höchste Gut, dessen Rolle für den moralischen Gottesbeweis wir klären wollen, ist Kant zufolge nicht einfachhin mit der Glückseligkeit identisch, sondern das Zusammengesetzte aus Tugend und Glückseligkeit (KpV A 198 = V 110). Wenn nun das höchste Gut Endziel der Moralität ist, wie aus mehreren Stellen Kants hervorgeht und vor allen Dingen wie es die innere Logik des Gottespostulats verlangt, dann wird die Sittlichkeit selbst zum Bestandteil des Zielobjekts der Sittlichkeit! Wir fragten, wohin schlußendlich die Sittlichkeit führt. Zur Antwort sagt uns Kant, daß die Sittlichkeit auf die Sittlichkeit abzielt, bzw. daß aus der gelebten Sittlichkeit die Sittlichkeit herauskommt!

Diese Inkongruenz hat aber für Kant die vorteilhafte Folge, daß er im höchsten Gut den „Bestimmungsgrund des reinen Willens" setzen bzw. im höchsten Gut das Objekt des guten Willens sehen kann, ohne gegen sein Prinzip des Formalismus und der Autonomie zu verstoßen. Denn, wie er weiter erklärt, „in der Tat bestimmt das in diesem Begriff schon eingeschlossene ... moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen" (KpV A 197 = V 110)[9].

Das Bedenkliche im Begriff des höchsten Guts liegt nicht darin, daß Kant in ihm den „absoluten Wert" eines guten Willens (Grundlegung A 4 = IV 394) mit der Glückseligkeit verbindet. Es hat seinen guten Sinn, den einen als (unbedingte) „Bedingung" (KpV A 198 = V 110) mit der anderen als „Folge" (A 199 = V 111) in einem einzigen komplexen Begriff zu vereinigen, und damit ihren inneren Zusammenhang auszudrükken. Die Schwierigkeiten beginnen dann, wenn Kant von der bloßen Definition (die Definitionen liegen in unserer Macht, solange wir keinen Widerspruch begehen!) zu der Argumentation übergeht, wofür diese Definition das *medium probationis* bereitstellen soll. Denn in seinem moralischen Beweis postuliert Kant die Existenz Gottes als desjenigen, der allein das höchste Gut verwirklichen kann; dann aber bezieht er sich in

[9] An dieser Stelle spricht Kant geradezu vom „moralischen Gesetz" als Bestandteil desjenigen höchsten Guts, das „den ganzen Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft" ausmacht (KpV A 196 = V 109). Dies verdunkelt die Sache weiter, da sonst *Tugend* und Glückseligkeit als die Bestandteile des höchsten Guts gelten. Durch den stillschweigenden Übergang von der Sittlichkeit zum moralischen Gesetz vermag Kant, das höchste Gut als Motiv (oder Gegenstand) der Handlung zu behaupten, indem er *de facto* das Gesetz selbst meint. Auf diese Weise kann er seinen Formalismus aufrechterhalten, ohne den wunden Punkt desselben freizulegen. Er spricht ja von einem Objekt oder Ziel der Handlung! – dem höchsten Gut. Aus derselben verworrenen Konzeption des höchsten Guts vermag Kant immer noch vom höchsten Gut als Endzweck unserer Handlungen zu sprechen auch im Falle, daß die Glückseligkeit unrealisierbar ist, weil ja die Sittlichkeit selbst einen solchen Endzweck der guten Handlungen darstellt!

der Tat *nur* auf das eine Element des höchsten Guts, nämlich auf die Glückseligkeit als Endzweck der Sittlichkeit, weil ja die Sittlichkeit Pflicht und Leistung des autonomen Menschen ist.

Nachdem wir zu dem Schluß gekommen sind, daß das höchste Gut nur im Sinne der der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit letzter Zweck des moralischen Gesetzes sein kann, stellt sich die weitere Frage, wie die Glückseligkeit verstanden werden soll, um die geeignete Grundlage für einen moralischen Gottesbeweis liefern zu können. Hier ist eine eingehende Analyse des vielschichtigen Textes Kants nötig.

Daß der Ansatzpunkt für den moralischen Gottesbeweis nicht das Objekt des moralischen Handelns im Sinne eines „finis operis" ist, erhellt schon aus dem Aufbau der KpV. In ihr hat Kant auf die Frage: „*Was* sollen wir tun?" im Analytik-Teil geantwortet, ohne auf den Begriff des höchsten Guts zu rekurrieren. Dasselbe war klar bereits aus der Art und Weise, wie das Problem der Existenz Gottes (und auch der Unsterblichkeit der Seele) in der ersten Kritik angegangen wurde. Den Ansatz dazu bot die Frage: „Was darf ich hoffen?", deren Sinn Kant wie folgt freilegte: „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?" (A 805). Die Verwirklichung der Sittlichkeit mit ihrem Objekt ist also vorausgesetzt. Auf dieser Basis allein stellt sich dem Menschen unweigerlich die Frage: Was kommt heraus? Das höchste Gut ist kein durch unsere Handlungen zu Bewirkendes, sondern Gegenstand unserer Hoffnung *infolge* der Einhaltung des moralischen Gesetzes. So verstanden reduziert sich das höchste Gut auf die Glückseligkeit, und nur so verstanden, liefert es eine tragfähige Basis für den moralischen Gottesbeweis.

4. Verschiedene Bedeutungen von Glückseligkeit

Folgende Bedeutungen des Terminus Glückseligkeit sind an den Stellen zu unterscheiden, die für das Postulat Gottes in Frage kommen: (1) Die Glückseligkeit wird *empirisch* verstanden; als solche ist sie notwendigerweise innerweltlich. Die Glückseligkeit wird *rational* verstanden; in diesem Falle kann sie (2) innerweltlich oder aber (4) zukünftig-transzendent sein. Hinzu kommt (3) ein etwas anders gelagerter Begriff der Glückseligkeit im Zusammenhang unmittelbar mit dem Begriff der moralischen Welt und mittelbar mit der Frage nach der teleologischen Verfassung der Welt.

(1) Kant kennt eine *empirisch* verstandene Glückseligkeit. In der ersten Fassung des Gottesbeweises heißt es: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen", und zwar so, daß wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, „welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen" und „welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können" (KrV A 806). Die so verstandene Glückseligkeit

als „Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind" (KrV A 800), kann offenkundig nicht letzter Zweck der Moralität sein, schon deswegen, weil sie als kontingente, innerweltliche Realität der Vergänglichkeit unterworfen ist. Ja, wie Kant an derselben Stelle bemerkt, sie kann auch nicht einen moralischen (unbedingten) Imperativ begründen, sondern nur hypothetische Imperative, die hier „pragmatische" Gesetze genannt werden. Die Glückseligkeit ist empirisch zu nennen nicht eigentlich, weil sie in einer materiellen Realität besteht, sondern weil die Bewertung des gemeinten möglichen Gegenstandes des Willens (sei es eine materielle, sei es eine geistige Wirklichkeit) nicht unter dem rationalen Gesichtspunkt der Zuträglichkeit für den Menschen in all den Komponenten seines Wesens und in seiner konkreten Lebenssituation vorgenommen wird. Kant bezieht diese Glückseligkeit auf die „Neigungen"; wobei die Neigungen nicht in den weiteren Horizont einer rationalen Beurteilung – den Horizont, den Kant mit seiner Menschheits-Formel des kategorischen Imperativs meint – gestellt werden. Auch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", im Zusammenhang mit der Lehre von den verschiedenen Arten vom Imperativ, wird die Glückseligkeit eindeutig als empirisch-innerweltlich verstanden derart, daß „alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind". Infolgedessen sind die Regeln, sie zu erreichen, keine kategorischen Imperative, sondern „Anratungen" oder „Ratschläge der Klugheit" (A 45–48 = IV 417–419).

(2) Die Glückseligkeit kann aber auch *rational* aufgefaßt werden, nämlich als das, was zum Menschen in all seinen Komponenten betrachtet paßt. Sie kann sowohl in geistigen als auch in materiellen Gütern bestehen. So verstanden kann die Glückseligkeit Gegenstand einer sittlich richtigen Entscheidung und Handlung sein, also *Gegenstand* des moralischen Gesetzes. Aber solche Güter, die Gegenstände des moralischen Imperativs sein können und durch unsere freien Handlungen hervorgebracht bzw. erreicht werden, machen nicht jenes Ziel aus, worauf die Hoffnungsfrage als Ansatz zum moralischen Gottesbeweis abzielt. Denn die Hoffnungsfrage geht gerade aus der Einsicht hervor, daß die Güter, die sich der Mensch zum innerweltlichen Ziel vorsetzt und die er durch seine sittlich richtigen Handlungen bewirken bzw. erreichen kann (was in der Tat oft nur zum Teil sich verwirklichen läßt), kein adäquater Endzweck einer *unbedingten* Verpflichtung sein können, sowohl auf Grund dessen, was sie in sich selbst sind, als auch, weil sie unter dem Gesetz der Vergänglichkeit stehen, wie die menschliche Existenz selbst als Existenz in der Natur.

(3) In der ersten Fassung seines moralischen Gottesbeweises spricht Kant von der Glückseligkeit auch in einem anderen Sinn, der geklärt werden muß, um herauszustellen, ob die so verstandene Glückseligkeit dasjenige höchste Gut sein kann, das für Kant den springenden Punkt für

sein Postulat liefert[10]. Das moralische Gesetz gebietet Handlungen, die in der „Geschichte der Menschheit anzutreffen sein könnten. Denn, da sie [die reine praktische Vernunft] gebietet, daß solche geschehen *sollen*, so müssen sie auch geschehen *können*". Daraus schließt Kant auf die Möglichkeit einer besonderen „systematischen Einheit, nämlich der moralischen", die darin besteht, daß die vernünftigen Wesen sich gemäß den moralischen Gesetzen verhalten und so eine „moralische Welt" hervorbringen. Es handelt sich, sagt Kant, um eine intelligible Welt, insofern diese Vorstellung von den Hindernissen der Moralität absieht, die im Menschen selbst vorhanden sind. Aber eine solche Idee kann und soll auf die Sinnenwelt Einfluß haben, in der diese Idee „soviel als möglich" realisiert werden soll.

Wie steht es nun in einer solchen Welt mit der der Sittlichkeit korrespondierenden Glückseligkeit? Im Abs. 12 des zweiten Teils seines moralischen Gottesbeweises (wo vom Sollen auf das darauf beruhende Hoffen übergegangen wird) vertritt Kant die These, daß in einer Welt, in der alle vernünftigen Wesen gemäß dem Sittengesetz handelten, diese selber „Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sein würden". Zu dieser Auffassung von der Glückseligkeit ist ein Doppeltes zu bemerken:

Erstens, es stellt sich die Frage, wie es bei einem derartigen „System der sich selbst lohnenden Moralität" mit der Natur steht, von der ja unsere innerweltliche Glückseligkeit zum großen Teil abhängt, die sich aber offensichtlich nicht nach unserer Moralität richtet (vgl. KpV A 204 f = V 113; KU B 428 = V 452). Die Verwirklichung der Glückseligkeit wäre also allein mit der Hypothese einer Welt, in der alle Menschen die moralischen Gesetze einhalten, doch noch nicht gewährleistet. In der Tat hat Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" eingeräumt, daß „das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann ... daß das Reich der Natur ... seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde" (A 84 = IV 438 f).

Zweitens, es stellt sich die noch wichtigere Frage, ob eine solche innerweltliche Glückseligkeit, von der der Mensch allein der Urheber ist, das letzte Ziel der unbedingten Verpflichtung sein kann, unter der der Mensch steht. Denn das hier anvisierte „corpus mysticum" (A 808) als Leistung der Menschen steht unter dem Zeichen der Endlichkeit und der Vergänglichkeit[11].

---

[10] Es sind die Absätze 8–9 und 12 im zweiten Abschnitt des Kanon-Hauptstücks der transzendentalen Methodenlehre (KrV A 807 f und 809 f).

[11] Kant ist von der Hypothese einer intelligiblen Welt ausgegangen, in der die vernünftigen Wesen sich gemäß dem moralischen Gesetz verhalten. Diese Hypothese wird dann als *de facto* nicht erfüllt fallengelassen mit der Konsequenz, die den Kern des Gottespostulats (und des Postulats der Unsterblichkeit der Seele) ausmacht, daß die „notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen ... nur gehofft werden darf, wenn eine höchste Vernunft, die nach

Im folgenden (Abs. 20 ff) schließt Kant von der genannten Einheit von Tugend und Glückseligkeit („sittliche Einheit") auf die „zweckmäßige Einheit aller Dinge ... nach allgemeinen Naturgesetzen" (A 815), oder „allgemeine ... Ordnung der Dinge" (A 814) – was die spekulative Vernunft nicht erkennen konnte. D. h. das, was die praktisch-moralische Vernunft postuliert, führt zur Klärung eines Problems, das die spekulative Vernunft nicht bewältigen konnte. Auf diese Weise erhält die Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Besonderen, die die Analytik mit ihrer transzendentalen Deduktion offen gelassen hatte[12], und die Kant im ersten Teil des Anhangs zur Dialektik mittels des „regulativen Gebrauchs" der Vernunft versucht hatte zu lösen, eine andere, von der auf der praktischen Vernunft gegründeten „Moraltheologie" (KrV A 814) übernommene Lösung. Die Naturforschung kann die Natur als eine systematische Einheit voraussetzen und entsprechend nach ihr suchen „und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie" (KrV A 816)[13].

(4) Die Glückseligkeit wird schließlich von Kant an zahlreichen Stellen implizit oder auch explizit als *transzendent* aufgefaßt, d. h. als die Glückseligkeit des Menschen in der Fortdauer seiner Person nach dem Abschluß des irdischen Lebens. Ich halte es für sicher, daß Kant eigentlich dies meint, wenn er im Anschluß an die Frage nach dem Sollen die Hoffnungsfrage stellt, auch wenn er dann im Laufe seiner Ausführungen wegen des zweideutigen Begriffs vom „höchsten *in einer Welt* möglichen Gut"[14] immer

---

moralischen Gesetzen gebietet [!], zugleich *als Ursache der Natur* zum Grunde gelegt wird". Es handelt sich also in der ganzen Argumentation um die „Glückseligkeit *in der Welt*", wie es im Abs. 13 heißt. Die intelligible, moralische Welt soll einerseits die Welt der „Natur" sein, andererseits wird sie doch von der Sinnenwelt als einer „Welt von Erscheinungen" abgehoben; mehr noch, kurz danach wird sie in Zusammenhang mit dem Postulat der Unsterblichkeit gesetzt (A 810 f). Man darf die Ansicht äußern, daß Kant nicht zu Ende gedacht hat, welche Welt es genau ist, in der die Glückseligkeit als Endzweck der Moralität verwirklicht werden kann und soll. Diese Spannungen und Undurchsichtigkeiten in der Auffassung von der Glückseligkeit hängen offenkundig mit dem Begriff des „höchsten Guts *in der Welt*" zusammen, das von Anfang an als Endzweck der Moralität eingeführt wurde.

[12] Vgl. KrV A 126–128; B 165. Dazu: *G. Lehmann*, „Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmäßigkeit des Besonderen", in: *Ders.*, Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1980, 5–26.

[13] Denn eine der Unzulänglichkeiten der Physikotheologie lag darin, so Kant in seiner Kritik an diesem damals sehr verbreiteten Gottesbeweis, daß die Einheit des Weltalls als Ansatz zum Beweis eines einzigen Urhebers nur eine Extrapolation aus dem Teil der Welt ist, den die Naturwissenschaft hat erforschen können. Vgl. den „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" A 200 f = II 161; KrV A 625 f. Die hier referierten Ausführungen Kants über die systematische Einheit der „besonderen" Naturgesetze stellen eher eine Abschweifung vom eigentlichen Thema des moralischen Gottesbeweises dar.

[14] KpV A 242 = V 134; „die Notwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten *in der Welt* anzunehmen"; A 251 = V 139; *„das höchste in der Welt mögliche Gut"*; Religion B XI Fußn. = VI 7 u. ö. Zu Beginn der Dialektik, A 207 = V 115, wo Kant zum ersten Mal die Lösung des Problems des Mißverhältnisses von Sittlichkeit und Glückseligkeit andeutet, nämlich „mittelst eines intelligiblen *Urhebers der Natur*", spricht er von dem damit ermöglichten „notwendigen Zusammenhang [der Sittlichkeit] als Ursache mit der Glückseligkeit als *Wirkung in der Sinnenwelt*". Diese recht zweideutige

wieder in eine mehr oder weniger deutlich innerweltliche Glückseligkeit umschwenkt.

An mehreren Stellen, die einen Höhepunkt in der jeweiligen Argumentation darstellen, bricht Kant mit all seiner Zweideutigkeit bezüglich eines höchsten Guts in der Welt und „einer sich selbst lohnenden Moralität" (KrV A 809) und formuliert unmißverständlich den Sinn der Hoffnungsfrage, die sich an die Erfahrung des Sollens anschließt. Dies ist der Fall dort, wo er den Menschen vor das unabwendbare Schicksal des Todes gestellt sieht. Wenn die zweideutige und oft zu kurz gekommene zeitliche Glückseligkeit, die unser Wohlverhalten in diesem Leben begleitet haben mag, aufhört, stellt sich die Hoffnungsfrage in ihrer eigentlichen Tragweite: Ist die alles nivellierende Macht des Todes das letzte Ziel einer durch das moralische Gesetz von innen her in Anspruch genommenen Freiheit? Ist dieser *unbedingte* Anspruch die Begleiterscheinung einer rein diesseitigen, immanenten Geschichte, die vergänglich ist genauso wie das irdische Leben? Ja, ist im Horizont der Immanenz und der Vergänglichkeit eine *absolute* Verpflichtung überhaupt möglich? Das ist die eigentliche Frage, die die moralische Verfassung des Menschen aufwirft und an der sich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines moralischen Gottesbeweises entscheidet. Kant spricht immer wieder von einer Glückseligkeit, die der Sittlichkeit *proportioniert* sein muß. Wo wäre innerhalb der Grenzen eines mit dem Tod völlig zu Ende gehenden Lebens eine solche proportionierte Glückseligkeit? Die Hoffnungsfrage erweist sich in der Tat als die Frage nach der „*inneren* Zweckbestimmung" des Menschen, der vom „moralischen Gesetz" in Anspruch genommen wird (KU B 427 = V452). Dies kann nur eine Glückseligkeit sein, die dem absoluten Wert des guten Willens angemessen ist, insofern sie in einem endgültigen, unaufhebbaren Gut besteht. Hier ist der Punkt, an dem die zeitliche Dimension (nach unserer Vorstellung des „ewigen" Lebens!) der Glückseligkeit in die ontologische Dimension derselben Glückseligkeit umschlägt.

Kann die Glückseligkeit als endgültiger, angemessener „Ausgang" (KrV A 812; Religion A XI Fußn. = VI 7) eines moralisch geführten Lebens nur eine solche sein, die die Grenzen von Raum und Zeit (die Gren-

---

Formulierung des Endzwecks der Moralität hat für Kant den Vorteil, daß er das höchste Gut immer wieder zunächst als Objekt (finis operis) der moralischen Handlungen hinstellen kann; ein Objekt, das der in die Pflicht genommene Mensch bewirken soll, wobei es dann die Sittlichkeit als Bestandteil des höchsten Guts Kant weiter ermöglicht, dasselbe Objekt als Bestimmungsgrund des sittlich guten Willens zu beurteilen, ohne gegen seinen Formalismus und seinen Autonomie-Gedanken zu verstoßen (vgl. weiter oben 3b). In dieser Hinsicht paßt der Begriff vom höchsten Gut *in der Welt* genau in Kants Theorie des Ethischen, die letztlich eine rein anthropologisch-immanente ist. Es ist die eigentliche Tragweite der Hoffnungsfrage als Frage nach dem letzten Sinn des moralischen Gesetzes, die Kant zwingt, an entscheidenden Stellen seine eigenen Zweideutigkeiten und Unzulänglichkeiten in der Grundlegung der Ethik zu überwinden und die transzendente, von Gott abhängige Dimension der moralischen Verfassung des Menschen freizulegen.

zen des Menschen als Sinnenwesen) übersteigt, so versteht man, daß das Postulat der Unsterblichkeit und das der Existenz Gottes eine Einheit bilden. Die Unsterblichkeit (d. h. die Geistigkeit der menschlichen Person) macht die *subjektive* Bedingung der Absolutheit des moralischen Imperativs und des ihm entsprechenden Ziels aus; die Existenz Gottes macht die *objektive* Bedingung der Verwirklichung des genannten Ziels der moralischen Verpflichtung aus[15].

Damit erhellt auch das Irreführende in der Konzeption von Gott als moralischer „Ursache *der Natur*" (KrV A 810), als „oberster Ursache *der Natur*" (KpV A 225 = V 125), als „moralischer *Welt*ursache" (KU B 424 = VI 450), als demjenigen, der letztlich die „Glückseligkeit als *Wirkung in der Sinnenwelt*" (KpV A 207 = V 115) möglich machen soll. Nicht um die Glückseligkeit in der Welt, nicht um Gott als „Ursache der Natur" (was freilich nicht bestritten wird!), sondern um Gott als Ursache der transzendenten Glückseligkeit geht es einzig und allein in der Version des moralischen Gottesbeweises vom Ziel des Sittengesetzes her. Ist die Existenz Gottes und mit ihr die Realisierbarkeit der Glückseligkeit im Jenseits bewiesen, so kann diese Wahrheit *auch* herangezogen werden, um die Theodizee-Frage zu lösen, d. h. die Frage nach Sinn und „Rechtfertigung" des oft erfahrenen Mißverhältnisses von Wohlverhalten und Wohlergehen *in der Welt* zu beantworten – soweit dies der „bloßen" Vernunft möglich ist!

Mit obigen Ausführungen über die Glückseligkeit, die die Grundlage für Kants Postulat liefert, habe ich eine Position bezogen, die im Gegensatz zu derjenigen steht, die Hansjürgen Verweyen in zwei Publikationen vertreten hat[16]. Verweyen hält es für ein Mißverständnis, wenn man Kants Gottespostulat so versteht, „als ginge es um den Einklang von Tugend und *persönlicher* Glückseligkeit". Vielmehr handle es sich um eine „letzte Harmonie von sittlichem Auftrag und *Welt*ordnung", also um „die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem *Natur*verlauf". Kant postuliere Gott als die Instanz, „in deren Macht es liegt, die beiden Ordnungen des Sittengesetzes und des Naturgesetzes zu versöhnen". Daß Kant oft sich so ausdrückt (und auch denkt), bezweifle ich nicht. Daß darin das eigentliche und durchaus stichhaltige Gottespostulat Kants liegt, möchte ich bestreiten. Die Welt ist das Betätigungsfeld unserer Freiheit. Der Anspruch des Sittengesetzes richtet sich meistens (aber nicht nur!, es sei denn man re-

[15] Die erste Fassung des Postulats nach der KrV schließt direkt auf beides als „zwei von der Verbindlichkeit [des Sittengesetzes] ... nicht zu trennende Voraussetzungen" (A 811); in der dritten Fassung heißt es, daß die Verneinung der Existenz Gottes sowie die des künftigen Lebens „in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinauslaufen" (B 427 = V 452).

[16] *H. Verweyen*, „Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens", in: ThPh 62 (1987) 580–587. Dieselbe Interpretation hat der *Vf.* in seinem Buch: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, übernommen, 138–148.

duziert Moralität auf einen rein innerweltlichen Humanismus, der keine „officia erga Deum" kennt) auf Güter dieser Welt und des menschlichen Lebens in der Welt im Hinblick darauf, eine menschenwürdige Welt zu schaffen. Dafür spielt die Natur eine wichtige Rolle, je nachdem, ob sie sich nämlich günstig oder verheerend für das menschliche Leben hier auf Erden auswirkt. Aber dies ist nicht die Basis für das Postulat Gottes. Es stellt eher einen Aspekt des Theodizeeproblems dar, d. h. des Problems, wie das Übel *in der Welt* mit einem allmächtigen und allgütigen Gott zusammenbestehen kann.

Der moralische Gottesbeweis in der Version Kants nimmt als *medius terminus* den *endgültigen* „Ausgang" der Pflichterfüllung zu Lebzeiten. Gerade der Text aus der dritten Kritik, § 87, den Verweyen anschließend anführt – das Spinoza-Beispiel – widerlegt dessen Interpretation des Postulats. Kant diskutiert dort das Los des einzelnen (also doch die persönliche Glückseligkeit!): Ob das alles nivellierende Grab des Menschen „innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz" sein kann (B 427 = V 452). Was nach dem Zitat aus Verweyen folgt (S. 584), gleitet auf der schiefen Ebene, auf die Verweyen sich begeben hat, weiter ab und endet in einer Position, die dem Postulat Kants diametral entgegensteht. Es wird behauptet, Kant schiebe „die Frage nach der eigenen Fortdauer in einem Jenseits und einem für diesen Zweck etwa zu projizierenden Gott von vornherein beiseite". Das Gegenteil steht im Text Kants, wie wir im ersten Aufsatz bei der Erörterung des Gottesbeweises in der KU gesehen haben. Der Vf. spricht weiter von einem Glauben (dem Postulat) „an die schließliche Disponibilität der Natur für das an die Freiheit ergehende Sittengesetz", d. h. für den oben besprochenen Weltauftrag des Menschen. Dagegen stellt Kant in aller Nüchternheit fest, daß der Rechtschaffene „von der Natur ... niemals ... eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln ... eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten kann, welchen zu bewirken er sich doch verbunden ... fühlt" (B 427 = V 452). Und er sagt nicht, daß es irgendwann anders sein wird! Die letzte Tat der Natur ist vielmehr „der Schlund des zwecklosen Chaos der Materie", der alle, Gute und Böse, verschlingt. Daß Kants Gottespostulat die „Harmonie von Freiheits- und Naturgesetz" gerettet habe, ist sachlich falsch angesichts der Tatsache, daß der Mensch als Naturwesen dem gleichen Schicksal des Todes wie „die übrigen Tiere der Erde unterworfen ist" (B 428 = V 452), und trifft exegetisch nicht den Kern des moralischen Gottesbeweises, den Kant entwickelt hat. Fazit: Ohne eine genaue Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von Glückseligkeit und eine Untersuchung ihres jeweiligen Stellenwerts für einen Beweis der Existenz Gottes kommt man mit dem Kantischen Postulat Gottes nicht zurecht.

III. Eine eudämonistische Interpretation des moralischen Gottesbeweises?

In meinem ersten Aufsatz habe ich den moralischen Gottesbeweis untersucht, den Kant in der KrV zum ersten Mal anhand der Frage: „Was darf ich hoffen?" entwickelt und dann in verschiedenen Fassungen mehrmals vorgetragen hat. Es ist der Beweis, der vom Ziel oder Endzweck des moralischen Gesetzes her auf die Existenz Gottes (sowie auf die Unsterblichkeit der Seele) schließt als Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die absolute Verpflichtung des Gesetzes unserer Freiheit ihr Ziel erreicht. Bei dieser Untersuchung hat es sich immer wieder herausgestellt, daß der Beweis bzw. das Postulat schlüssig ist unter der Bedingung, daß ein wesentlicher Zusammenhang besteht zwischen dem Gesetz des Gewissens und seinem Endzweck – dem höchsten Gut, wie Kant ihn nennt; genauer, der Glückseligkeit in ihrer zukünftigen, jenseitigen Dimension.

Aus diesem Grund stellten wir fest, daß Kant das Postulat Gottes nur dort gelingt, wo er – zumindest implizit – seinen Formalismus fallen läßt, und daß er umgekehrt jedesmal, wo er konsequent an seiner ethischen Theorie festhält, zwar zu einer Moral gelangt, die keinen Gott braucht, diese Moral aber das Nichts als ihren letzten „Ausgang" hat. Dies bedeutet zugleich, wie ebenfalls bemerkt wurde, daß die absolute Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von Dem abhängt, der das Gesetz zu seinem Ziel führen kann: Gott. Wiederum ergibt sich, daß das Gelingen des moralischen Gottesbeweises die Preisgabe des anderen Grundelements der Ethik Kants nach sich zieht: die absolut verstandene Autonomie des Menschen.

Dieser Interpretation des moralischen Gottesbeweises, zu der auch Kant mit seiner unlogischen Kehrtwendung im allerletzten Moment sich bekennt (im Spinoza-Beispiel und an anderen sachlich parallelen Stellen), wird immer wieder entgegengehalten, daß sie *eine theonome Lohn- oder Vergeltungsmoral* vertritt: eine utilitaristische Moral, in der Gott zugunsten des menschlichen Egoismus postuliert wird und Tugend (die Einhaltung des moralischen Gesetzes) zu einem bloßen Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit degradiert wird[17].

[17] Vgl. *H. Albert*, Das Elend der Theologie: kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979, 194f. Der Autor schreibt zur spezifisch christlichen Ethik, wie sie vor allem aus der Bergpredigt hervorgeht: „Gott appelliert in sehr drastischer Weise an den Eigennutz der Menschen, um seine Forderungen an sie durchzusetzen, sie zum Gehorsam zu veranlassen." Zur Bestätigung zitiert er Walter Kaufmann, demzufolge „die Ethik Jesu, wie sie uns in den Evangelien vorliegt, auf dem unablässigen Appell an die Hoffnung auf Lohn beruht". Direkt zum Eudämonismus bei Kant verweise ich auf das Buch von *H. Schmitz*, Was wollte Kant?, Bonn 1989, dessen zweites Kapitel: „Der zynische Eudämonismus und die Achtung vor dem Gesetz" auf das Postulat Gottes in seiner Beziehung zur Ethik Kants eingeht. Der Vf. zieht insbesondere die Fassung des moralischen Gottesbeweises von 1781 in Betracht und geht mit einer harschen Polemik gegen den dort vertretenen „egoistischen Eudämonismus" (95) ins Gericht. Gott werde von Kant als „Polizist" angestellt, nämlich „auf das Amt fixiert, dem einzelnen eine dessen Tugend genau angemessene

Gegen diese angebliche Lohnmoral, die den *medius terminus* für das Postulat Gottes liefert, wird auf die gute Tat hingewiesen (etwa sich für das Wohl eines Menschen unter persönlicher Aufopferung einsetzen), die *ihren Wert in sich selbst trägt,* abgesehen davon, ob derjenige, der so handelt, schließlich auf seine Kosten kommt oder nicht – also ein „ab-soluter", d. h. von jeglicher ihm äußeren Bedingung los-gelöster Wert. Nun sei der Anspruch unseres Gewissens, so wird weiter argumentiert, genau die Aufforderung zu einem solchen Tun und Lassen, das in sich selbst seinen Wert und deshalb seinen Sinn hat. Deswegen brauche dieses echt moralische Verhalten weder die Autorität eines äußeren, womöglich transzendenten Gesetzgebers für seinen verpflichtenden Charakter (gegen die erste Version des moralischen Gottesbeweises) noch einen von ihm unterschiedenen Zweck, etwa die Glückseligkeit des Handelnden, für seine Sinnhaftigkeit (gegen die zweite Version des Beweises). Die gute Tat ist wertvoll und sinnvoll und nimmt uns in die Pflicht, weil sie in sich selbst gut ist: bonum est faciendum. In diesem Sinne beurteile Kant die Sittlichkeit des Spinoza als eine „uneigennützige" Einhaltung der heiligen Gesetze in der Absicht, „nur das Gute [zu] stiften" (KU B 427 = V 452; vgl. auch KpV A 266 = V 147).

Bezüglich dieser vermeintlich höheren Moral, die ja *die* Moral ist, während die andere, die das moralische Gesetz schließlich von der Existenz Gottes abhängig sein läßt, insofern er die menschliche, allzu menschliche Hoffnung auf Lohn erfüllt, in der Tat ein Heilsegoismus ist, scheint es mir zweckmäßig, drei Fragen zu distinguieren.

1. Die transzendentale Verwiesenheit der moralischen Intentionalität auf Gott

Erstens, die Frage nach der Möglichkeit, moralisch zu leben ohne Glauben an Gott. Darüber habe ich zu Beginn des vorigen Aufsatzes (I, 3) dieser Studie gesprochen. Hier sei folgendes hinzugefügt. Gerade die *Ureinsicht* in den Wert des Gehorsams gegenüber der Stimme des Gewissens, also in den Wert der gebotenen guten Tat, abgesehen von der weiteren Frage nach Begründung und Endziel des moralischen Gesetzes überhaupt, und deshalb abgesehen von der etwaigen eigenen agnostischen oder atheistischen Überzeugung, sowie die *Bejahung* des moralischen Imperativs, sind in der Tat die Einsicht in und die Mitbejahung der

---

Portion von Glückseligkeit zu besorgen" (365, 84, 91). Mit Entrüstung wird auf das „merkantile Gepräge" hingewiesen, das bei Kant „das Dreiecksverhältnis zwischen dem Tugendhaften, Gott und dem Sittengesetz" kennzeichnet (87). Infolge dieser Position vermag Schmitz nicht, den Sinn und den eigentlichen Motor der wiederholten Bemühungen Kants nach der KrV um einen moralischen Gottesbeweis, der die zwei Stützpfeiler seiner Theorie des Ethischen (Formalismus und Autonomie) nicht zu Fall bringen würde, zu Gesicht zu bekommen.

Verwiesenheit unserer moralischen Intentionalität auf das Geheimnis des transzendenten Gottes.

Karl Rahner hat mehrmals die These von der Möglichkeit einer Koexistenz von transzendentalem Theismus und kategorialem Atheismus ausgesprochen, insofern ein Mensch auf der Ebene der kategorialen Reflexion aus welchen Gründen auch immer ohne Schuld den objektivierten Gottesbegriff ablehnen, zugleich aber im sittlichen Akt der absoluten Respektierung des Gewissens und seiner Forderung Gott, auf den seine moralische Intentionalität immer schon verweist, bejahen und frei annehmen kann. In der gelebten Bejahung der sittlichen Verpflichtung absoluter Art springt der Mensch von sich in das transzendente Geheimnis Gottes, der ihn durch die Stimme des Gewissens persönlich anspricht[18]. M. a. W. in der Bejahung absoluter Verpflichtung geschieht eine Transzendenz auf den Absoluten, den wir Gott nennen. Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Theologumenon authentisch bestätigt, wenn es in der dogmatischen Konstitution über die Kirche lehrt: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen."[19]

2. *Die Frage nach einer reinen moralischen Motivation*

Zweitens, die pädagogische Frage oder die Frage nach der Gewissensbildung. Ich halte die Faszination des Prinzips – so wie Kant es versteht und ans Herz legt –, daß die einzige Motivation der Handlung die Pflicht sein muß (das Gesetz um des Gesetzes willen, wobei dieses Prinzip den Formalismus nach sich zieht), für eine psychologische Täuschung. Sie rührt daher, daß der eigentliche Beweggrund unseres Handelns – unsere besten Handlungen nicht ausgenommen – oft genug nicht so lobenswert ist wie die objektive Handlung in sich selbst. Zwischen dem, was wir tun, und dem eigentlichen Grund, weswegen wir es tun, klafft eine erbärmliche Diskrepanz. Wir tun das sittlich Richtige und bleiben doch in unserer Selbstsucht befangen[20]. Unsere wirksame Absicht ist oft ein undurchsichtiges Gemisch von guten und weniger guten Absichten, so daß wir uns selber wünschen, aus einer wirklich reinen Motivation zu handeln, näm-

[18] Vgl. *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 78. Ausführlicher im Aufsatz: „Atheismus und implizites Christentum", abgedruckt in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 187–212. Desselben siehe auch das Stichwort: „Atheismus" in: Sakramentum mundi, Bd. I, Freiburg 1967, 372–383.

[19] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", 16. Vgl. auch „Gaudium et spes", 16.

[20] Vgl. *B. Schüller,* Gewissen und Schuld, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?, hrsg. von *Josef Fuchs,* Düsseldorf 1979, 43.

lich aus der sich in unserem Gewissen kundtuenden Pflicht. Damit aber wird der Gegenstand als unmittelbarer *finis operis* sowie auch als Endresultat der Handlung gar nicht ausgeschaltet. Im Gegenteil! Denn das Gebot, dem wir uns rein unterstellen möchten, ist kein anderes als das Gebot des Guten und zum Guten hin. Die Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz ist in Wirklichkeit die Achtung vor dem Guten, von dem allein das Gesetz seine Verbindlichkeit uns gegenüber erhält. Die Plausibilität des wiederholten Plädoyers Kants zugunsten des Formalismus gründet in dieser psychologischen Täuschung oder, anders ausgedrückt, in der Verwechselung und Vermischung der Frage nach der Reinigung aller ungeordneten bzw. bloß subjektiven Motivationen mit der metaphysischen Frage.

Man kann mit gutem Recht sagen, daß Kant in beiden Schriften zur Ethik der 80er Jahre vielmehr eine Gewissensbildung als eine wissenschaftlich saubere und kohärente Ausarbeitung der Prinzipien der Moral betreibt. Jedenfalls lassen sich beide Werke auf weite Strecken so lesen. Das unerbittliche Eintreten Kants für die Pflicht gegen jegliche bloß subjektive Motivation ist in seinem oft paränetischen Duktus wohl verständlich und durchaus am Platz. Es gilt wahrhaftig nicht nur für die Zeit Kants, daß „die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritt im Guten angemessene [Methode] die trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht ist" (KpV A 280 = V 157). Andererseits aber läßt sich nicht übersehen, daß er allzu oft mit dem Bad auch das Kind ausgeschüttet hat.

Um der Würde des Menschen willen darf doch die Frage, wie sich Uneigennützigkeit und Nichtigkeit bzw. Sinnlosigkeit des freien und verantwortlichen Handelns des Menschen unterscheiden, nicht verdrängt werden[21]. Diese Frage fordert eine klare und offene Antwort, ohne daß der vernünftige und moralisch handelnde Mensch danach nur schielen dürfte. Womit aber kann die Frage beantwortet werden, wenn nicht durch die Angabe des realen, endgültigen und unaufhebbaren Ziels unserer unter einem unbedingten Anspruch stehenden Freiheit?[22] Es ist für eine Morallehre schlecht bestellt, wenn sie den guten Willen gegen die nach Begründung und Sinn einer unbedingten Aufforderung fragende

[21] Im Spinoza-Beispiel der KU setzt sich diese Distinktion, die unbedingt geklärt und sichergestellt werden muß, auch sprachlich durch: Das Verhalten, das zunächst als „uneigennützig" eingeschätzt wurde, entlarvt sich nach der bereits bemerkten Kehrtwendung wegen fehlenden „Endzwecks" als „nichtig" (B 427f = V 452).

[22] Daß der Mensch sich bei seinen freien Handlungen nach einem Endzweck umsieht, ist beileibe nicht auf „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen" zurückzuführen, wie wir in der Religionsschrift, im dortigen zweiten Versuch eines moralischen Gottesbeweises, bereits gelesen haben. Der Zweck gehört zur metaphysischen Struktur einer freien Handlung. Vgl. *G. Sala,* Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, (KantStE 122), Berlin – New York 1990, 454f.

Vernunft ausspielt. Es soll deshalb im folgenden die metaphysische Frage nach der Begründung der Pflicht erörtert werden.

3. *Die metaphysische Frage: Die moralische Intentionalität ist die Intentionalität des Seins als gut*

Es gilt nun die Frage nach der Struktur des Gewissens und nach dem, wozu das Gewissen uns verpflichtet, zu erörtern, weil nur auf dieser Basis sich die Frage klären läßt, ob und in welchem Sinne Moralität mit Gott zu tun hat. Unsere moralische Intentionalität, die praktische Vernunft Kantisch gesprochen, ist die Intentionalität des Seins als gut, d. h. als der Anerkennung, der Achtung und der Förderung von seiten dessen wert, der zu ihm eine freie Stellung einnehmen kann – des Menschen; wobei das Sein in dem Maße gut ist, wie es in der konkreten Situation zur Vervollkommnung der menschlichen Person beiträgt. In einer solchen Anerkennung des Seins besteht der moralische Wert, dessen der Mensch aufgrund seiner Vernunft und Freiheit fähig ist, und weswegen er Endzweck der Schöpfung ist (vgl. KU § 84). Gerade deshalb ist die Natur des Menschen in all ihren Komponenten genommen *norma (proxima) moralitatis* – was auch Kant mit seiner zweiten Formel des kategorischen Imperativs, der Menschheitsformel, anerkennt.

Der gute Wille ist deshalb gut, weil und insofern er Wille des Guten bzw. zum Guten ist, d. h. weil er das, was objektiv gut ist, bejaht, wählt und ausführt. Zutreffend schreibt der hl. Thomas von Aquin: „Ad hoc quod sit voluntas bona requiritur ... quod velit bonum, et propter bonum“[23]. Die gute Gesinnung liegt in dem Willen, der das objektiv Gute will, weil es gut ist. Damit ist auch gesagt, daß die Pflicht bejahen und das Gute bejahen auf dasselbe hinausgeht: das eine Mal von der subjektiven Seite her gesehen, das andere Mal von der objektiven Seite. Es ist diese wesentliche Verbindung von Gut und Gesetz, die in Kants Theorie der Ethik verloren gegangen ist. Wenn Kant konsequent an seiner rein formalistischen Auffassung vom moralischen Gesetz festhält, kommt er zu dem Schluß, daß gute wie böse Handlungen auf dasselbe, alles nivellierende Nichts hinauslaufen, das eines Tages das Leben des einzelnen sowie die Geschichte der ganzen Menschheit abschließen wird. Dies ist in der Fassung des moralischen Gottesbeweises der dritten Kritik und der Religionsschrift der Fall, wie wir gesehen haben. Worin gründet dann die wesentliche und einen absoluten Charakter aufweisende Differenz von Gut und Böse?

Wenn nun das, was sich im Gewissen mit einer unbedingten Forderung an unsere Freiheit meldet, das Gute ist, und zwar als *bonum homini*, und wenn es das Gute ist, das sozusagen das Recht hat, eine „Nötigung“ auf

[23] Thomas von Aquin, Summa Theol., I. II, q. 19, a. 7, ad 3.

unseren nicht heiligen Willen auszuüben (Grundlegung A 76 = IV 434; A 86 = IV 439, KpV A 150 f = V 84 u. ö.), so sehe ich nicht ein, wieso ich gegen die Reinheit der Gesinnung verstoße, wenn ich mir die Motivation zu eigen mache, die das Gebot selbst begründet, oder warum es besser sein soll, wegen der Pflicht als Nötigung denn wegen der Pflicht als Verpflichtung zum Guten zu handeln, oder schließlich wieso ich um der reinen Gesinnung willen meine eigene Person von der Ausrichtung der moralischen Intentionalität auf das Gute, und dies bedeutet auf die Vervollkommnung des Menschen, ausnehmen soll[24]. Die metaphysische Frage: Worin der Imperativ gründet und worauf er abzielt, und die Frage nach der Gewissensbildung im Sinne der Bekämpfung des in uns tief sitzenden Egoismus, stehen auf zwei verschiedenen Blättern.

Die Frage nach dem Ziel des moralischen Gesetzes, weit entfernt davon, das moralische Gesetz zum bloßen Mittel für etwas anderes zu machen, erweist sich in der Tat als die Frage nach der ontologischen Tragweite des Gesetzes selbst und damit nach der ontologischen Dimension des Menschen als moralischen Wesens. Die These, derzufolge endgültiges Ziel der Moralität das höchste Gut (die Glückseligkeit) ist, will sagen, daß der moralische Wert die Vergänglichkeit überdauert, aufgehoben, d. h. vollendet und aufbewahrt in jenem Zustand der menschlichen Person, den wir mit dem christlichen Begriff des „Heils" bezeichnen, und von dem der philosophische Begriff von „Glückseligkeit" den Versuch darstellt, auf dem Weg der Analogie die Grenzen von Raum und Zeit zu überschreiten. Kurzum: *die Glückseligkeit ist die Vollgestalt der Moralität selbst,* das Sein des moralisch bewährten Menschen. Voraussetzungen dafür sind genau die zwei „Postulate", auf die der moralische Beweis schließt: Unsterblichkeit des Menschen und Existenz Gottes.

Die Glückseligkeit ist der Mensch selbst als geglückte Person – zu der er sich frei und verantwortlich gemacht hat. Wenn nun die Glückseligkeit, der moralisch sich bewährt habende Mensch in seinem Endzustand ist, dann hat die sonst bedenkliche und irreführende Auffassung Kants vom höchsten Gut als Einheit von Sittlichkeit *und* Glückseligkeit doch ihren guten Sinn. Bei genauem Hinsehen aber fällt das „und" weg: Das höchste Gut ist die Sittlichkeit selbst, die dorthin gelangt ist, wohin sie von Anfang an unterwegs war. Denn der moralische Anspruch an den Menschen stammt vom Guten und ist auf das Gute gerichtet – wobei das Gute das ist, was dem Menschen zuträglich ist. Auf diese Weise zeigt sich, daß der Maßstab der Sittlichkeit – der Mensch als Zweck an sich selbst – schließlich mit dem Endziel der Sittlichkeit koinzidiert: der Mensch in seiner Vollendung. Der moralische Wert, gerade weil absoluter Wert, geht in das Sein der unsterblichen Person ein. Das Gesetz, das

[24] Kant schärft mehrmals ein, daß „die Menschheit in unserer Person uns selber heilig sein müsse": KpV A 237 = V 131; vgl. auch A 155 = V 87; Religion B 283 = VI 183.

den Menschen in statu viae in die oft genug harte Pflicht genommen hat, offenbart sich in statu termini, wenn der Mensch hier auf Erden sich ihm unterworfen hat, als das vollkommene Gut, zu dem es den Menschen angeleitet hat: als des Menschen ewige Seligkeit.

Aber es muß noch etwas anderes, und zwar Wesentliches, über das höchste Gut als Vollendung des Menschen gesagt werden. Die Verwirklichung dieser Vollendung weist den doppelten Charakter auf, der den Menschen auszeichnet. Der Mensch als irdisches Wesen, als Existenz in Raum und Zeit, ist ein sich selbst überantwortetes Wesen; er ist frei und verantwortlich; zugleich aber erweist sich seine mit dem Merkmal der Kontingenz gekennzeichnete Autonomie als eine ihm geschenkte Autonomie. Entsprechend gilt für den Menschen in seinem überirdischen Endzustand: Die „Glückseligkeit" ist einerseits das Resultat der Sittlichkeit, insofern die Sittlichkeit in der freien Vervollkommnung des Menschen besteht (denn das moralische Leben ist nichts anderes als ein Leben, das das verwirklicht, was für den Menschen gut ist); andererseits ist die Glückseligkeit als metahistorische Daseinsweise der zur Vollendung gelangten Person Gabe desselben Gottes, von dem der Mensch sein Leben und das Gesetz dieses Lebens für die Bewährungszeit erhalten hat.

Ich glaube, es ist nicht möglich, eine letzte Klärung der von Kant gestellten Frage nach dem höchsten Gut zu erreichen, wenn man nicht bis zu der personalen, ontologischen und transzendenten Dimension der Glückseligkeit vorstößt. Dann aber erhellt, daß der Vorwurf einer „Lohnmoral", der immer wieder gegen die Ethikkonzeption erhoben wird, welche einen wesentlichen Zusammenhang zwischen unbedingter Verpflichtung und Selbstverwirklichung des Menschen behauptet, völlig daneben greift. Es geht in der Tat nicht um ein halbherzig bejahtes moralisches Gesetz um etwas anderes willen, sondern um das innere Wesen, also um den ontologischen Sinn und die ontologische Dimension dieses Gesetzes des Menschen. Die Glückseligkeit ist der Mensch selbst, der das geworden ist, was er gemäß dem Gesetz seines Wesens sein soll – eine Errungenschaft seiner Freiheit und ein Geschenk derjenigen absoluten Freiheit, die vollkommene Gerechtigkeit und Liebe in einem ist.

Gegen meine Stellungnahme zum moralischen Gottesbeweis bei Kant hat Hansjürgen Verweyen eingewendet, daß ich zu Unrecht schließe, „daß ein Moralgesetz, das den Menschen auch bei völliger Ungewißheit über den Ausgang seines Handelns unbedingt in Anspruch nimmt, ‚den Menschen absolut *zum Nichts hin* in Anspruch [nimmt]'". Meine „Kritik an Kant dürfte letztlich doch wieder auf eine eudämonistische Ethik hinauslaufen"[25]. Es gilt wiederum zu distinguieren:

Erstens, unter der Hypothese, die Kant in der Religionsschrift formu-

[25] *Verweyen*, Gottes letztes Wort 139f., Fußn. 71. Zitat aus *Sala*, Kant und die Frage nach Gott 454.

liert (Ähnliches tut er in der KU im Kontext des Spinoza-Beispiels), daß „mit dem irdischen Leben *alles aus sei*" (B XII = VI 7), ist der Satz, daß das moralische Gesetz „den Menschen absolut [angenommen, aber nicht zugegeben, eine absolute Verpflichtung sei unter der gemachten Hypothese möglich!] zum Nichts hin in Anspruch nimmt", schlicht und einfach ein analytischer Satz[26].

Zweitens, dieses von mir Behauptete wird von Verweyen mit dem Fall vermischt und konfundiert, daß jemand völlig ungewiß über den Ausgang seines Handelns sei. Auf dieses oft vorkommende Mißverständnis (die alte „fallacia ignorationis elenchi") habe ich zu Beginn des ersten Aufsatzes (I, 3) dieser Studie hingewiesen, indem ich die existentielle Ebene, auf der wir unter dem Anspruch des moralischen Gesetzes stehen, von der Reflexionsebene der metaphysischen Erklärung unterschieden habe. Nun gilt, wie schon gesagt, daß im Prinzip die Ungewißheit über den Ausgang unseres freien Handelns, ja auch die direkte Verneinung eines jenseitigen Ergebnisses des eigenen Verhaltens während des irdischen Lebens, gar nicht den absolut verpflichtenden Charakter tangiert, mit dem das moralische Gesetz sich im Gewissen kund tut.

Drittens, der von mir mehrmals diskutierte Fall, auf den Verweyen sich beruft[27], betrifft die metaphysische Reflexionsebene. Ausgangspunkt dieser Reflexion ist der den Menschen konstituierende kategorische Imperativ als unbedingte Aufforderung zum Tun und Lassen. Von diesem Imperativ verlangen zwei Aspekte eine Klärung bzw. Fundierung – es sind die zwei Aspekte, die den zwei Versionen des moralischen Gottesbeweises zugrunde liegen. Zum einen verlangt die Unbedingtheit des Sollensanspruchs eine Begründung, und die läßt sich nicht im Erfahrungsbereich des Menschen (in der Welt) finden. Zum anderen verlangt die unbedingte Aufforderung zu einer bestimmten Handlungsweise, daß diese intentionale, freie Handlung zu einem „Ausgang" oder Ziel oder Zweck führt, der der Unbedingtheit der Aufforderung entspricht. An diesem Punkt habe ich die These aufgestellt: Der Endzweck einer absoluten Verpflichtung kann nicht das Nichts sein, weil weder das Nichts noch (was auf dasselbe hinausläuft) ein zeitlich begrenztes, der Vergänglichkeit anheimgegebenes Resultat eine absolute Verpflichtung dem freien Menschen auferlegen kann. Dieser letzte Satz ist m. E. der „articulus stantis et cadentis" für die These, daß das moralische Gesetz ein transzendentes, unaufgebbares Ziel haben muß. Bei Verweyen vermisse ich eine angemessene und klare Stellungnahme dazu.

Es geht also gar nicht um die Ungewißheit des Subjekts hinsichtlich

[26] Freilich bestreite ich nicht, daß das Gesetz auch unter dieser Hypothese zum Guten verpflichtet. Aber zu welchem Gut? Zu einem durch und durch *relativen* Gut, das weder in sich selbst noch in der Dynamik einer rein immanenten Moralität der Vergänglichkeit und damit, letzten Endes, der Nichtigkeit entrinnen kann.

[27] *Sala*, Kant und die Frage nach Gott 454. Vgl. auch 393, 395, 405, 413, 420, 443, 445.

dessen, was die Fortdauer des Ich als Person und damit die Möglichkeit des höchsten Guts anbelangt[28], sondern um die objektive Nicht-Existenz Gottes (und der Unsterblichkeit). Ob also im Horizont der Immanenz eine absolute Verpflichtung möglich ist. Daß die These von der Unerläßlichkeit des höchsten Guts, d. h. der ontologischen Vollendung des Menschen entsprechend seiner moralischen Verpflichtung einer eudämonistischen Ethik gleichkommt, vermag ich nicht einzusehen.

Viertens, meinerseits möchte ich die Frage stellen, wie, d. h. aufgrund welcher Wirklichkeit Verweyen die angeblich völlige Uneigennützigkeit eines freien Handelns, dessen Endergebnis das völlige Nichts des moralischen Subjekts ist, von einem sinnlosen Handeln (wo kein Zweck, da ist auch kein Sinn) unterscheidet. Solange man eine zur Begründung des Unterschieds zureichende Wirklichkeit nicht gefunden hat, bleibt die These in Kraft, daß die vermeintlich höhere, weil völlig uneigennützige Moral in der Tat der Verneinung der personalen Würde des Menschen gleichkommt, dessen Freiheit und moralischer Ernst der endgültigen Absurdität des Nichts ausgeliefert wird.

Nach Verweyen „darf es für eine wirklich sittliche Vernunft keinen anderen Lohn geben als den höchsten *Einklang mit sich selbst,* den das unbedingte Sollen der Vernunft abfordert wie zugleich verspricht"[29]. Was der Vf. mit „höchstem Einklang der sittlichen Vernunft mit sich selbst" meint, ist mir nicht ganz klar. Jedenfalls möchte ich die Frage stellen, ob die Kohärenz einer *endlichen* Vernunft mit sich selbst einen *absoluten* Wert darstellt, der schon von sich allein eine absolute Verpflichtung begründet, abgesehen von einem mit dieser Vernunft nicht identischen und von ihr allein nicht realisierbaren „Ausgang". Die Aussage Verweyens würde ich für die unendliche, göttliche Vernunft als zutreffend ansehen, weil sie allein die vollkommene Identität von Sein und Gut, von Forderung und Erfüllung ist. Der Vf. scheint den mit dem Sittengesetz ausgestatteten Menschen so aufzufassen, wie nach Kant die Stoiker „ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seiner Person" dachten (KpV A 229 = V 127).

Die Trennung von sittlichem Anspruch und Gutem untergräbt die Würde des Menschen, indem sie ihn einer endgültigen und unwiderruflichen „Nichtigkeit" (vgl. KU B 428 = V 452) ausliefert. Da andererseits die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit letztlich nur durch Gott hergestellt werden kann, wie Kant richtig gesehen hat, ist die Wahrung der Würde des Menschen als freien und verantwortlichen Wesens nur im Horizont der Transzendenz möglich. Absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes, höchstes Gut als Ziel des Gesetzes und Existenz Gottes

[28] Dazu hat bereits Kant das Richtige gesagt. Vgl. KU B 425 = V 451 zitiert im ersten Aufsatz, I, 3.

[29] *Verweyen,* Gottes letztes Wort 147.

(Theonomie) gehören zusammen. Ein dritter Weg, d.h. absolute Verbindlichkeit ohne Gott und damit ohne höchstes Gut gibt es, von einem metaphysischen Standpunkt aus, nicht.

Immer wieder wird von denjenigen, die eine *absolute* Verpflichtung und damit eine echte Moralität auch im Falle, daß das menschliche Leben unter dem Horizont der Immanenz steht, für durchaus möglich und sinnvoll halten (d.h. also für *metaphysisch* begründet!), entgegengehalten, daß nach dieser Auffassung Endzweck der Verpflichtung gar nicht das Nichts ist. Denn „Wert und Sinn der konkreten Handlung ergeben sich wesentlich daraus, was sie zwischenmenschlich (und wie wir heute sehen, auch im Verhältnis zur Natur) erbringen!"[30] Im Sinne desselben Einwands habe ich zu Beginn dieses Kapitels III auf die gute Tat hingewiesen, die ihren Wert in sich selbst trägt und deshalb ihren verpflichtenden Charakter nicht von einem weiteren, endgültigen im Sinne von überzeitlichen, Ausgang erborgt.

Den so verstandenen Wert der guten Handlung möchte ich nicht bestreiten. Die Frage aber ist, ob er eine *absolute* Verpflichtung zu begründen vermag – eine Verpflichtung, für die der Mensch gegebenenfalls alles aufopfern muß einschließlich seines Lebens. Was gibt es nun Wertvolleres als das (irdische) Leben, dessen Aufhören (unter der aufgestellten Hypothese) die Vernichtung der Person bedeutet, so daß es auch diese Vernichtung begründen und verlangen kann? Wo liegt die Proportion zwischen endlichem, relativem und vergänglichem Wert und *absoluter* Verpflichtung? Ich sehe nicht ein, wie der erstere die zweite dem Gewissen auferlegen kann – vorausgesetzt natürlich, daß es der Wert ist, der eine Verpflichtung überhaupt begründen kann (was oder wer sonst?). Es hat wohl einen Sinn, daß wir Menschen unser Leben nicht noch sauerer machen, als es schon sowieso ist; aber einen absoluten Sinn und einen absoluten Wert? Woher kommt diese Absolutheit, die kein Wenn und Aber zuläßt? Nun aber sind wir nicht auf der Ebene der Moralität, solange wir uns nicht auf der Ebene der Absolutheit, der Kategorizität, wie Kant sagen würde, befinden.

Es klafft eine Kluft zwischen endlichem Gegenstand der Handlung und absoluter Verpflichtung. Diese Kluft kann m.E. nur dadurch überbrückt werden, daß der endliche Gegenstand und damit der endliche Wert auf den Menschen bezogen wird, *insofern* der Mensch als Wesen der Transzendenz, das auf eine personale Gemeinschaft mit dem transzendenten Gott hingeordnet ist, einen absoluten Wert hat. Nur so vermag der Mensch eine absolute Verpflichtung zu begründen und er selber einer absoluten Verpflichtung fähig zu sein.

Mit Recht haben mehrere Autoren in letzter Zeit darauf hingewiesen,

[30] So *H. Olles* in seiner Besprechung meines Buches: Kant und die Frage nach Gott, in: PLA 45 (1992) 17.

daß „das Phänomen der ‚Unbedingtheit' der sittlichen Forderung ... metaphysisch unerklärt und seines letzten Seinsfundaments beraubt bliebe, wenn es nicht im absoluten, göttlichen, personalen Sein wurzelt, das in und durch die sittliche Verpflichtung mich persönlich anspricht". M. a. W. „Das sittliche ‚Du sollst' ist nicht restlos von den es begründenden sittlich bedeutsamen Werten her zu begreifen".[31] Das bloße sich auf die gute Tat Berufen, die ihren Wert in sich trägt, vermag nicht die metaphysische Kluft zu füllen. Daß dennoch im Vollzug der gelebten Moralität derselbe meistens in sich endliche Wert als unbedingt verpflichtend erfahren wird – das habe ich versucht weiter oben (Nr. 1) zu klären, indem ich von der transzendentalen Verwiesenheit der moralischen Intentionalität als Verwiesenheit auf Gott gesprochen habe. Ich glaube, daß der hier erörterte Einwand seine Plausibilität daraus erhält, daß derjenige, der ihn erhebt, genauso wie der moralisch handelnde Atheist oder Agnostiker, im endlichen Objekt und deshalb in seiner Tat mehr doch (unthematisch) sieht und bejaht (mit Recht!), als seine Weltanschauung folgerichtig ihm ermöglichen kann.

Für ebenfalls nicht stichhaltig halte ich die folgende Version desselben Einwands: „Der Endzweck der absoluten Verpflichtung ist auch für denjenigen, der eine überzeitliche ‚Glückseligkeit' als Endzweck der Moralität, bestreitet, nicht das Nichts, sondern: daß das Gute geschehe! Das müßte nicht dauern. Leiden ist vergänglich, gelitten haben nicht. Daß Gutes getan wurde, vergeht nicht so, wie der Tuende und seine Tat". Was mir hier entgegengehalten wird, ist nichts anderes als das, was der bekannte Spruch meint: „Factum infectum fieri nequit". Jedes auch so kontingent Seiende hat eine Dimension von Absolutheit. Deshalb schreibt der hl. Thomas von Aquin: „Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat"[32]. Dies läßt sich metaphysisch dadurch erklären, daß jedes kontingent Seiende im absoluten Sein gründet. Aber dieses metaphysische Prinzip gilt für alles Seiende; es vermag nicht von sich allein die spezifische Absolutheit der sittlich relevanten Seienden zu erklären – am allerwenigsten auf der Basis des hier zur Debatte stehenden Einwands. Als endlich Seiendes vergeht doch das getane Gut samt dem Tuenden und dem, zugunsten dessen das Gute getan wurde! Was nun eine absolute Verpflichtung von der Perspektive der schlußendlich resultierenden Vernichtung der menschlichen Person und der Geschichte her bedeuten soll, ist mir unverständlich.

---

[31] *A. Laun,* Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse, Innsbruck 1984, 56 f, mit Bezug auf *J. Seiferts* Werk, Was ist und was motivieret eine sittliche Handlung, Salzburg-München 1976.

[32] Summa Theologiae, I, q. 86, a. 3.

IV. Jenseits der bloßen Vernunft

Das moralische Gesetz im Menschen läßt ihn auf eine weitere Dimension der Wirklichkeit Ausschau halten: auf die „höchsten Zwecke unseres Daseins" (KrV B 395 Fußn.), wie Kant sie nennt, und diese sind die Existenz Gottes und die Fortdauer der menschlichen Person über die Grenzen der Weltzeit hinaus. Von diesen Grundproblemen der Existenz, die Kant in seiner Postulatenlehre auf dem Hintergrund der Aufklärung untersucht hat, sprechen unzählige Dokumente bis in die fernste Zeit. Die ewig wiederkehrende Frage nach Zweck und Sinn unseres Daseins hat sich immer wieder an der Erfahrung des uns innewohnenden moralischen Gesetzes gestellt. Das Gewissen, in dem „der Mensch ein Gesetz entdeckt, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß"[33], war ihm der naheliegendste und zugleich aufdringlichste Zugang zum Geheimnis jenes transzendenten Du, von dem der Sollensanspruch kommt, und der zugleich vermag, jene Hoffnung zu erfüllen, die mit dem Sollen verbunden ist. Worauf zielt die im moralischen Imperativ gründende Hoffnung? Kants Lehre vom höchsten Gut war ein Versuch, mittels der Vernunft eine Antwort auf diese Frage zu geben.

Abgesehen von den Spannungen, die diese Lehre bei Kant aufweist, läßt sich nicht übersehen, daß die Antwort der Vernunft inhaltlich doch sehr dürftig ist, sowohl was die Fortdauer unseres Lebens anbelangt als auch bezüglich der Glückseligkeit[34]. Ob bei anderen Philosophen eine viel bessere Auskunft zu finden ist, kann mit Fug und Recht bezweifelt

---

[33] Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution „Gaudium et spes", 16.

[34] Im Laufe dieser Untersuchung habe ich auf die Zweideutigkeit der Kantischen Formel hingewiesen von einem „höchsten *in der Welt* möglichen Gut" (vgl. weiter oben II, 4) und der entsprechenden Lehre von Gott als *Ursache der Natur*, damit er dieses höchste Gut verwirklichen kann. Statt dessen habe ich die jenseitige, transzendente Dimension des höchsten Guts geltend gemacht. Und doch spricht die göttliche Offenbarung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in der die Gerechtigkeit Gottes herrschen wird (Offb 21; 2Pt 3, 13); sie spricht von der Auferstehung der Toten. In diesem Sinne, so scheint es, sieht die Hl. Schrift den letzten Zustand der Geretteten als einen Zustand, in dem die Natur mit dem Menschen als moralischem Wesen übereinstimmt. Die Offenbarung läßt also die Frage: „Wozu sind wir auf Erden?" nicht mit einem aufklärerisch verstandenen Postulat der Unsterblichkeit der Seele und des damit allein ermöglichten entsprechenden „Ausgangs" der in der Zeit gelebten Sittlichkeit bewenden. Sie verkündet vielmehr eine Glückseligkeit, die den ganzen Menschen als „Geist in Welt" angeht. Diese Dimension der Glückseligkeit kann hier nicht behandelt werden, zumal da die Überlegungen Kants in all seinen Fassungen des moralischen Gottesbeweises keinen Hinweis dazu geben, daß er mit seinem Begriff des höchsten Guts so etwas im Auge hatte. Mehr noch, in der Religionsschrift, wo er im Zusammenhang mit dem Dogma der Auferstehung Christi mit der Lehre von der Auferstehung des Fleisches konfrontiert wird, lehnt er entschieden einen solchen Gedanken ab. Dieses Dogma „buchstäblich genommen" sei „der Vernunft ... in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig", insofern es „den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen" voraussetzt. Die Ewigkeit ist, Kant zufolge, die des Menschen „dem Geist nach" (Religion B 191 f Fußn. = VI 128 f). Über den Zustand der Seele nach dem Tod vgl. weiteres aus den Schriften Kants bei *A. Winter*, „Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants", in: Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person, hrsg. von *Klaus Kremer*, Leiden 1984, 155–159.

werden. Hier ist der Ort, an dem die Philosophie über sich selbst hinausweist auf die Antwort, die der sich offenbarende Gott selber uns gegeben hat. Und da verkündigt uns der menschgewordene Sohn Gottes: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?" (Jo 14,2) Der Herr ist uns vorausgegangen „zu meinem Vater und zu eurem Vater" (Jo 20,17), wie er selber das Wohin seines eigenen und unseres Lebenswegs bezeichnet hat. Es sind dies Bildreden, genauer analogische Reden. Mehr kann ja unser Verstand jetzt nicht fassen. Das Geheimnis des Jenseits bleibt; aber auf dieses Geheimnis können wir unsere Hoffnung setzen, weil der Glaube uns versichert: Es ist das Geheimnis einer unfaßbaren Liebe, der Liebe Gottes, unseres Vaters. Vom selben Geheimnis spricht Paulus zu den Neuchristen von Korinth: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2,9). Die Glückseligkeit, die die Vernunft nach dem Ebenmaß der Sittlichkeit fordert, erweist sich nach der Schrift als das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Ein Geschenk aus Liebe, dessen Bedingung die Möglichkeit ist, daß wir die Liebe des Vaters mit unserer Liebe erwidern, „solange es Tag ist" (Jo 9,4).

Wir sahen, daß bei Kant der Begriff von der Glückseligkeit als Ertrag der Sittlichkeit sehr unbestimmt bleibt, auch abgesehen vom mehrmals darin festzustellenden empiristischen Einschlag. Jedenfalls gilt Gott als „Ursache aller Glückseligkeit in der Welt, sofern sie mit der Sittlichkeit ... in genauem Verhältnis steht" (KrV A 810), als „wirkende Ursache" des dem moralischen Verhalten „entsprechenden Ausgangs" (KrV A 812), als „Weltherrscher", der „die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein" machen wird (Religion B XIII = VI 8). Die Offenbarung spricht ebenfalls von einem „Lohn im Himmel" (Mt 5,11), von einem Hundertfachen an Gütern für diejenigen, die in ihrem Erdenleben dem Herrn nachgefolgt sind (Mk 10,28–30). Aber die Hl. Schrift weiß auch, worin eigentlich die Glückseligkeit des Menschen, seine Vervollkommnung infolge des sittlich guten Verhaltens auf Erden, bestehen wird. Die Glückseligkeit ist personaler Art: sie ist Gott selber, seine Gemeinschaft in Liebe mit dem Menschen. Die interpersonale Gemeinschaft des Menschen mit dem „höchsten ursprünglichen Gut" (KrV A 810), genauer mit dem Guten, ist derart, daß sie als „Anteil an der göttlichen Natur" beschrieben wird (2 Pt 1,4). Deshalb heißen wir nicht nur Kinder Gottes, vielmehr sind wir es (1 Jo 3,1).

Ob wir bereit sind anzuerkennen, daß die Würde des Menschen in ihrer tiefsten Schicht darin besteht, daß er aus der Huld und Gnade Gottes leben darf? Alles andere also als eine sich auf sich selbst stützende Autonomie ist. Oder doch, um nicht in die Abhängigkeit Gottes zu geraten, der allein das *telos* der Moralität verwirklichen kann, ziehen wir vor, den

Sinn der Moralität darin zu setzen, daß wir als Helden des Sinnlosen leben und sterben?

Aber das Geschenk verpflichtet, und die Verpflichtung geht gerade durch das Gewissen hindurch, „dessen Stimme den Menschen immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft." [35] Der Weg der Gebote Gottes ist der Weg der Liebe zu Gott; denn „wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt" (Jo 14, 21; vgl. auch 14, 15). Das Sittengesetz ist nicht das Gesetz einer sinn-losen Autonomie, sondern das Gesetz für Menschen, deren endgültiges Geschick nicht an ihrer freien Entscheidung vorbei aufgedrängt wird [36], das Gesetz der Kinder Gottes unterwegs nach Hause. Eine Lohnmoral?

[35] „Gaudium et spes", 16.

[36] Vgl. *J. Ratzinger,* Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [11]1968, 268.

ThPh 68 (1993) 399–408

Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben

Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands

Von Michael Bordt S. J.

Schon ein flüchtiger Blick auf die religiöse Situation in Deutschland zeigt klar, wie vielfältig und unüberschaubar die religiösen Angebote geworden sind. Unter verschiedensten religiösen Sinnentwürfen scheint jeder wie in einem Supermarkt auswählen zu können, was er zur Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse zu brauchen meint. In dieser Situation steht auch die Religionsphilosophie vor einer neuen Herausforderung. Ist es angesichts der Pluralität religiöser Angebote noch angemessen, die Frage nach der Wahrheit einer Religion zu stellen? Sind nicht vielmehr religiöse Gefühle das letzte, unhinterfragbare Kriterium für einen religiösen Glauben? Wie verhalten sich Gefühl und Glaube, Psychologie und Religion zueinander? Läßt sich überhaupt noch argumentativ verantwortlich für eine religiöse Haltung argumentieren oder eine religiöse Haltung kritisieren?

Spannend an der neuen religionsphilosophischen Diskussion in Deutschland ist nun, daß sich vor allem die sprachanalytische Philosophie um eine neue und befriedigendere Klärung der alten philosophischen Fragen nach dem Verhältnis von Gefühl, Glaube und Vernunft bemüht. Dabei kommen innerhalb der analytischen Philosophie zwei Strömungen der philosophischen Tradition zusammen, die besonders geeignet scheinen, auf die heutigen religionsphilosophischen Fragen eine Antwort zu geben: Zum einen der amerikanische Pragmatismus, zum anderen die wissenschaftstheoretische Diskussion um den Paradigmenbegriff von Thomas S. Kuhn. Ausgangspunkt der pragmatischen Tradition sind 20 Vorlesungen, die William James im Wintersemester 1901/2 an der Universität in Edingburgh unter dem Titel: „The Varieties of Religious Experience" gehalten hat[1]. James' zu Recht wiederentdeckter Entwurf wird am Anfang dieser Darstellung stehen. In einem zweiten Punkt wird der Paradigmenbegriff Kuhns skizziert. Auf dieser Grundlage sollen dann die neuen deutschen Entwürfe am Beispiel zweier wichtiger Vertreter, Kurt Wuchterl[2] und Franz von Kutschera[3] vorgestellt werden. Es wird sich zeigen, daß die Ansätze von Wuchterl und Kutschera einerseits an James' Methode und Wahrheitsbegriff anknüpfen, andererseits darüberhinaus ein durch die neuere Wissenschaftstheorie geprägtes begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stellen, das die Intuitionen von James noch weiter präzisieren kann.

Pragmatische Religionsphilosophie: William James

Gegenüber ‚klassischen' Entwürfen in der Religionsphilosophie hebt sich James am auffälligsten in der *Methode* ab. Die klassische Religionsphilosophie ging so vor, daß sie den Platz von Religion innerhalb eines bestimmten, vorgegebenen philosophischen Rahmens bestimmte. Solche Rahmen waren etwa eine platonisch-aristotelische Metaphysik und Ontologie oder eine idealistische Transzendentalphilosophie wie die von Kant oder Hegel. James geht nun nicht von einem bestimmten philosophischen System und einer philosophischen Fachsprache aus. Er nähert sich dem Phänomen Religion vielmehr dadurch, daß er *Glaubenszeugnisse* religiöser Menschen analysiert, die keine

[1] *William James,* The Varieties of Religious Experience, Harmondsworth, Middlesex 1982; deutsch: *William James,* Die Vielfalt religiöser Erfahrungen, Olten 1979.

[2] 1982 erschien Wuchterls erster Entwurf (*Kurt Wuchterl,* Religion und Philosophie, Bern/Stuttgart 1982), den er in: *Kurt Wuchterl,* Analyse und Kritik der religiösen Vernunft, Bern/Stuttgart 1989 präzisierte und erweiterte.

[3] *Franz von Kutschera,* Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1990.

spezifisch philosophisch-theologischen Begriffe enthalten. James analysiert Texte religiöser Genies, d. h. Dokumente, die „von Menschen stammen, die im religiösen Leben aufs höchste vervollkommnet und am besten in der Lage waren, einen verständlichen Bericht über ihre Vorstellungen und Motive zu geben"[4]. Die Bandbreite der ausgewählten Dokumente ist außerordentlich groß. So finden sich in seinen Vorlesungen neben religiösen Zeugnissen aus der amerikanischen Erweckungsbewegung und klassischen Texten der christlichen Spiritualität auch Texte anderer Religionen und Texte neuplatonischer Mystik. James' Ziel ist es, das in den Zeugnissen erkennbare Selbstverständnis religiöser Menschen darzustellen. Texte religiöser Genies haben dabei den Vorteil, klarer und eindeutiger als andere zu verdeutlichen, was Religion ihrem Wesen nach ist.

Mit dieser Wahl der Methode ist eine Vorentscheidung getroffen, die manchmal mißverstanden wurde. James geht zwar ausdrücklich als Religionspsychologe an die Texte heran und untersucht die Gefühle religiöser Menschen. Dadurch könnte man vermuten, er wolle Religion auf Psychologie und Gefühle reduzieren. Diesen Reduktionismus vermeidet er aber dadurch, daß er die Darstellung der religiösen Gefühle und des religiösen Selbstverständnisses streng von der Frage nach der Wahrheit oder dem Wert der religiösen Gefühle unterscheidet. So ist etwa mit der psychologischen Feststellung, daß viele Heilige eher labile Menschen waren, noch nichts über die Wahrheit und den Wert dessen ausgesagt, was sie erlebt und behauptet haben. James will in seinen Vorlesungen nicht nur religiöse Phänomene beschreiben. Er erhebt den Anspruch, die Frage nach der Geltung, d. h. der Wahrheit von Religion klären zu können.

Ausgangspunkt seiner Darstellung ist der auch für die religionsphilosophische Diskussion heute wichtige *Religionsbegriff*. Religion ist eine Gesamthaltung, eine Gesamtreaktion des Menschen auf das Leben als ganzes. Sie gibt Antwort auf die Frage, welchen Charakter das Universum für uns hat. Religion ist so etwas wie ein letzter, umfassender Blick auf die Wirklichkeit, unter dem wir alles erleben. Eine religiöse Gesamtreaktion auf das Leben ist ernsthaft und feierlich. Ein religiöser Mensch nimmt sich selbst als eine Person wahr, die in Beziehung zu etwas steht, das sie in irgendeinem Sinn als das Göttliche betrachtet. Diese Beziehung ist dadurch charakterisiert, daß der Mensch in ihr von seinem Leiden, das ihn bedrückt, erlöst wird. Die gemeinsame Botschaft aller Religionen besteht nach James darin, daß der religiöse Mensch sich als jemand erfährt, mit dem etwas zutiefst nicht in Ordnung ist. Von dieser Verkehrtheit kann er dadurch geheilt werden, daß er in eine richtige Beziehung zu höheren Kräften tritt[5].

Charakteristisch und wesentlich für das Lebensgefühl eines religiösen Menschen ist sein „faith-state", sein Glaubens- oder Vertrauenszustand. Ein religiöser Mensch lebt aus dem grundlegenden Gefühl und Bewußtsein heraus, „in einem weiteren Lebenszusammenhang zu existieren, als dem der selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt"[6]. Er empfindet eine „freundliche Kontinuität" zwischen dem Göttlichen und seinem eigenen Leben und ist bereit, sich an das Göttliche selbst aufzugeben. Er kennt „ein immenses Gefühl des Erhoben- und Freiseins, das sich in dem Maße einstellt, in dem die Umrisse des begrenzenden Selbstseins zusammenschmelzen"[7]. Es kommt zu einer Verlagerung des emotionalen Zentrums weg von negativen hin zu liebevollen und harmonischen Affekten. Er lebt aus einem Grundgefühl des tiefen Vertrauens, einer Leichtigkeit und Sorglosigkeit, unabhängig von den Erlebnissen, mit denen er in seinem Leben konfrontiert ist. Dieser Glaubenszustand ist der Kern jeder echten Religiosität.

Trotz der Betonung des individuellen Glaubens- und Vertrauenszustandes des religiösen Menschen behauptet James aber nicht, daß der religiöse Gefühlszustand letztes, unhinterfragbares Kriterium der Religion sei. In seiner Analyse des Phänomens der

[4] *James* (1979) 15.
[5] Vgl. ebd. 463.
[6] Ebd. 258.
[7] Ebd. 259.

Heiligkeit arbeitet James vier Elemente echter Religiosität heraus, die die notwendigen praktischen Konsequenzen der grundlegenden inneren Bedingungen von echter Religiosität sind. In jeder echten Religiosität findet sich der Zug zur Askese, eine tiefe Seelenstärke, eine Zunahme von Reinheit und eine tiefere Nächstenliebe. Unter der ‚Seelenstärke' versteht James die Zunahme von Geduld, Mut, Kraft, Tapferkeit usw. im Leben eines religiösen Menschen. Die seelische Reinheit ist Frucht der wachsenden Sensibilität für Widersprüche im Leben, die für einen religiösen Menschen immer unerträglicher werden und nach einer Vereinfachung des gesamten Lebens und einer tieferen Authentizität verlangen. Neben diesen praktischen Konsequenzen ist das religiöse Bewußtsein durch bestimmte metaphysische Annahmen über die Wirklichkeit charakterisiert: Die sichtbare Welt ist für einen religiösen Menschen nur ein Teil eines geistigen Universums, aus dem sie ihre wesentliche Bedeutung bezieht. Ein religiöser Mensch ist überzeugt davon, „daß Vereinigung mit oder harmonische Beziehung zu diesem höheren Universum unsere wahre Bestimmung ist" und „daß das Gebet [...] ein Prozeß ist, in dem wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen [...] hervorgebracht werden"[8].

Wie aber beantwortet James nun die uns interessierende Frage danach, ob das religiöse Bewußtsein wahr ist oder ob es sich nicht vielleicht fundamental irrt? Ist es nun auch vernünftig, ein religiöser Mensch zu sein? Für James ist die Frage nach der Wahrheit der Religion identisch mit der Frage, was für einen *Wert* die Religion für das Leben des religiösen Menschen hat. Für James ist dieses Kriterium kein der Religion fremdes, ihr von einem philosophischen System aufgezwungenes Kriterium. Es ergibt sich vielmehr aus dem Wesen der Religion selbst. So wird etwa im Christentum die schwierige Frage, ob ein mystisches Erlebnis vom Guten oder Bösen ist, so gelöst, daß man auf die Früchte schaut, die die religiöse Erfahrung im Leben des Mystikers hervorbringt. Der Wert der Erfahrung wird anhand der Früchte der Erfahrung bestimmt.

Ob es also vernünftig ist, einen religiösen Glauben zu haben, wird sich daran entscheiden, welchen Wert die Religion im Leben hat, ob sie hilft, besser und glücklicher zu leben. Bei dieser Prüfung sind wir auf unsere „Vorurteile, Instinkte und (den) gesunden Menschenverstand" geworfen, die uns Führer und „theologische Partisanen" sind, „sobald sie uns von bestimmten Glaubensarten abschrecken"[9]. Wir haben keine andere Prüfungsinstanz als „die Stimme der menschlichen Erfahrung in uns, die alle Götter beurteilt oder verurteilt". Religiöser Glaube ist dann gerechtfertigt, wenn „das religiöse Leben sich selbst als eine ideale Form menschlicher Aktivität empfiehlt"[10]. Religiöser Glaube wird dann überzeugen können, wenn es den religiösen Menschen gelingt, die Bedeutung des Glaubens für die Bewältigung des eigenen Lebens darzustellen.

Für die Rezeption von William James' Religionsphilosophie ist es entscheidend gewesen, daß Ludwig Wittgenstein für seine religionsphilosophischen Skizzen von James wichtige Anregungen bekommen hat. Wuchterl und Kutschera knüpfen in ihren religionsphilosophischen Entwürfen über Wittgenstein an James an. Beide führen in unterschiedlicher Art und mit unterschiedlichen Akzenten den Ansatz von James weiter. Beiden gelingt es, einerseits James' methodische Verengung auf die persönliche Religiosität zu ergänzen und andererseits die Intuitionen von James in einer Form zu präzisieren, die den wissenschaftlichen akzeptierten Argumentationsformen heute besser gerecht zu werden vermag. Vor allem für Wuchterl, der Sache nach aber auch für Kutschera, ist der aus der Wissenschaftstheorie gewonnene Begriff des Paradigmas entscheidend. Ich werde daher zunächst den Paradigmenbegriff vorstellen und erst in einem zweiten Schritt auf die Weiterführungen von James in der heutigen religionsphilosophischen Diskussion eingehen.

---

[8] Ebd. 448.
[9] Ebd. 311.
[10] Ebd. 314.

Der Paradigmenbegriff von Thomas S. Kuhn

Unter einem Paradigma versteht der amerikanische Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn den umfassendsten Rahmen, innerhalb dessen sich wissenschaftliche Forschung vollzieht[11]. Der Rahmen bestimmt, was innerhalb der Forschung als vernünftig angesehen, was als Argument akzeptiert wird, was als Lösungsmethode anerkannt wird, welchen Fragen der Wissenschaftler nachgehen soll, was als ein zu klärendes Problem angesehen wird usw. Zwei stark vereinfachte Beispiele für solche Paradigmen wären die aristotelische und die klassische Physik. Die aristotelische Physik unterscheidet sich vor allem darum von der klassischen Physik, weil der Rahmen, innerhalb dessen geforscht wurde, grundlegend anders war. Während die klassische Physik nur solche Forschungsergebnisse als wissenschaftlich anerkennt, die an ein Experiment gebunden und mathematisch formuliert sind, spielen Experiment und Mathematisierung in der aristotelischen Physik keine Rolle. Damit die Theorie akzeptiert werden konnte, war es nicht notwendig, daß sie auf Experimenten basierte oder sich mathematisch formulieren ließ.

Charakteristisch und umstritten ist nun Kuhns These, daß nur *innerhalb* solcher einmal festgelegten Horizonte wissenschaftlicher Fortschritt möglich ist. Der Wechsel des gesamten Rahmens, des Paradigmas, ist dagegen ausschließlich durch wissenschaftsexterne Faktoren bestimmt und im Sinne der wissenschaftlichen Vernunft irrational. Wenn sich zwei konkurrierende Paradigmen gegenüberstehen, gibt es keine rationale Möglichkeit zu entscheiden, welches Paradigma übernommen werden soll. Es ist unmöglich, zwei Paradigmen von einem irgendwie übergeordneten Standpunkt oder von einem „Superparadigma" aus zu beurteilen, um festzustellen, welches Paradigma sich besser bewähren wird. Vielmehr setzt sich das Paradigma durch, dessen Vertreter einflußreicher, besser organisiert, fanatischer usw. sind. Erst durch den Tod der Vertreter des alten Paradigmas kann sich das neue Paradigma endgültig etablieren. Ein Paradigmenwechsel ist in diesem Sinne kein rationaler, wissenschaftlicher Fortschritt. Ein neues Paradigma kann nicht mehr erklären als ein altes, es erklärt nur anders. Wir haben keine Kriterien um zu entscheiden, ob sich ein neues Paradigma besser bewährt als ein altes, ob etwa die aristotelische Physik die Natur doch vielleicht adäquater beschreibt als die klassische Physik. In seiner „paradigmenbezogenen Religionsphilosophie" knüpft Kurt Wuchterl an diesen Paradigmenbegriff von Kuhn an.

Die ‚Paradigmenbezogene Religionsphilosophie' von Kurt Wuchterl

Ausgangspunkt der Religionsphilosophie von Kurt Wuchterl sind Ereignisse, die den Menschen in seinem Leben existentiell betreffen, die ihn beunruhigen und in denen die Selbstverständlichkeit der menschlichen Existenz zu zerbrechen droht. Der plötzliche Tod eines Menschen durch eine Naturkatastrophe oder ein tragischer Verkehrsunfall, bei dem jemand unverschuldet querschnittsgelähmt wird, sind nur dramatische Beispiele für Ereignisse, die in jedes menschliche Leben einbrechen können. Solche Ereignisse nennt er religionsphilosophisch kontingente Ereignisse. Sie sind durch vier Merkmale charakterisiert. Erstens sind sie *nicht notwendig*, denn es gibt keine Möglichkeit, die Ereignisse in einem theoretischen System von Erklärungen als notwendig zu interpretieren. Es gibt prinzipiell keine befriedigende Erklärung, die etwa den tragischen Verkehrsunfall so erklären könnte, daß die existentielle Verunsicherung, Infragestellung und Beunruhigung aus der Welt geschafft werden kann.

Zweitens ist es für religionsphilosophisch kontingente Ereignisse charakteristisch, *absolut* zu sein. Damit meint Wuchterl, daß es nicht möglich ist, die Not und das Sinndefizit durch bestimmte Handlungen restlos aus der Welt zu schaffen und das religionsphilosophisch kontingente Ereignis praktisch zu bewältigen. Weder theoretisch noch praktisch ist es möglich, einen Sinn zu konstituieren. Damit hängt der dritte

[11] *Thomas S. Kuhn*, The Structure of Scientific Revolutions, Dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967.

Aspekt religionsphilosophisch kontingenter Ereignisse zusammen, die *Existentialität.* Religionsphilosophisch kontingente Ereignisse verwirren, verunsichern und beunruhigen existentiell, können aber auch als Glücks- oder Gnadenerfahrungen erlebt werden[12]. Die Erfahrung religionsphilosophischer Kontingenz bewirkt viertens einen *reflexiven Impuls,* sich mit dem Sinndefizit auseinanderzusetzen.

Faktisch gibt es nun zwei Möglichkeiten, auf religionsphilosophisch kontingente Ereignisse zu reagieren: Entweder im Sinn einer Kontingenz*bewältigung* oder einer Kontingenz*begegnung.* Kontingenzbewältigung nennt Wuchterl jeden Versuch, religionsphilosophisch kontingente Ereignisse doch noch innerhalb von Sinnzusammenhängen zu erklären, um der Kontingenz ihre unverstandene Bedrohung zu nehmen. Eine heute häufige Form von Kontingenzbewältigung ist die Erklärung religionsphilosophisch kontingenter Ereignisse innerhalb einer wissenschaftlichen Theorie. „Unter dem Deckmantel und in der Terminologie der Wissenschaften [werden] persönliche Vermutungen und weltanschauliche Überzeugungen zur Bewältigung der genannten Sinndefizite eingesetzt [...]. Sie stiften ein universelles Weltsystem, in welchem die religionsphilosophischen Kontingenzen zwar noch nicht in allen Einzelheiten erforscht sind, aber doch als prinzipiell erklärbar angenommen werden"[13]. Ein Beispiel dafür ist etwa der Versuch, ein streng deterministisches Weltbild in der Sprache einer naturwissenschaftlichen Theorie zu etablieren, um mit Hilfe des Determinismus die Leiderfahrungen zu bewältigen. Solche Erklärungen sind eine illegitime Extrapolation wissenschaftlicher Rationalität, weil wissenschaftliche Rationalität für eine Gesamtinterpretation des Lebens offen ist, d. h. von sich aus keine eindeutige Interpretation des Lebens als Ganzem zuläßt, und sich allein mit Hilfe der Naturwissenschaft kein Determinismus begründen läßt. Es ist die These von Wuchterl, daß sich religionsphilosophische Kontingenz prinzipiell der wissenschaftlichen Rationalität entzieht.

Nun gibt es zwar auch innerhalb der Religionen solche (auch vom religiösen Standpunkt her) zu kritisierenden Versuche von Kontingenzbewältigung, wenn etwa der Versuch gemacht wird, sinnlosem Leiden die existentielle Beunruhigung dadurch zu nehmen, daß man behauptet, es sei Gott wohlgefällig. Charakteristisch für die Religion ist aber vielmehr die Kontingenz*begegnung.* In der Religion wird Kontingenz nicht im Sinne einer Sinnkonstituierung durch das autonome Subjekt bewältigt, sondern hingenommen, angenommen und anerkannt. Das heißt nicht, daß nicht auch in der Religion das erfahrene Sinndefizit der Kontingenz abgebaut wird: Nur findet diese ‚Bewältigung' der Kontingenz ohne die aktive Bemächtigung durch das Subjekt statt. Kontingenzbegegnung in der Religion ist eher passiv und impliziert die gerade für eine Offenbarungsreligion entscheidende Möglichkeit der Offenheit für Offenbarung, in der Gott als Gott oder das Andere als das Andere anerkannt werden kann[14]. In dieser *Anerkennung einer transzendenten Realität,* die notwendig zur Religion gehört, verliert die Kontingenz ihre beunruhigende Bedrohung, ohne aber in ein Sinnganzes aufgehoben und damit erklärt zu werden. Kontingenzbegegnung ist nur innerhalb der Religion möglich. Sie ist die für die Religion spezifische Form, auf religionsphilosophisch relevante Kontingenzerlebnisse zu reagieren.

Damit kommen wir zu Wuchterls zweitem zentralen Begriff, dem *Paradigma.* Religionen sind nach Wuchterl adäquat als Paradigmen beschreibbar. Ein religiöses Paradigma, d. h. eine konkrete Religion, ist dadurch bewährt, daß sie *geschichtlich wirksam* geworden ist. Die Paradigmen sind dabei durch verschiedene Leitbegriffe bestimmt. Unter einem Leitbegriff versteht man Begriffe oder Aussagen (z. B. „Gott ist gerecht", „Gott vergibt die Schuld" usw.), die einen nicht weiter hinterfragbaren, letzten Bezugsrahmen einer Religion festlegen und die Erfahrung der Wirklichkeit normieren. Religionen interpretieren nicht eine allen Menschen gemeinsame, ‚objektive' Wirklichkeit; vielmehr nimmt ein religiöser Mensch die Wirklichkeit durch die Leitbegriffe bestimmt wahr. Leitbegriffe sind prinzipiell kritikimmun. Über sie läßt sich nicht streiten, weil

[12] Vgl. *Wuchterl* (1989) 70f.
[13] Ebd. 97.
[14] Vgl. ebd. 128.

sie selbst die letzten Maßstäbe enthalten und im Selbstverständnis des Menschen nicht noch einmal in Frage gestellt werden können[15]. Leitbegriffe lassen sich nicht falsifizieren. Es gibt innerhalb eines Paradigmas keine Erfahrung, die den Leitbegriffen widersprechen kann, weil jeder gescheiterte Versuch, die Erfahrung mit Hilfe der Leitbegriffe zu deuten, als Mißerfolg und persönliches Unvermögen des deutenden Menschen aufgefaßt werden muß.

So wie sich nun aber bei Kuhn die aristotelische Physik nicht unter dem Aspekt der *Wahrheits*frage mit der klassischen Physik vergleichen läßt und sich eine rationale Entscheidung herbeiführen ließe, welches physikalische Paradigma ‚weniger wahr' als ein anderes ist, so läßt sich von dem Paradigma her, in dem jemand faktisch lebt, auch kein anderes Paradigma rational bewerten. Dazu bedürften wir nämlich eines Standpunktes jenseits aller geschichtlichen Paradigmen, eines „Superparadigmas", das uns erlauben würde, das eigene und andere Paradigmen zu beurteilen. Auch mit dem für unsere Zeit wesentlichen Leitbegriff der Humanität, mit dem man die Religionen bewerten könnte, hätten wir kein Superparadigma gewonnen. Zwar sei der Leitbegriff der Humanität in der christlichen Religion gut verwurzelt – ein Blick in andere gut bewährte Religionen und gut funktionierende Ideologien zeige aber klar, daß ihre Handlungen sich von ganz anderen Leitbegriffen als dem der Humanität oder der Menschenrechte leiten lassen[16]. Gegen die Idee einer absoluten Wahrheit, die wir *innerhalb* einer Religion finden und die es uns ermöglichen würde, andere Religionen und Weltanschauungen zu bewerten, führt Wuchterl an, daß die Frage nach der absoluten Wahrheit die „Vorstellung eines *transzendenten* Bewußtseins, das Korrespondenz zwischen *göttlichen* Gedanken und *weltlichen* Fakten möglich macht"[17], impliziert. Dieser Zugang ist uns endlichen Menschen aber prinzipiell verschlossen. Nur unter der Voraussetzung der Erkennbarkeit eines transzendenten Standpunktes wäre die Frage nach der absoluten Wahrheit überhaupt sinnvoll.

Die Frage nach der Wahrheit einer Religion läßt sich zwar theoretisch nicht beantworten, ist aber praktisch immer schon beantwortet: „Die Frage, wer nun ‚*eigentlich* recht hat', der Gottgläubige oder der Atheist, ist *so* nicht beantwortbar, obwohl sie im Leben immer schon beantwortet ist. Indem wir in bewährten Paradigmen existieren, demonstrieren wir *eine* Möglichkeit des Wirklichkeitsverständnisses". Die Rede von der Wahrheit einer Religion wird damit zu einer anderen Formulierung „der Frage nach dem je vollzogenen faktischen Verhalten zur Kontingenz"[18]. Wir haben die Wahrheitsfrage jeweils schon entschieden, bevor wir uns der Alternativen zu unserem eigenen Paradigma bewußt geworden sind. Wir wachsen immer schon in bestimmten Paradigmen auf. Die Reflexion auf das faktisch gelebte Paradigma kann zwar einen Prozeß der Umschichtung und Umwertung einleiten, der dann in einer Konversion in ein anderes Paradigma endet. Woran sich diese Konversion orientieren kann, wenn sowohl das alte als auch das neue Paradigma geschichtlich bewährt ist, läßt Wuchterl offen. Es ist das Verdient von Kutschera, stärker als Wuchterl auf die Frage zu reflektieren, ob und wie eine Entscheidung für eine Religion möglich ist.

Kutschera: Religion als Antworten auf existentielle Fragen

Noch stärker als Wuchterl und James betont Kutschera bei der Bestimmung der Religion den Begriff der Transzendenz. Religionen unterscheiden sich von anderen Weltanschauungen durch die Annahme transzendenter Realitäten. Für einen religiösen Menschen besteht die Gesamtwirklichkeit aus zwei Bereichen, einem immanenten und einem transzendenten Bereich. Das Immanente ist „kein autonomer, in sich geschlossener Teil der Gesamtwirklichkeit, sondern offen gegenüber dem Transzendenten, sei-

[15] Vgl. ebd. 130.
[16] Ebd. 257.
[17] Ebd. 240.
[18] Ebd. 239f.

nen Manifestationen und Einwirkungen"[19]. Das Transzendente ist die größere, bedeutungsvollere Wirklichkeit, die unserem Begreifen nur teilweise und nur in Annäherungen zugänglich ist. Zwar unterscheiden sich die verschiedenen Religionen oft erheblich in ihren Konzeptionen von Transzendentem und ihrer Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz. Wie James betont aber auch Kutschera, daß diese Unterschiede viel mehr die Theorie als die gelebte religiöse Praxis betreffen und sich in der religiösen Praxis oft große Übereinstimmungen zeigen.

Die verschiedenen Konzeptionen transzendenter Realitäten versteht Kutschera als Antworten auf die Erfahrung der Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und Fragwürdigkeit des menschlichen Lebens. Zwar seien nicht alle Religionen ursprünglich und primär Antworten auf existentielle Fragen, aber alle Religionen geben „auch Antworten auf Lebensfragen, sie wollen Orientierung geben, etwas über das Ziel und den Wert des menschlichen Lebens sagen, Hoffnung und Zuversicht in den Nöten des Daseins vermitteln"[20]. Weil heute Religionen weithin ihre theoretische Funktion verloren haben und man sich beispielsweise zur Erklärung der Weltentstehung nicht mehr an religiösen Mythen, sondern an wissenschaftlichen Theorien orientiert, komme in einer Argumentation für einen religiösen Glauben dem existentiellen Gehalt einer Religion entscheidende Funktion zu. Die zentrale Frage des Menschen sei dabei die Frage nach dem Sinn seines Lebens, d. h. dem letzten Ziel oder den letzten Zielen, die ein Mensch mit seinem gesamten Tun verfolgt, und dem letzten Wert, den unser Leben hat. Die Frage nach dem Sinn des Lebens führt zur Frage danach, ob das, was uns im Leiden und Scheitern widerfährt, nicht doch irgendeine positive Funktion in einem größeren Zusammenhang hat.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine Grenzfrage im menschlichen Leben, d. h. eine Frage, die sich aufgrund empirischer Beobachtungen und rationaler Argumente nicht entscheiden läßt. Grenzfragen sind „Fragen nach etwas Transzendentem, nach einer Lösung von Problemen unseres Lebens, durch Rekurs auf etwas, das mögliche Erfahrung übersteigt"[21]. Wie Wuchterl so betont auch Kutschera, daß wissenschaftliche Rationalität existentielle Fragen nicht beantworten kann.

Die uns interessierende Frage nach einer Rechtfertigung eines religiösen Glaubens und der Wahrheit der Religion beantwortet Kutschera zunächst mit der Unterscheidung zwischen einer Rechtfertigung von Glaubens*inhalten* und vom Glauben als *Lebenshaltung* einer Person. Einerseits gibt es außerhalb einer religiösen Haltung keine gültigen Argumente für oder gegen die Existenz Gottes. Alle Versuche, religiöse Annahmen ohne Rekurs auf faktische Religiosität zu begründen (etwa in den Gottesbeweisen) oder zu widerlegen, sind gescheitert. Dennoch bleibt die Frage, ob und wie sich der Glaube als Haltung (fides qua creditur) begründen läßt. Um diese Frage zu beantworten, geht Kutschera von dem Begriff des Paradigmas aus. Das Problem des Kuhnschen Paradigmenbegriffs liegt für Kutschera aber nun darin, daß er zu sehr auf wissenschaftliche Rationalität beschränkt ist, um auf Religionen anwendbar zu sein. Man müßte ihn erweitern, um mit ihm Religion beschreiben zu können. Kutschera wählt deswegen den Wittgensteinschen Begriff der Lebensform, der umfassender als der Paradigmenbegriff Kuhns und deswegen für die Beschreibung religiösen Glaubens geeigneter ist.

Die Frage nach der Begründung einer religiösen Lebensform beantwortet Kutschera im Anschluß an James mit der Frage nach der Bewährung eines religiösen Glaubens im Leben eines Menschen. „Bewährung im Leben ist also das zentrale Kriterium für die Akzeptierbarkeit einer Religion. Der entscheidende Grund des einzelnen, sich zu einer Religion zu bekennen, besteht darin, daß er in ihr eine Lebensform findet, die ihm ein erfülltes Leben ermöglicht"[22].

Wichtig ist nun, daß diese Bewährung nicht mehr intersubjektiv sein kann. Es gibt

[19] *Kutschera* 169.
[20] Ebd. 224.
[21] Ebd. 202.
[22] Ebd. 242.

erstens keine objektiven Kriterien, die man anwenden könnte, um zu entscheiden, ob die Bewährung gelungen ist. Der einzelne muß zweitens selbst anhand der gefundenen Kriterien entscheiden, ob die Bewährung in seinem Leben vorliegt oder nicht.

Kutschera betont, daß damit aber keinesfalls religiöser Glaube auf ein Mittel zum Zweck eigener Bedürfnisbefriedigung reduziert sei. Bewährung im Leben bedeutet etwas anderes als der Erweis von bloßer Nützlichkeit. Für jemanden, der Religion nur in den Dienst seiner eigenen Bedürfnisse und Interessen stellen will, kann Bewährung nur bedeuten, daß die Religion sein subjektives Wohlbefinden steigert und sie seinen gegebenen Interessen dienlich ist. Nun ist es aber ein Faktum, „daß Religionen in aller Regel gerade nicht unsere Neigungen bestärken, sondern Orientierung an höheren, transsubjektiven Normen und Zielen fordern. Eine Religion bewährt sich nicht als Mittel zu unseren eigenen Zwecken, [...] sondern in Erfahrungen, in denen sich die Richtigkeit dieser Sicht der Wirklichkeit bestätigt, der Wert ihrer praktischen Vorschriften, der Sinn eines an ihren Zielen orientierten Lebens."[23]

Zweitens setzt eine Sicht von Religiosität, die Religion auf eine nützliche Funktion im Leben des Menschen reduzieren will, voraus, daß ein religiöser Mensch keine Aussagen innerhalb einer Religion als für sich verbindlich und normativ anerkennen muß. Diese Annahme ist aber falsch. Einmal implizieren religiöse Handlungen wie Beten, Teilnahme am Kult usw. immer schon die vorausgesetzte Wahrheit von bestimmten Aussagen, wie z. B. die Existenz Gottes, die Identität Gottes in der Zeit usw. Zum zweiten impliziert der Glaube an *jemanden* den Glauben daran, daß das, was derjenige, an den man glaubt, sagt, wahr ist[24]. Die Rede von Wahrheit als Bewährung schließt auch nicht aus, daß sich die Bewährungskriterien, die jemand an eine Religion anlegt, im Laufe des Hineinwachsens in eine Religion ändern können.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie besteht dann darin, „sich darauf [zu] beschränken, die Natur des Rechtfertigungsproblems zu verdeutlichen und die Möglichkeit einer subjektiv-rationalen Rechtfertigung religiöser Glaubenshaltungen aufzuweisen"[25]. Damit wird das Rechtfertigungsproblem zu einem Entscheidungsproblem. Die Religionsphilosophie gebraucht das Instrumentarium einer Entscheidungstheorie. Sie beschreibt die Religionen und „kann lediglich Kriterien für rationale Entscheidungen angeben, die sich auf subjektive Einstellungen des Agenten beziehen"[26].

Zusammenfassung und Diskussion

Für die neuen Ansätze in der Religionsphilosophie sind, wie wir gesehen haben, drei Momente zentral: Die Methode, der Zusammenhang von Wahrheit und Bewährung und die Abwehr eines (traditionell gesprochen) absoluten Standpunktes, mit Hilfe dessen man die Wahrheitsfrage von Religionen entscheiden könnte.

1) Die Methode

Im Unterschied zur ‚klassischen' Religionsphilosophie gehen die neuen Ansätze zunächst deskriptiv vor. Ausgangspunkt ist jeweils der Phänomenbereich, der entweder (wie bei James) breit dargelegt wird, oder (wie bei Wuchterl) mit Hilfe des Begriffs der Kontingenzbegegnung und (bei Kutschera) mit dem Begriff der Transzendenz beschrieben wird. Ausgegangen wird vom Selbstverständnis religiöser Menschen, das nicht von einem anderen, nicht-religiösen Standpunkt bewertet, sondern intern beschrieben wird. Jeder Reduktionismus von Religion auf Metaphysik, Moral, Psychologie, Soziologie usw. wird methodisch ausgeschlossen, weil der Reduktionismus dem Selbstverständnis des religiösen Menschen widerspricht und die Frage nach der Wahr-

[23] Ebd. 246f.
[24] Ebd. 245f.
[25] Ebd. 250.
[26] Ebd. 247f.

heit des religiösen Bewußtseins von der Beschreibung des Phänomens sorgfältig unterschieden wird.

Für die Methode ist zweitens die Behauptung vom sekundären Charakter der Theorie charakteristisch. Um einen Gottesbegriff zu bestimmen, muß man beschreiben, wie das Wort Gott innerhalb einer Religion gebraucht wird. Theologien, die über die Religion mit Hilfe einer metaphysischen Sprache reflektieren, sind gegenüber dem Phänomen sekundär und müssen sich an der Vereinbarkeit ihrer Aussagen mit einer Phänomenbeschreibung messen lassen. Die einzelnen Theologien können in den verschiedenen Religionen sehr unterschiedlich sein. Geht man hinter die verschiedenen Theologien zurück auf solche Texte, die die Erfahrungen beschreiben, dann läßt sich eine große Ähnlichkeit der Erfahrungen feststellen. Diese sorgfältig beschriebenen religiösen Erfahrungen bilden den Ausgangspunkt einer Religionsphilosophie.

Der Vorteil dieser Methode liegt in dem sparsamen Gebrauch philosophisch beladener und belasteter Begriffe. Die erkenntnistheoretische Basis ist in allen Ansätzen sauber und klar. Die Argumentation genügt heute allgemein anerkannten Formen wissenschaftlicher Argumentation und setzt nicht die Kenntnis einer nur intern plausiblen Sprachform voraus. Ob sich dabei allerdings die Orientierung am Paradigmenbegriff von Kuhn durchsetzen wird, ist fragwürdig. Der von Kuhn behauptete Irrationalismus eines Paradigmenwechsels wird sich sicherlich nicht ohne erhebliche Differenzierungen in der Religionsphilosophie bewähren. Angemessener scheint mir, im Anschluß an Kutschera den weniger belasteten Wittgensteinschen Begriff der Lebensform zu wählen, um für ein religiöses Leben zu argumentieren.

2) Der Wahrheitsbegriff

Auf die Frage, wie sich in bezug auf Religion der Wahrheitsbegriff anwenden läßt, wird man mit der Unterscheidung zweier Anwendungsweisen antworten müssen. Innerhalb einer Religion wären etwa die Kohärenz von religiösen Aussagen, bei Offenbarungsreligionen die Vereinbarkeit der Theologien mit der Offenbarung usw. notwendige Wahrheitskriterien. Mit diesem Wahrheitsbegriff läßt sich aber eine Religion nicht rechtfertigen. Zentral für die neuen religionsphilosophischen Ansätze ist, daß sie zur Rechtfertigung von religiösem Glauben auf den pragmatischen Wahrheitsbegriff rekurrieren, wobei zu betonen ist, daß sich die Rede von der Wahrheit als Bewährung im Leben aus der Analyse der Religion selbst ergibt und ihr nicht extern aufgesetzt wird.

Der Vorteil dieses Wahrheitsbegriffs liegt darin, daß er in hohem Maße unserem faktischen Argumentieren für einen religiösen Glauben entgegenkommt. Faktisch orientieren wir uns in unserem Urteil über andere Religionen an unserem Gefühl und Instinkt für ein gelungenes Leben. Eine Argumentation für einen religiösen Glauben wird nur dann gelingen, wenn die positive Bedeutung von Religion im Leben, wenn die Bedeutung eines religiösen Glaubens für die Bewältigung der dem Menschen und der Menschheit aufgegebenen Probleme dargestellt werden kann. Das Kriterium der Bewährung im Leben vernetzt dabei die Religion mit den Alltagserfahrungen, die der religiöse mit dem nicht-religiösen Menschen teilt. Wegen dieser Vernetzung läßt sich nun aber wohl gegen Wuchterl die Möglichkeit einer Argumentation für ein Paradigma auch zwischen Menschen, die in unterschiedlichen Paradigmen leben, aufzeigen.

3) Absolut gegen relativ

In der Frage nach der Möglichkeit einer ‚absoluten Wahrheit' sind zwei verschiedene Anwendungen der Frage zu unterscheiden: Einmal die Frage, ob *innerhalb* einer Religion sinnvoll von ‚absoluter Wahrheit' gesprochen werden kann, und zweitens die Frage, ob die Rede von der ‚absoluten Wahrheit' ein sinnvoller Ausdruck ist, um damit ein Kriterium zu benennen, mit dem man die eigene und andere Religionen und Weltanschauungen legitim beurteilen kann. Für die neuen religionsphilosophischen Ansätze

ist es charakteristisch, daß die erste Frage bejaht, die zweite verneint wird, ohne daß sich damit aber sinnvoll ein Relativismusvorwurf erheben ließe.

Die Rede von einer ‚absoluten Wahrheit' innerhalb einer Religion kann sinnvoll bedeuten, daß es Annahmen gibt, an denen es für einen Vertreter der Religion ernsthaft zu zweifeln nicht möglich ist und die er als unbedingt verpflichtend für sich anerkennt. Mit Wuchterls Rede von den Leitbegriffen, die die Wirklichkeit und die Wahrnehmung normieren, wird ein absolutes Moment innerhalb eines Paradigmas beschrieben. James wie Kutschera weisen auf die notwendigen metaphysischen Annahmen und ethischen Implikationen hin, die einen religiösen Menschen auszeichnen. Die Rede von der ‚absoluten Wahrheit' ist legitim, sofern sie innerhalb eines Paradigmas, oder (um mit Kutschera zu sprechen) subjektiv-rational verstanden wird.

Die Legitimität, diesen Absolutheitsbegriff zu extrapolieren, um mit dem, was für einen Vertreter einer bestimmten Religion absolut verpflichtend ist, die Frage zu entscheiden, welches Paradigma ‚objektiv wahr' ist, wird nun aber bestritten. Der Einwand, eine solche Religionsphilosophie sei relativistisch, weil sie nicht mehr in der Lage sei, unter der faktischen Pluralität von Religionen und Weltanschauungen eine als ‚wahrer' zu begründen, ließe sich nur unter der Voraussetzung aufrechterhalten, daß sich prinzipiell ein Standpunkt jenseits von Paradigmen einnehmen ließe. Solch ein Superparadigma oder die Möglichkeit eines absoluten Standpunktes ist uns kontingenten Menschen aber nicht gegeben. Was bleibt, ist, mit den Wahrheitskriterien der Bewährung, der Vernetzung im Leben, der Kohärenz usw. in einen Dialog mit den Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen einzutreten in der Hoffnung auf eine gegenseitige Bereicherung in der Suche nach einem geglückten, der Realität angemessenen Leben.

Der Vorteil dieser Konzeption liegt einerseits darin, daß sie einen für eine Religion notwendigen subjektiv-absoluten Standpunkt begründet. Durch die Kriterien der Vernetzung und der Bewährung eröffnet sie den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen. Sie weist einen übergeordneten Standpunkt jenseits konkreter Standpunkte zurück, ohne damit objektive Werturteile über andere Weltanschauungen oder Religionen zu fällen, die sich mit heute akzeptierbaren Formen rationaler Argumentation nicht mehr einlösen lassen. Andererseits halten alle Konzeptionen an Kriterien fest, denen jede Religion gerecht werden muß und mit deren Hilfe sich etwa eine Religionskritik begründen läßt. Solche Kriterien sind neben der (nicht funktionalistisch verstandenen) Bewährung vor allem die Vernetzung der Religion im Leben, praktische Konsequenzen (Askese, Reinheit, Seelenstärke und Nächstenliebe, die James besonders betont) und notwendige theoretische Annahmen wie die Annahme transzendenter Realitäten, die für die Religion charakteristisch ist.

ThPh 68 (1993) 409–419

Zur Inkulturationsproblematik der Jesuitenreduktionen

Neuere spanisch-sprachige Publikationen und Forschungsergebnisse

Von Klaus Schatz S. J.

Das Thema der Indianer-Reduktionen der Jesuiten in Südamerika oder des (fälschlich so genannten) „Jesuitenstaats", schon immer Freund und Feind faszinierend, hat sicher in den letzten Jahren zusätzlich an Interesse gewonnen. Speziell durch das Quinto Centenario ist es als einziges längerdauerndes Experiment einer „alternativen" Mission in den Vordergrund gerückt. Der deutsche Leser mit höheren wissenschaftlichen Ansprüchen sah sich dabei vor allem auf die Gesamtdarstellung von Philip Caraman verwiesen[1]. Diese bietet einen guten historisch-deskriptiven Überblick; was man in ihr freilich vermißt, ist eine Berücksichtigung moderner ethnologischer, kultursoziologischer und missionstheologischer Fragestellungen: Was ging in den Guaraní (und den anderen indianischen Völkern) innerlich vor? Wie wurde das Christentum rezipiert? Um welche Form (bewußter oder unbewußter) „Inkulturation" oder „Akkulturation" handelt es sich hier? Hier führt die schon ein Vierteljahrhundert alte französische Darstellung von Haubert schon tiefer in die Probleme ein[2]. Nicht übergangen werden darf als weiteres Standardwerk das italienische und auch ins Spanische übersetzte von Armani[3]. Sein Wert besteht vor allem darin, die Reduktionen in den historischen Kontext der politisch-sozialen Geschichte des La-Plata-Raums einzuordnen.

Gerade in dieser Beziehung sind jedoch in den letzten Jahren in Paraguay und Bolivien eine Reihe weiterführender Publikationen erschienen, deren Ergebnisse vorzustellen dem deutschen missionsgeschichtlich oder jesuitengeschichtlich interessierten Leser lohnt. Ihre Schwerpunkte sind einerseits die Guaraní-Reduktionen (G–R) im damaligen „Paraguay"[4], die man gewöhnlich ausschließlich im Auge hat, wenn man von den „Jesuitenreduktionen" oder dem „Jesuitenstaat" spricht, dann aber auch die zu Unrecht weniger bekannten nördlichen Reduktionen der Chiquitos und Mojos im tropischen Tieflandgebiet des heutigen Bolivien.

Zu den Guaraní-Reduktionen in „Paraguay"

Wer sich künftig mehr als nur oberflächlich über die Jesuitenreduktionen (SJ-R) in Paraguay informieren möchte, sollte nicht an der wertvollen Aufsatzsammlung des in Asunción lebenden spanischen Jesuiten Bartolomeu MELIÀ *El Guaraní conquistado y reducido* von 1988 vorübergehen[5]. Es sind 16 Aufsätze und 3 Rezensionen, schon in den 70er und frühen 80er Jahren an verschiedensten Stellen veröffentlicht. Sie kreisen um drei Schwerpunkte: die Zerstörung der traditionellen Guaraní-Welt durch die spa-

[1] The lost Paradise, an account of the Jesuits in Paraguay 1607–1768 (London 1976); dt.: Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay, München 1979.

[2] *M. Haubert*, La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions, Paris 1967.

[3] *A. Armani*, Città di Dio e città del Sole. Lo „Stato" gesuita dei Guaraní (1609–1768) (Rom 1977); span.: Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El „estado" jesuita de los guaraníes, Mexico-C 1982.

[4] In der definitiven Placierung seit Anfang des 18. Jh.s befanden sich von den 30 „Pueblos" nur 8 im heutigen Paraguay (d. h. westlich des Paraná), 15 im „Zweistromland" zwischen Paraná und Uruguai (heute argentinische Provinz Misiones), 7 östlich des Rio Uruguai (heute Brasilien). Der damalige Begriff „Paraguay" oder „Paracuaria" entsprach in etwa dem heutigen des „Cono Sur" oder La-Plata-Raums, hatte jedoch sein politisch-kirchliches Zentrum in Asunción.

[5] Ensayos de etnohistoria (Biblioteca Paraguaya de Antropologia 5). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica 1988. 298 S.

nische Kolonisierung (17–89); die Guaraní und die SJ-R (93–234); schließlich die Umformung der Guaraní-Sprache im mestizischen Guaraní der kolonialen Welt einerseits (das in das heutige paraguayische Guaraní übergegangen ist), im „jesuitischen" Guaraní anderseits (237–271). Uns interessiert hier vor allem der Mittelteil („Modo de ser Guaraní y reducción Jesuitica"), welcher auch den größten Raum einnimmt. In 8 verschiedenen Aufsätzen, die sich z. T. auch überschneiden, geht der Autor wesentlichen Aspekten und zentralen Problemen der Reduktionen nach[6].

Melià dürfte der zur Zeit wohl kompetenteste Fachmann für dieses Thema sein. Vor allem durch seine ethnologischen Kenntnisse der heutigen Guaraní vermag er die Forschung auf diesem Gebiet in einer Weise weiterzuführen, wie dies allein durch Studium der Quellen vom europäischen Standpunkt aus nicht geschehen kann; so gelingt ihm auch eine „Relecture" der längst bekannten Quellen. Mit durchaus kritischem Blick für die problematischen Seiten verbindet er doch eine unverkennbare Sympathie für die Reduktionen, und zwar gerade insofern sie nicht nur jesuitisches, sondern ebenfalls (was sonst oft hinter einer Sicht der Guaraní als Objekte der Missionierung und „Reduzierung" zurücktritt) indianisches Werk sind.

Die Bedeutung des ethnologischen Hintergrundes für die Relecture der Quellen wird vor allem in dem grundlegenden Aufsatz *El modo de ser Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594–1639)* (93–120) deutlich, der zuerst im „Archivum Historicum Societatis Jesu" von 1981 veröffentlicht wurde. Hier wird erkennbar, in welchem Ausmaße die „Reduzierung" der Guaraní durch die Jesuiten einen radikalen, oft schmerzlichen Bruch und auch eine „Entwurzelung" bedeutete, der erhebliche Widerstände hervorrief. Beobachtungen an den heutigen Guaraní lassen hier die Berichte der ersten Jesuiten selbst, etwa der Litterae Annuae oder eines Ruiz de Montoya, neu verstehen und machen so das Profil dieses traditionellen Widerstandes deutlich, der sich auf „unsere Weise zu sein" beruft. Was für die Jesuiten Übergang von „tierischer" zu menschlicher Lebensweise war (Seßhaftigkeit, Bekleidung, organisierte Sozialgebilde, Monogamie etc.), wird hier als Zerstörung der bisherigen Identität, ja als „verhüllte Knechtschaft" empfunden[7]. In dem Leben in kleinen Gruppen und ohne feste Behausung wird eine eigene Identität verteidigt, die sowohl in einem bestimmten „Lebensraum" besteht wie in einer Religion, die vor allem in rituellen Tänzen gelebt und erfahren wird.

Freilich ist dieser Bruch nicht die ganze Wirklichkeit. In anderen Beiträgen wird deutlich, in welchem Maße das Leben in den Reduktionen auch als faszinierend und lebenserweiternd empfunden wurde. Dazu gehörten die eisernen Äxte, die eine tiefgreifende Veränderung der Arbeit, aber damit auch des gesamten Lebensrhythmus bewirkten (148–150, 178–180), aber auch die stärkere „Privatisierung" des Lebensraumes (durch Einzelfamilienhäuser statt Gemeinschaftshütte) (197). Und anderseits darf auch bei aller tiefgreifenden Veränderung die Kontinuität mit der bisherigen Guaraní-Kultur nicht vernachlässigt werden. Sie offenbart sich nicht nur in der jesuitischen Pflege und Wertschätzung der Guaraní-Sprache, ganz im Kontrast zur Verachtung der einheimischen Religion (202 f.), sondern auch in der „sakralisierten Sozialisation" (199–204), in der Bewahrung der Kleingruppen („cacigazgos") als Wohnblock und vor allem in der genossenschaftlichen Wirtschaftsform (219).

Die jesuitische Reduktion bietet so etwas Neues und Drittes neben traditioneller Existenzweise „in den Wäldern" und Eingliederung in die spanische Kolonialwelt. Bei aller Einfügung in die „höhere Ebene des Kolonialsystems" (König, Patronat) hatte sie im Unterschied zur franziskanischen und auch zum Konzept des Gouverneurs Her-

[6] „El modo de ser Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594–1639)" (93–120) – „La utopía imperdonable: La colonia contra la socialización de los Guaraníes" (121–129) – „Roque González en la cultura indígena" (130–159) – „De la religión Guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución" (160–173) – „El Guaraní reducido" (174–192) – „Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial" (193–209) – „La vida en las reducciones jesuíticas de Guaraníes o el uso perfecto del tiempo" (210–219) – „Las siete expulsiones" (220–234).

[7] Vgl. auch 181–184: Un disimulado cautiverio.

nandarias von Anfang an einen klaren Anti-Encomienda-Charakter (176, 208). Sie bedeutete so Schaffung eines neuen Raums, einer neuen Kultur, eines neuen „modo de ser" (204). Sie entspricht sicher nicht dem heutigen Ideal von „Inkulturation" (weit weniger als die Versuche jesuitischer Adaptation in China und Indien mit Ricci und Nobili!) und ist wohl eher (so der Rezensent) als „Transkulturation" zu bezeichnen, die die Indianer in ihrer realen Situation abholte, um mit ihnen eine Veränderung zu bewirken, deren Terminus weder die traditionelle Kultur der Guaraní noch erst recht die spanische Kolonialkultur war. Dieser Typ von Inkulturation „bedeutet in eine Kultur einzutreten, um in ihr an einem historischen Prozeß teilzunehmen. Er besteht darin, die Kultur nicht als Resultat dessen, was war, zu nehmen, sondern als Energie dessen, was sein wird, und dementsprechend als Arbeit in der Geschichte, als ‚Austausch', Kommunikation. Dieser Typ von Inkulturation nimmt den Guaraní in einem bestimmten und konkreten Moment seines geschichtlichen Prozesses und verkennt dabei nicht, daß das Guaraní-Volk einen ‚kolonialen' Prozeß durchlebt" (143). Dabei entstammen die sprechendsten Belege dafür, daß die Guaraní in den Reduktionen eine neue „Identität" gefunden haben, paradoxerweise jener Phase, in der sich zuerst ein Bruch zwischen Jesuiten und Guaraní andeutet, nämlich dem „Guaraní-Krieg" von 1754–56. Als im Gefolge des spanisch-portugiesischen Grenzvertrages von 1750 die 7 Siedlungen östlich des Rio Uruguai mit etwa 30 000 Indianern geräumt werden mußten und die Jesuiten die Guaraní zum Gehorsam gegenüber den königlichen Weisungen aufforderten, widersetzten sich diese mit Begründungen wie diese: Wir wollen nicht „unsere Kirchen" verlassen, „die wir mit unserem Schweiß und Blut gebaut haben"; ja, „wir geben nicht das Land auf, das Gott uns gegeben hat" (184–192: „La tierra que Dios nos dió"). Es sind nicht die Kirchen „der Jesuiten"; es sind jetzt „unsere Kirchen", „das Land, in das uns Gott geführt hat".

Der Autor scheut deshalb nicht davor zurück, die Reduktion mehrfach (so in den Überschriften) als realisierte „Utopie" innerhalb des Kolonialsystems zu bezeichnen. „Das Verdienst dieser utopischen Realität kommt in erster Linie den Guaraní selbst zu, in zweiter Linie den Jesuiten in dem Maße als sie weder Gemeinschaft noch Sakramentalität des Guaraní-Volkes zerstörten, sondern ihm mit christlicher Liebe und Glauben eine für jene Kolonialzeiten sehr passende Gegenwartsgestalt gaben"[8](219).

Man mag sich fragen, ob der Terminus der realisierten „Utopie" (der, wie wir sehen werden, auch als Titel einer neuen Darstellung der Chiquitos-Reduktionen gebraucht wird) hier nicht auf falsche Fährten führt und irreführende Assoziationen weckt. Er geht sicher insofern an der Intention der Jesuiten vorbei, als er die Vorstellung suggeriert, diese hätten in irgendeiner Weise versucht, einen christlichen Idealstaat aufbauen zu wollen. Sofern damit ganz nüchtern die Schaffung eines Raumes innerhalb des Kolonialsystems gemeint ist, in welchem die Indianer in (relativer) Freiheit leben und ihre Eigenart bewahren konnten, kann man dem sicher zustimmen.

Die Guaraní-Kultur ist untrennbar von ihrer Religion, die tragischerweise in ihrer Eigenart von den Missionaren überhaupt nicht erkannt, entweder als nicht existent oder als „Anbetung des Teufels" abqualifiziert, jedenfalls nicht integriert, sondern durch etwas anderes „ersetzt" wurde[9]. Melià stellt in einer Publikation von 1991 unter dem Titel *El Guaraní: experiencia religiosa*[10] nach Vorarbeiten von Unkel-Nimuendajú (1914), Schaden (1954) und Cadogan (1959) auf der Basis seiner eigenen Erfahrungen

---

[8] Ferner: „Und die Utopie fand ihren Ort – Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen in Paraguay", in: Conquista und Evangelisation – 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hsg. v. *M. Sievernich, A. Camps, A. Müller, W. Senner* (Mainz 1992), 413–429. Ebd. (428 f.): „Als Schlußfolgerung kann man feststellen, daß die Reduktionen in Paraguay utopisch waren, da sie ihren „natürlichen" Ort niemals aufgegeben haben, der mehr guaranitisch als jesuitisch war. Die jesuitischen Reduktionen der Guaraní hatten Erfolg, und zwar nicht trotz der Guaraní, sondern gerade wegen dieser und deren Eigenschaften".

[9] „De la religión Guaraní a la religiosidad Paraguaya: una substitución" (160–173).

[10] Biblioteca Paraguaya de Antropologia 13. Asunción: CEA-DUC-CEPAC 1991. 127 S. – Der eigentlich zentrale erste Teil (13–80: „La experiencia religiosa Guaraní") ist neu, der zweite und dritte Teil bereits veröffentlicht.

mit noch urtümlich lebenden Guaraní-Indianern die Eigenart dieser Religiosität dar. Es ist eine Religion des „inspirierten Wortes". Das „Wort", gleichbedeutend mit „Seele" und „Namen", bestimmt die Welt als ganze, alle einzelnen Dinge und auch den einzelnen Menschen in den jeweils zentralen Momenten seiner Existenz in seinem Sein. Empfangen wird es durch „Inspiration" von oben und vor allem im Traum. Seinen Ausdruck findet diese Religiosität in Gesängen und Tänzen, vor allem jedoch im „Hauptsakrament" der Festgelage, die von den Missionaren – vor allem wegen der manchmal damit verbundenen Enthemmung von Aggressionen – als „Saufgelage" bekämpft wurden. Das „Land ohne Böses", dessen Suche durch Wanderungen man als typisch für die Guaraní-Religiosität angesehen hat, ordnet sich in diesen Kontext des Findens der eigenen Identität im „Wort" ein. Es bekommt erst in der Kolonialzeit einen utopisch-eschatologischen Charakter, und wird ursprünglich konkret diesseitig als der „Raum" verstanden, in dem der Mensch leben und seine Vollendung finden kann (72f.).

Wenn man bei Melià z. B. einen Guaraní-Hymnus liest, in dem man spontan Anklänge und Berührungspunkte mit dem Johannes-Prolog entdeckt (29–32), liegt die Frage nahe, welches der Grund dafür ist, daß diese Anknüpfungspunkte von den Missionaren nicht gesehen wurden, ja daß „die Guaraní mehr geistige Offenheit hatten, die religiösen Formen der Missionare sich anzueignen als umgekehrt" (25). Diese Frage stellt sich insbesondere, weil die Jesuiten ja durchaus auf der Suche nach religiösen Elementen und Einzelvorstellungen waren, die sie als Bausteine in ihrer Verkündigung positiv verwenden konnten, so z. B. die mythische Figur des Pay Zumé, die mit dem hl. Thomas identifiziert wurde, der auch hier das Evangelium gepredigt habe. Gerade wenn man davon ausging, die Indianer hätten schon vom hl. Thomas das Evangelium empfangen und nur in der Zwischenzeit verdorben, bestand keine Schwierigkeit, religiöse Momente zu integrieren, wo immer es ging. Der Autor sieht die Erklärung darin, daß diese Religion „des inspirierten Wortes" schwer zu begreifen war von dem Religionstyp, als den sich das damalige Christentum darstellte, „eine Religion mehr der Lehre als der Inspiration, mehr von Priestern als von Propheten. Tatsache ist, daß sich im Zuge der Bekehrung zahlreicher Guaraní zur neuen Religion des christlichen Missionars keine Synthese ergab, sondern eine Ersetzung mit tiefen Brüchen im Bereich der Psychologie, des Rituals, des Sozialen, Politischen und – warum nicht? – des Poetischen" (48). Weil also die Guaraní-Religiosität nicht faßbar auf der Ebene der Begrifflichkeit war, wurde sie als solche nicht erkannt. Anderseits weist Melià darauf hin, daß eine Begegnung zwar nicht auf religiös-begrifflicher Ebene, jedoch anscheinend durchaus auf der „vorbegrifflichen" Ebene religiöser Erfahrung geschah. Dazu gehört die seltsame Rolle, welche die Träume (von Indianern, aber auch von Jesuiten) in den frühen jesuitischen Quellen (in den „Litterae Annuae" und noch mehr in der „Conquista Espiritual" von Ruiz de Montoya) spielen (108–112), Träume, die gleichzeitig die Krise des traditionellen Lebens widerspiegeln, aber auch nachträglich eine „reduzierte" Interpretation erfahren haben (110, 115f.).

Auch diese Darstellung dürfte für jeden, der sich intensiver mit den Reduktionen befaßt, künftig unverzichtbar sein. Im übrigen scheint dem Rezensenten, daß die Frage, ob und inwieweit in den Reduktionen Elemente spezifischer Guaraní-Religiosität integriert oder auch synkretistisch in christlicher Gestalt, bzw. heimlich weiterpraktiziert worden sind, noch einer eingehenderen Untersuchung bedürfte[11]. Soweit die an sich immense Literatur zu überblicken ist, scheint bisher das religiöse Leben in den Reduk-

[11] Ein Element traditioneller Guaraní-Religiosität scheint auch in der Jesuitenzeit fortgelebt zu haben: die Verbindung göttlicher Führung mit dem „Land". Für die 1754 revoltierenden „Siete pueblos" ist ihre Heimat „das Land, das uns Gott gegeben hat". Der Südtiroler Pater *Anton Sepp* berichtet in der „Continuation" seiner „Reißbeschreibung" einen interessanten Fall: Als die Reduktion S. Miguel wegen ihrer Größe geteilt werden muß und ein Teil in die neue Reduktion S. Juan Bautista umzieht, stellt sich Sepp als neuer Moses dar, der sein Volk in ein Land führt, wo Milch und Honig fließt: „Gott hat uns befohlen, unsere alte Heimstatt zu verlassen und zu einer neuen berufen: Johannes der Täufer geht uns voran" (Continuation, 320).

tionen nicht so intensiv erforscht worden zu sein wie Wirtschaft, politische Strukturen und Sozialordnung. Hier wäre noch ein Nachholbedarf.

Die SJ-R können nicht voll verstanden werden ohne Vergleich mit den *Franziskaner-Reduktionen.* Diese existierten ebenfalls in Paraguay, und zwar 30 Jahre vor denen der Jesuiten (seit 1580, während die SJ-R 1609 einsetzen), gleichzeitig mit ihnen (freilich in geringerer Zahl: 4 oder 5 gegen schließlich 30 SJ-R) und auch noch Jahrzehnte nach der Vertreibung der Jesuiten 1768. Hierüber besitzen wir jetzt eine hervorragende Monographie des Schweizers Louis NECKER, die, bereits 1979 auf Französisch erschienen, 1990 unter dem Titel *Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580–1800)* unverändert auf Spanisch in Asunción veröffentlicht worden ist[12]. Vor allem die „información de servicios" von 1618 – eine von den Franziskanern selbst erbetene spanische Untersuchung ihrer Indio-Dörfer – ermöglicht neue und genauere Erkenntnisse.

Das wesentliche Ergebnis der Untersuchung lautet: Auf der einen Seite nehmen die Franziskaner-Reduktionen (OFM-R) in weiten Bereichen schon das vorweg, was gewöhnlich als typisch für die SJ-R gilt. Jedoch liegt ein entscheidender Unterschied darin, daß die OFM-R viel enger mit dem örtlichen spanischen Kolonialsystem des La-Plata-Raumes (und nicht bloß mit dem fernen Königtum) verbunden sind. Sie vertreten nicht, wie die SJ-R, eine prinzipielle Anti-Encomienda-Haltung, stehen vielmehr innerhalb des Encomienda-Systems und setzen sich für seine Milderung, aber nicht Abschaffung ein (91–94, 98–101, 141–154). Zwar wurde gerade in den beiden Jahrzehnten von 1600 bis 1620 durch verschiedene kirchliche und politische Faktoren (Synode von Asunción 1603, Ordenanzas des Visitators Alfaro 1611–1618, Rolle des Gouverneurs Hernandarias) ein Wandel erreicht. Dieser lief auf größere Unabhängigkeit der OFM-R von politischen Instanzen und von den Encomenderos, auf Leitung der Dörfer durch die Pfarrer (und nicht mehr durch die Encomenderos) und größere Trennung von den Spaniern (die jetzt nicht mehr in den Indio-Dörfern wohnen durften) hinaus (107–116). Eine prinzipielle Lösung von der Encomienda und eine hermetische Abschließung, wie diese sich in den SJ-R schon geographisch durch Hunderte von Kilometern Entfernung von den spanischen Siedlungszentren ausdrückte, fehlte hier jedoch. Entsprechend war auch bei der Gründung der einzelnen Reduktionen die Zusammenarbeit mit den politischen Autoritäten viel enger (119–128), auch die Abhängigkeit der Pfarrer von ihnen weitaus größer (181f.).

Necker stellt dar, daß die OFM-R in engstem Zusammenhang mit der spanischen „Befriedungspolitik" des La-Plata-Raumes gesehen werden müssen. Nach einer ersten Phase relativ friedlichen Miteinanders von Spaniern und Guaraní (1537–1556), charakterisiert durch Beziehungen der „Reziprozität" und der „Verwandtschaft", wie diese den Sozialbeziehungen der Guaraní entsprachen, ist die zweite Phase (1556–1580) durch Einführung des Encomienda-Systems, damit Zerstörung der bisherigen Reziprozität und in der Folge kriegerische Verwicklungen gekennzeichnet, die die Spanier mit den geringen Kräften im La-Plata-Raum nicht mit militärischen Mitteln lösen konnten. In diesem Kontext stehen dann die 1580 begonnenen OFM-R, welchen es gelang, mit anderen Mitteln den seit 1556 verlorenen Raum für die spanische Einflußsphäre wiederzugewinnen; Tabellen zeigen klar den Zusammenhang von Reduzierung und Ende von Aufstandsbewegungen einerseits (130f.), demographischer Stabilisierung anderseits (133). Das Geheimnis des Erfolges der Franziskaner entspricht im Grunde dem, was bereits Métraux und Haubert für die SJ-R aufgewiesen haben: daß es ihnen in höchstem Grade gelang, die Rollenerwartungen zu erfüllen, die an die „Schamanen" als geistliche Führer gestellt wurden (47–54), darüber hinaus aber auch die Rollenerwartungen an politische Führer („Kaziken"), wozu vor allem Redegabe einerseits, Freigebigkeit und meßbare Leistung anderseits gehörten (98–101). Es war wieder eine Beziehung der „Reziprozität", die den Erwartungen der Guaraní entgegenkam.

[12] Biblioteca Paraguaya de Antropología 7. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica 1990. 279 S.

Beschreiben die drei ersten Teile das historische Werden bis 1620, so der vierte (139–203) die „Instituciones establecidas", die bis zum Ende der spanischen Herrschaft relativ konstant blieben. Das Hauptaugenmerk ist dabei auf die ökonomischen Institutionen gerichtet, in welchen der Autor die tiefste Logik der Organisation der Reduktionen erblickt. Ihre Darstellung sowie die der politischen Strukturen (155–191) offenbart teilweise bis ins kleinste Detail Parallelen zu denen der SJ-R. Dies betrifft vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen dem gemeinsamen Sektor („Tupa-mbai" = Eigentum Gottes) und dem „privaten" der Familienpacht („Aba-mbai"), aber auch viele weitere strukturelle Gemeinsamkeiten. Bemerkenswerte Unterschiede sieht der Rezensent außer in der nicht nur architektonischen Besonderheit, daß in OFM-R die Kirche mitten auf dem Platz steht (177), nicht wie in den SJ-R an der Seite[13], in der offensichtlich größeren Häufigkeit der Strafen in den OFM-R (170), vor allem jedoch in dem unvergleichlich niedrigeren individuellen Lebensstandard der Indianer (171 f.), vor allem bedingt durch die Einbindung in die Encomienda, aber auch durch persönliche Ausnutzung durch Franziskaner. Der Reichtum des Tupa-mbai bleib hier nicht in der Reduktion, sondern diente dem Profit einer Reihe von Personen außerhalb (172–175).

Zum Schluß (209–216) sucht der Autor aus diesen Hintergründen auch Licht auf die Faktoren der Entstehung der SJ-R zu gewinnen. Er sieht diese viel mehr als die meisten Forscher in den spezifischen Konstellationen des La-Plata-Raumes, weniger in außerhalb gewonnenen SJ-Erfahrungen (Juli am Titicaca-See, brasilianische Aldeias), weniger auch im allgemeinen Rahmen der spanischen Indiengesetzgebung. Vielmehr unterstreicht er außer dem (heute allgemein anerkannten) Zusammenhang mit den Sozialformen der Guaraní die Kontinuität mit den OFM-R sowie auch mit der spanischen Unterwerfungspolitik: Nachdem die Franziskaner durch ihre Bemühungen bis 1610 den seit 1556 verlorenen spanischen Einflußbereich wiedergewonnen hätten, sei er durch die SJ-R auch auf solche Stämme ausgedehnt worden, die nie unter spanischer Herrschaft gestanden hatten.

Inwiefern erklärt dies jedoch das spezifisch Neue der SJ-R, nämlich die Freiheit von der Encomienda? Der Autor nennt hier zwei Gründe: einmal die größere Macht und institutionelle Stärke der SJ, welche ihr ermöglichte, die Indianerschutzgesetze rigoroser und strikter anzuwenden; dann aber vor allem – unter Verweis auf Mörner – als entscheidenderen Faktor die Bollwerkfunktion der SJ-R gegen die portugiesische Expansion; bewaffnete Guaraní, welche als Armee stärker waren als die sonstigen spanischen Streitkräfte im La-Plata-Raum, konnte man natürlich nicht in Unfreiheit halten (211). Gegen diese Erklärung sprechen jedoch m. E. schon die zeitlichen Zusammenhänge. Denn die Ermächtigung zur Bewaffnung der Guaraní-Indianer mit Feuerwaffen (und nur die zählte) wurde von Madrid erst 1639 erteilt, *nachdem* die Paulistaner bereits 10 Jahre lang die SJ-R verbrannt, ausgeraubt und weit nach Süden abgedrängt hatten, und dies ohne daß die spanischen Behörden im La-Plata-Raum irgendetwas zur Verteidigung der SJ-R unternommen hätten. Erst jetzt merkte man in Madrid (und nicht in Asunción!), daß man ein „Bollwerk" brauchte. Zu dem Zeitpunkt hatten aber die SJ-R schon längst ihre institutionelle Form gefunden. In dieser späteren Phase dürfte dieser Faktor durchaus nicht unwichtig für das Bestehen der SJ-R sein. Hätte er jedoch von Anfang an eine wesentliche Rolle gespielt, hätte man gleich für Bewaffnung gesorgt. Hier dürften andere Faktoren entscheidend sein, von denen u. a. die prinzipielle Anti-Encomienda-Haltung des ersten Provinzials der Paraguay-Provinz, Diego de Torres Bolo, zu nennen ist.

Unter den Publikationen der letzten Jahre ist schließlich eine wichtige Neuedition zu nennen. Es ist die *Conquista espiritual*, von P. Antonio RUIZ DE MONTOYA 1639 verfaßt, als er, um vom Madrider Hof die Erlaubnis zur Ausrüstung der Indianer mit Feuerwaffen zu erhalten (was ihm gelang), sich in Spanien aufhielt. Sie ist 1989 in Ro-

[13] Dies ist nicht unwesentlich, weil dadurch in den SJ-R der (sehr große) freie Platz seine Eigengewichtung als Ort der Feste und Spiele neben der Kirche hatte. Damit ist ein anderer Stellenwert der Gemeinschaft als solcher und ihrer Feste und Erholungen gegeben.

sario im Blick auf das bevorstehende Quinto Centenario neu herausgegeben und von *Ernesto J. A. Maeder* mit einer Einführung (9–37) versehen worden[14].

Ruiz de Montoya (R. M.) bildet bekanntlich für die ersten Jahrzehnte der SJ-R eine erstrangige, freilich sehr eigenartige Quelle. Seine Darstellung stützt sich, wie Maeder in der Einführung zeigt, zum großen Teil auf eigenes Zeugnis und Erleben, zu einem Drittel auch auf die „Litterae annuae" von 1635 bis 1637 (27). Mit Engagement geschrieben, wahrt sie keineswegs immer die historische Reihenfolge, ist jedoch substantiell korrekt (25), vergleichsweise objektiver als Las Casas, wenngleich von demselben Eifer für Gerechtigkeit erfüllt (35). R. M. beschreibt die ersten Jahre der hoffnungsvollen Expansion nach allen Seiten, dann aber vor allem das Jahrzehnt des „Mamelukenkrieges" von 1629 an, also der Zerstörung der SJ-R durch die Sklavenjäger aus Sao Paulo. Er erzählt über den von ihm geführten „Großen Marsch" der zwangsweisen Evakuierung von Loreto und S. Ignacio Miní über 800 km, bei dem von 12000 Indianern nur ein Drittel überlebte (c. 38 f., p. 160–173). Er berichtet Szenen fürchterlicher Grausamkeit: Marschunfähige wie Frauen, Greise, Kinder, Kranke werden mit der Machete zerstückelt oder lebendig verbrannt, damit Flüchtende zu Hause keine Überlebenden mehr vorfinden (c. 77, p. 275). Dabei tragen die Paulistaner öffentlich Rosenkränze, auch wenn sie Kirchen in Brand stecken; „ohne Zweifel glauben sie an Gott, ihre Werke sind vom Teufel" (c. 75, p. 269). Die Paulistaner sind für ihn der leibhaftige Antichrist selbst.

Typisch für R. M. ist sein allgegenwärtiger Supranaturalismus. Ständig kommen Wunderzeichen, Visionen, Träume, ja schwitzende oder tränende Statuen oder Gnadenbilder vor, in denen Gott oder auch der Teufel unmittelbar wirken. Göttliche Strafen, vor allem schneller und überraschender Tod, treffen, wird die Chance der Bekehrung nicht wahrgenommen, den Sünder auf dem Fuße; und dies alles wird zum größten Teil nicht vom Hörensagen, sondern als selbst erlebt berichtet. Es ist dies eben die Welt, in der R. M. lebt (und vielleicht, worauf ja Melià hinweist, eine Welt, die einen unmittelbareren Zugang zu der Erfahrungswelt der Guaraní eröffnet als eine mehr aufgeklärt-rationale Religiosität). Vergleichsweise scheinen demgegenüber die SJ-Berichte des 18. Jahrhunderts, vor allem die der deutschsprachigen Jesuiten, etwa eines Sepp, Paucke und Dobrizhoffer, einer wesentlich rationaleren, „aufgeklärteren" Welt anzugehören. Damit hängt auch zusammen, welche Bedeutung für R. M. der Glaube an die Predigt des hl. Thomas in Paraguay hat. 6 Kapitel lang breitet er die Beweise dafür aus (c. 21–26, p. 113–129); und letztlich ist dies für ihn ein dogmatisches Apriori: denn wenn die Apostel „in die ganze Welt hinausgegangen" sind und das Evangelium gepredigt haben, dann konnten sie unmöglich Amerika, welches ein Drittel der Erde bildet, auslassen (c. 24, p. 121).

Anderseits ist R. M., was ja Melià erkannt hat, auch eine erstrangige Quelle für die Widerstände gegen die Reduktion unter Berufung auf die traditionelle „Weise zu sein" (c. 11, p. 83 f.; c. 12, p. 86; c. 53, p. 218; c. 57, p. 224), ebenso wie für Formen des religiösen Synkretismus von Christlichem und Heidnischem, nachdem sich nach den Paulistaner-Zügen viele Guaraní wieder in die Wälder zurückgezogen hatten (c. 73, p. 261–263). Und bemerkenswert erscheint mir, daß bei ihm ein Topos noch *nicht* vorkommt, der bei allen späteren SJ-Autoren den ständigen Tenor bilden wird: die Rede von der bleibenden Kindheit und Unselbständigkeit der Indianer. Der Guaraní erscheint bei ihm selbständiger, erwachsener, mehr als Mitarbeiter, wobei freilich umgekehrt auch gar kein Empfinden für Anderssein und kulturelle Differenz feststellbar ist. Auch hier scheint R. M. Las Casas näher zu stehen als jenen Jesuiten, die im 18. Jahrhundert in den Reduktionen arbeiteten. Es sind Unterschiede, deren Deutung noch eine offene Frage an die Forschung darstellt.

---

[14] Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compania de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguai y Tape. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana 1989. 288 S.

Zu den Chiquitos- und Mojos-Reduktionen in Bolivien

Was andernorts das Quinto Centenario, das ist im Gebiet der ehemaligen Chiquitos-Reduktionen (Ch-R) im östlichen Tiefland Boliviens, in den Apostolischen Vikariaten Ñuflo de Chavez und Chiquitos, das „Tercero Centenario". Denn hier begann am 31. Dezember 1691 die erste Reduktion San Javier durch P. José de Arce. Sie bildeten schließlich 10 Reduktionen mit über 20 000 Indianern sehr unterschiedlicher Ethnien. Wenngleich ihre Bedeutung bereits 1831 durch d'Orbigny gewürdigt worden ist, waren die Ch-R doch bis vor kurzem über den Kreis der Spezialisten hinaus kaum bekannt. Nicht zuletzt durch die wundervolle Restaurierung der Kirchen von S. Javier, Concepción, S. Rafael und S. Miguel und durch ihre Anerkennung als „kulturelles Erbe der Menschheit" haben sie jedoch in den letzten Jahren ein stärkeres Interesse gefunden und bilden mittlerweile ein lohnendes Reiseziel für Interessierte.

Im Zeichen der 300 Jahre Evangelisierung wurden in Bolivien zwei wichtige Monographien über die Ch-R veröffentlicht. Beide sind reich illustriert mit Fotos von Kirchen, Statuen und nicht zuletzt Dorfansichten, welche die Strukturen der Jesuitenzeit erkennen lassen; so bekommt der Leser auch eine lebendige Anschauung von dem kulturell-künstlerischen Stand dieser Missionen. Die eine, relativ kurze und handliche Broschüre stammt von dem bolivianischen Jesuiten Antonio MENACHO (*Por tierras de Chiquitos. Los Jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18*[15]). Ihr besonderer Vorzug ist, daß sie jesuitische Quellen auswertet, und zwar „Litterae annuae" und Generalsbriefe aus dem argentinischen Provinzarchiv von Buenos Aires sowie Briefe über die Vertreibung 1767 aus dem katalanischen Provinzarchiv in Sant Cugat. M. stellt die Dinge aus „jesuitischer" Perspektive dar: vor allem die Überlegungen, Pläne und Strategien bei den einzelnen Missionsunternehmen und Reduktionsgründungen werden deutlich. Wie schon der Titel sagt, beginnt die Darstellung nicht mit 1691. Sie verknüpft die Ch-R mit der ganzen kolonialen und missionarischen Vorgeschichte von der ersten Festsetzung der Spanier im La-Plata-Raum an über die Gründung von Santa Cruz de la Sierra (1561), die ersten missionarischen Vorstöße der Jesuiten in diesem Gebiet (1588) und schließlich die vorangegangenen Reduktionsunternehmen in Juli, Paraguay und bei den Mojos. Besonders deutlich werden so einerseits die geopolitischen Zusammenhänge, welche das koloniale und missionarische Interesse an dieser Region bestimmten, vor allem die (trügerische) Hoffnung auf einen kürzeren Weg zwischen dem Atlantik und Peru, aber auch die Hindernisse, die zwischen der Ankunft der Jesuiten in Santa Cruz de la Sierra und dem Beginn der Ch-R noch ein Jahrhundert verstreichen ließen: Kräftemangel, Versklavung und Massaker der Indios, schließlich Priorität der nördlichen Mojos-Missionen. Von 1691 an tritt sowohl die Entstehung, Entfaltung und Bedeutung der einzelnen Gründungen wie auch insbesondere das Profil bedeutender Missionare wie José de Arce, Lucas Cavallero und nicht zuletzt des Schweizers Martin Schmid, Architekt (Schöpfer der heute restaurierten Kirchen von S. Javier, Concepción und S. Rafael) und Musiker („Un hombre excepcional", 87–91) gebührend hervor. Die Darstellung des Lebens in den Ch-R zeigt in wesentlichen Punkten Parallelen zu den G-R in Paraguay. Spezifisch sind jedoch: das Problem der vielen Sprachen und Ethnien, das langsam durch Lernen des Gorgotoquí (dann „Chiquitano" genannt) von den Kindern an gelöst wurde (85 f.); die geringere örtliche Präsenz der Missionare, von denen gewöhnlich mindestens einer auf Wanderschaft und Suche nach neuen Kleingruppen war (80); schließlich die Initiative und Mitarbeit der Indianer selbst bei der Gewinnung und Missionierung neuer Gruppen (78, 108 f.).

Der Autor ist sich der Grenzen seiner Arbeit bewußt, vor allem der Lücken in der archivalischen Auswertung, und stellt deshalb im Vorwort (3) ein größeres Werk in Aussicht, welches auch mit dem entsprechenden wissenschaftlichen Apparat ausgerüstet sein wird. So erklärt es sich auch, daß Fußnoten und Quellenbelege hier noch fehlen. Der Rezensent möchte der Hoffnung Ausdruck geben, daß ein solches Werk in

[15] San Javier 1991. 140 S.

den folgenden Jahren erscheint. Nicht zuletzt dort, wo Differenzen in Gesamtaussagen und Gewichtungen zu dem folgenden Werk (das keine unveröffentlichten SJ-Quellen heranzieht) feststellbar sind, wäre die kritische Stellungnahme von M. interessant.

Das zweite Werk ist aufwendiger und umfangreicher. Unter dem Titel *Chiquitos – Historia de una utopía*[16] bildet es eine Gemeinschaftsarbeit des Historikers Alcides PARÉJAS MORENO und des Architekten Virgilio SUÁREZ SALAS unter der Herausgeberschaft von CORDECRUZ (Corporación Regional de Desarrollo de Santa Cruz). Hat Menacho aus jesuitischen Quellen geschöpft, so werden hier ergänzend einige staatliche Bestände herangezogen, nämlich das argentinische und chilenische Nationalarchiv sowie die Akten der Audiencia von Charcas aus dem Indienarchiv. Neue Aufschlüsse liefert davon vor allem das im chilenischen Archiv befindliche Inventar nach der Vertreibung 1767, welches über die Bücher und Kunstobjekte informiert, die sich im Besitz der Missionen befanden.

Der erste, historische Teil, von *Paréjas Moreno* verfaßt (15–164), bietet eine Gesamtdarstellung der Ch-R und stützt sich dazu hauptsächlich auf die publizierten jesuitischen Quellen (Fernández, Knogler, Schmid) sowie auf die Sekundärliteratur (freilich nur soweit sie auf Spanisch erschienen ist; so fehlt das wichtige Werk von Haubert). Auch hier wird die Vorgeschichte relativ breit behandelt; in diesem Rahmen wird auch – was bei Menacho fehlt – eine ethnographische Darstellung der sehr unterschiedlichen Ethnien geboten, die in den Ch-R zusammengefaßt wurden (25–42): sie zeigt, daß hier, anders als bei den Guaraní, in Religion und soziologischer Struktur wenig Gemeinsamkeit bestand. Im Unterschied zu Menacho unterstreicht der Autor die Initiative der spanischen Kolonialadministration für die Entstehung der Ch-R (66, 161), vor allem zur Befriedung und gleichzeitig zur Bollwerkfunktion gegen die Paulistaner. Insgesamt erhält man einen interessanten und vielseitigen Eindruck des Lebens in den Ch-R. Ein auffallender Unterschied zu den G-R ist außer der ethnisch-linguistisch heterogenen Zusammensetzung der geringere Stellenwert der Viehzucht und daher auch des Fleischkonsums (89, 129). Allerdings vermißt man in der Darstellung zwei wohl nicht unwesentliche Punkte: die Bewältigung des Sprachenproblems, und die Missionsmethoden bei der Gewinnung neuer Kleingruppen, insbesondere die für die Ch-R spezifischen „geistlichen Jagden“[17]. Der tiefgreifende Bruch, den die Missionierung mit sich brachte, wird auch vom Autor unterstrichen (109), ebenso wie der extreme Paternalismus – anderseits waren die Indianer im großen und ganzen innerhalb dieses Systems zufrieden; schließlich konnten sich Kreativität und Eigenständigkeit vor allem in künstlerischer Beziehung entfalten (161 f.).

Der zweite Teil von *Suárez Salas* (165–323) behandelt Urbanismus und Architektur der Ch-R. Sieht man ab von einer Reihe allzu phantasievoller und quellenmäßig kaum begründbarer Überinterpretationen und m. E. überzogener Formulierungen[18], ergeben sich dort eine Reihe interessanter Perspektiven, die vor allem dem, der die Überreste der Reduktionen kennt, einen neuen Blick ermöglichen. Es wird der untrennbare Zusammenhang zwischen Raumordnung und baulicher Struktur einerseits, Missions- und Inkulturationskonzept der SJ-R anderseits deutlich, wobei das Allermeiste auch mit gewissen kleineren Modifikationen für die G-R gelten dürfte.

Aus traditionellen, vor allem römischen (schachbrettartige Anlage mit Decumanus und Cardo) Vorgaben, den spezifischen Ortsstrukturen der Indiengesetzgebung und der OFM-R, entwickelte sich im Zusammenspiel mit praktischen Notwendigkeiten des Bodens und des Lebens die Urbanistik der Reduktionen. Ihre Grundstruktur und Raumordnung ist nicht so sehr durch die Zentralstellung der Plaza bestimmt, sondern vor allem durch zwei Achsen, die freilich auf dem Hauptplatz zusammenkommen. Es

[16] Santa Cruz de la Sierra: Sirena 1992. 332 S.

[17] Von beidem berichtet freilich der folgende Autor (201 f., 243 f. zur Bewältigung des Sprachenproblems, 199 zu den geistlichen Jagden).

[18] So, wenn er den Urbanismus der Ch-R gleich einleitend als „utopía americana construida“ bezeichnet (170), ständig Abhängigkeiten von Plato und Thomas Morus konstruiert und von der „carga formativa-ideológica de construir la *ciudad de Dios* en la tierra de los hombres“ spricht (208; ähnlich 218, 225, 295, 315, 321).

ist einmal die longitudinale Achse, eine Straße, welchen den Bereich des „Tupa-mbai" (den sakralen, bzw. Gemeinschaftsbereich) auf der einen Seite (Kirche, Kolleg, Friedhof, sonstige öffentliche Gebäude wie Werkstätten, Magazine, Witwenhaus, Krankenhaus, schließlich Gärten, evtl. Teiche und Wasserreservoir) und den Wohnbereich des „Aba-mbai" (den profanen, bzw. Individualbereich) auf der anderen Seite scheidet. Es ist die „Achse der Macht und der Zugehörigkeit", bzw. der „Weg des Lebens und des Todes". Sie kreuzt sich auf dem Platz mit der transversalen Achse, die vom Kollegshof ausgeht (in S. Miguel und S. José vom Glockenturm – in den G-R übrigens von der Kirche) und durch den Wohnbereich am andern Ende bis zu der „Bethanienkapelle" führt; es ist dies der Prozessionsweg, bzw. die „Achse des Sakralen und des Mysteriums" (209 f.; vgl. den idealen Plan auf 211). Im Unterschied zu dem quadratischen spanischen Kolonialmodell ist es nicht ein zentraler Punkt, sondern die Begegnung zweier Bereiche, „zweier Kulturen", bzw. des Sakralen und Profanen, die sich in der Urbanistik der Reduktionen ausdrückt. Diese beiden Bereiche treffen sich im großen, von der monumentalen Kirche beherrschten Platz, dem Ort der Feste und Spiele, der eigentlichen Höhepunkte des Lebens (218–229). Die Wohnviertel dehnen sich entlang und zwischen diesen beiden Achsen offen nach allen Seiten aus. Die länglichen (bewußt nicht als „Viertel" geformten), von Arkadengängen umsäumten Wohnblocks, die in Einzelfamilienwohnungen eingeteilt waren, spiegeln in ihrer Struktur einerseits die Durchsetzung der christlichen Eheauffassung wider, anderseits – da die Wohnblocks jeweils von einzelnen Ethnien besiedelt waren – die Beibehaltung indianischer Strukturen (184, 243–245). Insgesamt handelt es sich um einen „alternativen" Raumordnungsplan (315), in dem sich die Eigenart der Reduktionen plastisch ausdrückt.

Einige mehr oder weniger grobe Irrtümer müssen freilich korrigiert werden. Vom 4. Gelübde der SJ-Professen als von einem Gelübde des „Kadavergehorsams" gegenüber dem Papst zu sprechen (so 195), sollte einem ernstzunehmenden Autor, auch wenn er nicht Theologe von Fach ist, nicht unterlaufen. Eine andere Fehlinterpretation hätte er schon durch Lektüre des ersten Teils korrigieren können. Die „Ausweisung" als schwerste Strafe in der Reduktion (die Todesstrafe gab es nirgends in den SJ-R) bedeutete nicht „stillschweigende Übergabe an die spanischen oder portugiesischen Sklavenjäger" (205). Denn aus dem zitierten Text von Knogler, den auch Parejas Moreno (84) richtig wiedergibt, geht hervor, daß es sich um Exilierung in eine andere Reduktion handelt. Menacho (102) berichtet übrigens, daß die einfache Ausweisung „in die Wälder", in einer ersten Zeit üblich, dann durch Intervention des Ordensgenerals, da gleichbedeutend mit Todesurteil, verboten wurde.

Die nördlich an die Ch-R sich anschließenden *Mojos-Reduktionen* haben bisher noch keine ausreichende monographische Gesamtdarstellung gefunden. Freilich ist ihre wichtigste und vollständigste Quelle, die 1791 posthum in Budapest publizierte *Descriptio Provinciae Moxitarum* des deutschstämmigen Jesuitenmissionars Franz-Xaver EDER aus Schemnitz (Banska Stiavnica) in der heutigen Slowakei, 1985 in spanischer Übersetzung neu ediert worden[19]. Sie ist bisher nicht ins Deutsche übersetzt worden, wohl schon einmal (1888 in La Paz) ins Spanische. Der Herausgeber Barnadas hat dem Text vier Einleitungen vorangestellt: eine Quellen-Übersicht zu den Mojos-Reduktionen (XXI–XXIX), eine ausführliche Darstellung der Reduktionen selbst, ihrer ethnologischen Voraussetzungen, ihrer Geschichte und Organisation (XXXI–LXIII), schließlich einen Überblick über das Leben Eders (LXV–LXXXI) und über das Buch und seine Editionsgeschichte (LXXXIII–CIV).

Eder gehört zu den Autoren, die aus der Rückschau schreiben, nachdem die Reduktionen (wenigstens als jesuitisches Werk) nicht mehr existieren (die Aufhebung des Ordens hat er, 1772 gestorben, nicht mehr erlebt). An mehr als einer Stelle verteidigt er die SJ-R gegen die typischen Argumente der aufgeklärten Kritik, die den Jesuiten Missionierung mit materiellen Lockmitteln, Befassung mit Weltlichem oder Abschließung der Indianer von den Spaniern zum Vorwurf machen (Nr. 254, 599–603). Wie bei allen

[19] *Francisco J. Eder,* Breve Descripción de las Reducciones de Mojos, übersetzt und ediert von *Josep M. Barnadas.* Cochabamba: Historia Boliviana 1985. CIV/424 S.

jesuitischen Autoren der Spätzeit, die über die Reduktionen schreiben, nehmen ethnologische Informationen sowie Beschreibung der Fauna und Flora bei ihm einen breiten Raum ein. Ähnlich oder noch stärker als bei den anderen Autoren erscheinen die Indianer bei ihm als Menschen, die, sorglos und indolent, unfähig zur Vorsorge, dafür mit ungeheurer passiver Leidensfähigkeit und auch Gelassenheit im Sterben begabt sind (186–213, 561–574). Ihre Qualitäten erkennt er in einer ausgeprägten Imitationsfähigkeit und einem bewundernswerten Gedächtnis (550–560). Anfangs, wie er bekennt, sich sehr an der Unfähigkeit seiner Schäflein reibend und voll Angst um ihr Heil erfüllt, akzeptiert er schließlich mit Gelassenheit, daß Gott die Indios auf ihre Weise beruft und für ihre eigenen Talente zur Rechenschaft ziehen wird; „in dem Maße, da ich entdeckte, daß diese Bäume nicht mehr und nicht bessere Früchte geben konnten (und das nicht aus irgendeinem Mangel, sondern von ihrer eigenen Natur her), wurde ich innerlich ganz ruhig und bebaute soweit möglich den mir aufgetragenen Weinberg, mochte er auch unfruchtbar und dadurch sehr mühsam für seine Bebauer sein" (609, S. 377). Wertvolle historische Informationen enthält Eder vor allem über das Sprachenproblem (92, 560), über die Paulistaner-Einfälle (94–96, 264–271)[20], über den sehr behutsamen missionarischen Kontakt mit neuen Ethnien (253–257, 259–263), über die Feier von Festtagen und speziell von Epiphanie, Karsamstag und Fronleichnam (508–513, 523f., 604f.), schließlich die – kaum von den übrigen Reduktionen abweichende – bauliche Struktur (592–594). Auch diese Publikation ist von erheblichem wissenschaftlichen Wert, zumal die lateinische Originalausgabe Seltenheitswert hat.

Ein Desiderat, das freilich bleibt, ist folgendes: einmal anhand der vorliegenden Quellen und Literaturdarstellungen zu sichten, was allen SJ-R gemeinsam, was jeweils spezifisch und unterschiedlich ist, und wieweit diese Unterschiede auf den verschiedenen Entwicklungsstand, auf personelle und historische Besonderheiten, auf geographisch-klimatische Unterschiede oder auch auf die jeweils unterschiedliche Kultur und Eigenart der Völker zurückgehen. Der Nachteil der meisten Darstellungen auch über die Ch-R besteht darin, daß dieser ausdrückliche Vergleich fehlt. Sie werden rein in sich beschrieben, wobei es dem Leser überlassen bleibt, festzustellen, worin die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede bestehen. Ein solcher Vergleich würde noch besser dazu verhelfen, die einzelnen Faktoren der SJ-R in den Blick zu bekommen und zu erkennen, was in ihnen „jesuitisch" und was „indianisch" ist, bzw. wie diese Elemente sich miteinander verbinden.

[20] Im Unterschied zu den G-R und Ch-R waren die Mojos-Reduktionen nicht mit Feuerwaffen ausgerüstet. Noch 1763 wurde dort die Reduktion S. Miguel von den Paulistanern während der Messe überfallen, der ganze Ort mitsamt der Kirche eingeäschert, alle Indianer versklavt und auch die beiden Patres verschleppt (94).

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit.* Frankfurt/M.: Klostermann 1992. 213 S.

Das Buch umfaßt zwei Teile: Erstens eine Interpretation der Augustinischen Zeitabhandlung (Conf. XI, 14–28), zweitens eine Darstellung der Weise, wie Husserl und Heidegger diesen Text, je auf ihre Weise, aufgegriffen haben. Beide Teile ergänzen und begrenzen einander. Husserls und Heideggers Zeit-Analysen werden nur in dem Maße berücksichtigt, als sie sich in Augustinischen Bahnen bewegen und auf Augustinus (A.) Bezug nehmen (169). Vor allem aber wird der Text des A. als eine „phänomenologische Analytik" avant la lettre interpretiert (19); v. H. erfährt die phänomenologische Methode als überaus hilfreich zur Erschließung des Augustinischen Textes, so daß ihm zur Verdeutlichung des Gemeinten wie von selbst phänomenologische Begriffe wie „Horizont", „leibhafte Gegebenheit", „Vergegenwärtigung", „natürliches Vollzugsverständnis" und sogar „Konstitution" (129) in die Feder fließen. Dabei scheinen Husserls bzw. die gemeinphänomenologischen Begriffe mehr die Führung der Interpretation zu haben als die Begriffe Heideggers. Immerhin vermeidet v. H. – wie Heidegger – überall den Ausdruck „Bewußtsein". Verf. unterstreicht immer wieder sehr schön, daß es sich bei den Überlegungen A.s um zwei ineinander greifende Gespräche handelt: um das „bekennende" Gespräch der Seele mit dem ewigen Schöpfer und um das Selbstgespräch der Seele, das näherhin als die Auseinandersetzung zwischen dem „natürlich"-alltäglichen Zeitverständnis und dem phänomenologisch-ontologischen Prinzipienwissen zu kennzeichnen ist. Innerhalb dieser Auseinandersetzung handelt es sich, genauer genommen, um ein dialektisches Hin- und Her zwischen zwei Formen philosophischer Rede: zwischen der Aufstellung ontologischer Thesen, wie sie in naiver, erster Reflexion die Voraussetzung des alltäglichen Umgangs mit Zeitausdrücken zu sein scheinen, und der Behandlung der sich daraus ergebenden Aporien, die von der Frage geleitet ist: wie ist phänomenale Zeit *möglich?*

Das XI. Buch der Confessiones *gliedert* v. H. in *zwei* Abschnitte: 1–13 und 14–28. Der erste Teil hat einen theologisch-philosophischen Charakter: ausgehend von den ersten Sätzen der Bibel („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde"; „und Gott sprach: es werde ...") und von einer Analyse der Zeit wird ein Begriff der Ewigkeit gebildet, durch Fernhaltung (remotio) jener Aspekte der Zeit, die nicht-haft sind, also vor allem des Endens, des Nacheinanders. Der zweite Teil, Kap. 14–28, ist demgegenüber rein philosophischer Natur. Daß über dessen interne Gliederung in der Forschung keine Einstimmigkeit herrscht, verwundert v. H., der mit guten Gründen die beiden Fragen nach dem Wesen (quid sit) und nach dem Sein (an sit) als die Einteilungsprinzipien ansetzt: die leitende Frage „was ist Zeit" werde anfangs (14) zwar genannt, dann aber zurückgestellt zugunsten der Vorfrage nach der Existenz der Zeit (14–20); nach deren Beantwortung in 20 (Zeit hat die Seinsart der Seele) wird die Wesensfrage wieder aufgegriffen (21–28) und in 26 zum ersten Mal beantwortet (Zeit ist distentio). – *Erste Hälfte:* an sit: XI, 14–20: „Sind" vergangene, zukünftige und gegenwärtige Zeiten? Verf. gibt die Antwort des A. so wieder: Nicht schlechthin, an sich, – aber doch im Zusammenhang mit den „Verhaltungen" der Seele (contuitus: leibhaft Anwesendes sinnlich wahrnehmen; expectatio: erwarten; memoria: durch Wiedererinnerung zu quasi-leibhafter Gegebenheit bringen). Relativ unbestimmt bleibt m. E., was dieses „im Zusammenhang mit" heiße: sicherlich ist z. B. Vergangenes *in* der Erinnerung da; ist es aber auch eben *dadurch* der Fall? Gibt es Vergangenes nur durch eine Tätigkeit der Seele oder schon durch ihr Dasein, und in beiden Fällen: ist denn das Erinnern usw. nicht nur unter *Voraussetzung* des Vergangen*seins* möglich? – Im Sinne Husserls kritisiert v. H. A.s Theorie, daß die sinnliche Erfahrung zu mentalen „Abbildern" der Dinge führt, die die Basisgegenwart des Vergangenen darstellten, als unphänomenologisch:

die wesenhafte Intentionalität des Wahrnehmens, Erwartens und Erinnerns werde so übersehen. Dennoch bleibe auch eine fehlerhafte phänomenologische Analyse (die also die Sachverhalte nicht so zur Sprache bringt, wie sie sich von ihnen selbst her zeigen), der Tendenz nach eine phänomenologische Analyse: S. 98 f. – *Zweite Hälfte:* quid sit: XI, 21–28: Wenn A. von der Möglichkeit der Zeit-Messung spricht, geht es im Grunde nur um die Frage, wie es möglich ist, das Wesen der Zeit als einer Art von Ausdehnung zu denken. v. H. nimmt „Zeit" als das, worin alle Bewegung stattfindet und was alles bestimmte Dauern umgreift. S. 134–142 unterstreicht der Verf., daß memini und expectatio in 14–20 selbständige, eine je eigene Präsenz erzielende Vergegenwärtigungsakte meinen, während dieselben Ausdrücke in 21–28 unselbständige Bestandteile einer Wahrnehmungsaufmerksamkeit sind: nämlich des Behaltens des soeben Vergangenen (in eins mit der Aufmerksamkeit für das jetzt Andrängende) und des Sich-vorhaltens dessen, was sogleich kommt und kontinuierlich weiterkommen wird = retentio und protentio. M. E. hat v. H. hier der Sache nach recht; diese Husserlsche Unterscheidung macht den Text A.s klarer; dennoch bleibt es bedenkenswert, daß A. selbst auf diesen phänomenologisch kapitalen Unterschied nicht selbst aufmerksam macht.

Verf. interpretiert den Text A.s rein auf die in ihm gemeinte Sache hin. Umwege durch historische Forschungen oder durch gegenwärtige Deutungskontroversen werden nicht gegangen, – oder jedenfalls nicht explizit; denn eine Auseinandersetzung mit anderen A.-Deutungen ist im Text natürlich unterschwellig da; es ist wohl auch ein Zeichen der vornehmen Gesinnung des Verf., daß er sie im Impliziten belassen hat. Das gekennzeichnete Vorgehen bringt einen Gewinn, nämlich den, daß ein alter Text unmittelbar und frisch in die Gegenwart spricht. Es hat natürlich auch seinen Preis, daß nämlich seine geschichtliche Andersheit in den Hintergrund tritt. Durch den Ansatz des Augustinischen Texts als eines phänomenologischen kommen nach meiner Meinung zwei Dimensionen des Texts etwas zu kurz: die sprachliche Dimension und die existentielle.

Während A. meist von tempora spricht, geht Verf. vom singulare tantum „die Zeit" aus. Diese wird als das verstanden, was „den Körperbewegungen ihre Dauer ermöglicht" (112). (Ähnlich 116: die Zeit *ist* eine distentio, aber auch – ist das gleichbedeutend? – „die Zeit selbst *dehnt sich*"). Andererseits heißt es: „Dieses wesenhafte Sichdehnen der Zeit ermöglicht in ihr selbst gedehnte Zeitspannen oder Zeitabschnitte" (113). Es handelt sich dabei offenbar um zwei verschiedene Weisen des Ermöglichens, deren jeweilige Eigenart geklärt werden müßte. Näherer Entfaltung bedürftig scheint mir auch der Satz: „Die Zeit ist das, womit wir die Bewegung messen, und auch das, was wir von ihr messen, ihre Dauer. Wir messen das zeitliche Wie-lange mit einem Maß, das selbst der Zeit entnommen ist" (115). Was heißt es, Bewegungen zu „messen"? Ist es nicht so, daß immer nur etwas *an* einer Bewegung gemessen werden kann, nämlich ihre Dauer, ihre Geschwindigkeit, ihre Verlaufsform? Und daß dieses Messen durch den Vergleich mit anderen Bewegungen geschieht, wobei dieser Vergleich unter der Rücksicht des Vorher und Nachher stattfindet? Der Zeit selbst kann kein Maß entnommen werden. Die zeitlichen Ausdrücke wie „(soviele Minuten) lange", „(so und so) schnell", „von t_1 bis t_2" usw. scheinen Resultate eines messenden Vergleichs zu sein, die dann zu weiteren Messungen verwendet werden können. Hier liegen m. E. bei A. sprachliche Unklarheiten, die v. H., der sonst so sorgfältig formuliert, noch strenger in den Blick hätte nehmen sollen. Zu diesem ungeklärten Sprachgebrauch gehört auch die Tatsache, daß Zeiten und Ereignisse nicht genügend unterschieden werden. Die attentio z. B. geht doch nicht auf ein Jetzt, sondern auf ein jetzt Stattfindendes und als solches Wahrnehmbares. Sprachlich wäre also wohl näher zu differenzieren zwischen einem Vorgang (z. B. Sich-Drehen oder Erklingen) und dem Dauern eines Vorgangs; – zwischen dem Dauern und der zahlhaft unbestimmt oder bestimmt faßbaren Dauer eines Vorgangs; – zwischen wahrgenommener und gedachter Dauer; – zwischen dem Dauern in genereller und formaler Allgemeinheit.

Zur existenziellen Dimension gehört die der Zeitlichkeit immanente Spannung zur Ewigkeit hin. Es war eine sehr gute Entscheidung, daß v. H. seine Interpretation nicht erst mit XI, 14 beginnt, sondern schon mit XI, 1. Sehr schön fand ich seine Bemerkung, daß die Ewigkeit immer nur in dem Augenblick erfaßt wird, in dem man die remotio

vollzieht, – so daß diese nicht ein Vorgehen ist, dessen Ergebnis man jemals quasi anschaulich und durchsichtig vor sich hätte. v. H. betont zu Recht, daß der Begriff der Zeit methodologisch die Basis für die Bildung des Begriffs der Ewigkeit ist, so daß letzterer nicht die Voraussetzung für die Zeit-Analyse A.s sei. Doch wird dabei etwas verdeckt, daß der Sinn dieser Zeit-Analyse für A. seine Spitze in den abschließenden Bemerkungen (Conf. XI, 29–31) hat, die zurückverweisen auf das ekstatisch erfaßte *id ipsum* der Ewigkeit in IX, 10, 23–25. Wenn die Zeit (das erlebbare Dauern, Währen) als distentio animi bestimmt wird, dann steht diese Bestimmung m. E. im Horizont einer anderen distentio, nämlich des ekstatischen Auseinanders zwischen Herkunft und Hinkunft der Seele, wodurch ihre jeweilige „Gegenwart" bestimmt wird. Denn von der Zeit als bloßem Kommen und Fallen des Jetzt, als reinem Nacheinander kann doch wohl nicht einfachhin gesagt werden, sie sei distentio animi. Dieses bloße Nacheinander scheint im Gegenteil die phänomenologisch nicht mehr aufklärbare Voraussetzung all jener Formen von Zeit und Zeitlichkeit zu sein, die durch die Seele vermittelt sind.

Im zweiten Teil des Buches wird gezeigt, welche Weiterführung die Zeit-Analysen des A. bei den beiden wichtigsten „richtigen" Phänomenologen, nämlich Husserl und Heidegger, gefunden haben. – *Husserl* (145–169) führt die augustinische Fragestellung fort, indem er sie dreifach differenziert: 1. das bei A. anfänglich Gesehene, insbesondere der Unterschied zwischen primärer und sekundärer Erinnerung und Erwartung, wird genauer entfaltet; 2. die bei A. vorliegende Bildertheorie der Wahrnehmung und Erinnerung wird kritisiert; 3. die bei A. noch zu findende Fixierung auf eine objektive Zeit wird aufgelöst. Die Darstellung, die v. H. hier gibt, ist von schöner, schlichter Klarheit. Da seine Deutung in den beiden ersten Punkten meine volle Zustimmung hat, darf vielleicht kritisch auf den dritten Punkt eingegangen werden! Es geht um die Konstitutionsproblematik. Die Frage ist, was konstituiert wird: das Erleben von Zeitobjekten (bzw. diese als solche) oder die Zeit selbst. Wenn ich Husserl recht verstehe, soll es auch Letzteres sein. Diese These stößt aber auf einige sehr gewichtige Schwierigkeiten. Es scheint nämlich, daß die Objektivität der Zeit gar nicht „ausgeschaltet" (147) werden kann, weil sie der Horizont ist, auf den hin etwas als zeitlich erlebt oder vorgestellt wird, und dies in dreifachem Sinn. Erstens: Wenn z. B. gesagt wird, daß das retentionale Bewußtsein „noch eine Zeitlang ... wach ist" (162), oder wenn darauf hingewiesen wird (163), daß „das originäre Zeitfeld begrenzt" ist (nämlich als die – etwa 20 sec lange – sog. Präsenzzeit), wird von objektiven Zeitbestimmungen Gebrauch gemacht. Wird so nicht schon das Behaltene der primären Erinnerung „eingetragen" in eine objektive Reihe? Wenn nicht, wie würde dann Wiedererinnerung je möglich? – Zweitens: Die konstituierte Zeit ist die des je eigenen Erlebens; aber sie ist noch nicht „die" Zeit, mit ihrer weit über alles Erleben hinausgehenden „Stellenmannigfaltigkeit" und Objektivität. Die Weltzeit ist also nicht einfach im ursprünglichen subjektiven Zeitbewußtsein „konstituiert" (147). Es kehrt hier das Problem wieder, das sich schon im Zusammenhang der A.-Interpretation stellte: Ist Zeit (Dauer) nur etwas, was es *nicht ohne* die Seele gibt (so schon Aristoteles), – oder etwas, was *ganz und gar* von der Seinsart der Seele ist? Anders formuliert: Zeit ist als distentio animi nicht hinreichend bestimmt; es gibt ja mancherlei distentiones animi: z. B. die zwischen verschiedenen Meinungen, die miteinander nicht einfach vereinigt werden können; zwischen Glauben und Wissen; zwischen ambivalenten Gefühlen demselben Objekt gegenüber usw. So bleibt die Frage, was das Besondere jener distentio animi ausmache, die Zeit(bewußtsein) heißt. Antwort: Daß sich hier die Seele wahrnehmend/behaltend/antezipierend in ein zeitliches Nacheinander erstreckt und dieses so ausmißt; dieses Nacheinander ist also vorausgesetzt und entsteht nicht erst durch die Verhaltungen der Seele, die ihrem Sinne nach vielmehr vom Vergangensein, Zukünftigsein und Gegenwärtigsein abhängig sind, dessen jeweiliges „Da" sie freilich mit ermöglichen. – Drittens: Gibt es ein *reines* Zeitbewußtsein, das nicht immer auch und zuerst ein Bewußtsein von Zeitlichem (z. B. einem Erklingen von Tönen) ist? Wahrgenommen wird doch immer nur das Jetzige, nicht das Jetzt selbst. Wenn es also z. B. heißt „In jedem aktuellen Jetzt der Wiedererinnerung ist das früher wahrgenommene Ton-Jetzt (das zum Vergangenen gehört) als ein gleichsam Jetzt vergegenwärtigt. Wie die ins Nicht-mehr abfließenden Jetzt der Wahrnehmung retentional modifiziert und bewußt bleiben ..."

(165), scheint mir die Formulierung unglücklich. Müßte es nicht etwa so heißen: „In jedem aktuellen Jetzt der Wiedererinnerung ist die in einem früheren Jetzt wahrgenommene Tonphase (die zum Vergangenen gehört) als eine gleichsam jetzt erklingende vergegenwärtigt. Wie die ins Nicht-mehr abfließenden Phasen der Wahrnehmung retentional modifiziert und bewußt beiben ..." Die Frage ist, ob es sich bei solchen Formulierungen nur um (m. E.) weniger adäquate Redeweisen handelt oder um die streng gemeinte Behauptung, daß es eine Anschauung der Zeit selbst gebe. Sätze wie „In der Wahrnehmung und deren Urimpression erschaue ich das Jetztsein" (164) scheinen das nahezulegen. Was für ein „Erschauen" wäre das aber? Wird behauptet, daß der „Anschauung" von Zeitlichem (z. B. von Tönen) eine Anschauung der Zeit selbst immer schon zugrundeliege, oder nur dies, daß die Horizonte und Vollzugsformen des Bewußtseins von Zeitlichem durch Reflexion zu ausdrücklicher Gegebenheit gebracht werden können?

Die Vorstellung der Interpretation *Heideggers* (170–197) können wir kürzer halten. Heidegger geht aus vom Da-sein: von der Gegenwart des Seienden im Ganzen, der Welt, in der je einzelnen Existenz. Diese ist ein Sein, dem es um es selbst geht, in dem also Sein (nicht nur Seiendes) erschlossen ist. Diese Erschlossenheit und dieses Sein zumal haben die Struktur der Zeitlichkeit: ein Kommen, das ein Zurückkommen in die Gewesenheit ist, so, daß sich je Gegenwart ergibt, die ihrerseits wesentlich Offenheit für ein Begegnen ist. Mit Zeit im Sinne von „jetzt", „dann", „bald" hat diese Zeitlichkeit zunächst nichts zu tun. Auf dem Wege über das Verfallensein an das in der Zeit Begegnende und zu Besorgende kommt es dann, so Heidegger, zu einer Form der Selbstsorge, die Sorge um meine Zeit ist, und damit zu einer Gegebenheit von Zeit selbst, die dann, unter Absehung von ihrer zunächst konstitutiven Bedeutsamkeit und Datierbarkeit, zur puren Form des „jetzt" und „jetzt nicht mehr" und „jetzt noch nicht" und dann sogar zur Folge von Jetzten werden kann. – Die Frage ist natürlich, – worauf v. H. nicht ausdrücklich eingeht, – welchen Anspruch Heidegger mit seiner genealogischen Herleitung verbindet. Zwei Möglichkeiten sind denkbar: 1. daß Heidegger die Zeit qua Jetzt-Folge als bloßes Derivat der „ursprünglichen" Zeit darlegen möchte, die selbst nichts anders als die ekstatische Erstreckung des Da-seins in die drei Dimensionen der Zu-kunft, Gewesenheit und Gegenwart als solcher (nicht: der zukünftigen, vergangenen und gegenwärtigen Zeitabschnitte, wie bei A. und Husserl) wäre; 2. daß Heidegger die Bedeutungsschichten aufdecken möchte, die dem operativen Begriff der Zeit qua Jetzt-Folge fundierend zugrundeliegen, vorausgesetzt immer, daß ein solcher theoretischer Begriff eine praktische „Wahrheit" haben muß, die letztlich Existenzwahrheit ist. Mir scheint das Zweite der Fall zu sein. Denn die erste Interpretation setzt, um echte, d. h. nicht zirkuläre Genealogie sein zu können, voraus, daß die Jetzt-Folge (das reine Nacheinander von Jetzt und Dann) nicht schon konstitutiver, wenngleich implizit bleibender Bestandteil der ursprünglichen Zeit ist. Für die Zukünftigkeit des Sterbenmüssens, von der her Heidegger Zukünftigkeit überhaupt zu verstehen sucht, ist jedoch charakteristisch, daß der Tod *auch* ein Ereignis ist, das nicht jetzt, sondern erst dann stattfindet. Dies bleibt theoretisch, d. h. an sich wahr, auch wenn der Satz „nicht jetzt [= bald], sondern erst dann [= irrelevant weit weg]" als praktischer Satz im Selbstverständnis eines sterblichen Wesens die Funktion einer Beruhigung durch Verdeckung haben kann. Auch hier zeigt sich also, daß die Form des zeitlichen Nacheinander immer schon vorausgesetzt werden muß und nicht mehr selbst Gegenstand phänomenologischer Aufklärung sein kann, welche immer nur auf Modi der Gegenwart, der Präsenz, gehen kann. G. Haeffner S. J.

Manetti, Giannozzo, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis.* Übersetzt von *Hartmut Leppin.* Herausgegeben und eingeleitet von *August Buck* (Philosophische Bibliothek Meiner 426). Hamburg: Meiner 1990. XXXVIII/150 S.

Erstmals erscheint mit diesem Buch eine deutsche Textausgabe von einem Werk des Humanisten Giannozzo Manetti (1396–1459). Seine im Jahre 1452 in lateinischer Sprache verfaßte Abhandlung über die Würde und Erhabenheit des Menschen wurde post-

hum 1532 in Basel gedruckt. Das in der Folgezeit mehr und mehr in Vergessenheit geratene literarische Oeuvre Manettis (M.) besteht außerdem aus Übersetzungen der drei aristotelischen Ethiken, aus Biographien (Socrates, Seneca, Petrarca), aus einer Psalmenübersetzung samt Apologeticus sowie aus Reden und historischen Schriften. „Wiederentdeckt" wurde M. erst im 20. Jahrhundert. Vor allem Jakob Burckhardt, Giovanni Gentile und Eugenio Garin sichteten erstmals das bisher weitgehend ungedruckte und unerforschte Werk und versuchten es zu beurteilen. Eine kritische Ausgabe von *De dignitate et excellentia hominis*, auf der auch die deutsche Übersetzung von *H. Leppin* beruht, erschien erst 1975 in Padua (hg. von *Elizabeth R. Leonard*).

Die Abhandlung entstand während M.s Exil in Neapel, und zwar auf Veranlassung des Königs Alfons V. (Praefatio, 2). Neben diesem äußeren Anstoß verdankt sie sich der kontroversen zeitgenössischen Diskussion über das Wesen des Menschen, die u. a. beeinflußt wurde durch das Werk *De miseria humanae conditionis* des Lotharius von Conti, des späteren Papstes Innozenz III. In drei Büchern (eigentlich langen Kapiteln) sucht M. gegen dort und anderswo verbreitete pessimistische Vorstellungen (zu Details vgl. vor allem die informative Einleitung von *A. Buck*) die Erhabenheit des Menschen zu begründen. Dabei behandelt er zunächst die Vorzüge des menschlichen Körpers, dann die der Seele, schließlich die des aus beiden Teilen zusammengesetzten menschlichen Ganzen. Gewiß greift M. auf viele Aussagen aus der biblischen, antiken römischen (Cicero) und patristischen Literatur (Laktanz) zurück, wenn er etwa den aufrechten Gang des Menschen und die Abgestimmtheit seiner Organe aufeinander betont. Ebensowenig ist seine Lehre von der Seele, die im wesentlichen aristotelisch-scholastisches Gedankengut aufnimmt, neuartig. Bei seiner Behandlung der Vorzüge des menschlichen Körpers fällt indes auf, daß er die Unspezialisiertheit des Menschen hervorhebt, der nicht wie die Tiere durch einen Instinkt auf bestimmte Verhaltensweisen hin ausgerichtet sei (I, 37). Sie gilt ihm als ein Zeichen der Stärke des Menschen. Damit bereitet M. eine später entwickelte Argumentation vor: Im Zusammenhang der Behandlung der intellektiven Seelenvermögen (II, 37 ff.) widmet er dem freien Willen wie dem Gedächtnis nur wenige Gedanken, konzentriert sich hingegen auf den *intellectus*. Dessen Leistungen sind, wie M. aufzeigt, allesamt Leistungen einer schöpferischen Vernunft, die jeweils etwas Neues, vorher noch nicht Dagewesenes schafft. Nicht umsonst listet er hier die glanzvollen Taten z. B. von Baumeistern und Technikern auf, vor denen diejenigen z. B. der Juristen, Philosophen und Ärzte (II, 42) zurücktreten. Diese Gegenüberstellung ist nicht zufällig: Für M. zeigt sich die Kraft des Intellekts vor allem im *ingenium*. Es befähigt dazu, im Einzelfall eine „Problemlösung" nicht deduktiv, sondern intuitiv zu finden, und führt somit zu einer Er-findung. Bemerkenswert ist also, daß M. die Erhabenheit des Menschen eben nicht an seine analytischen oder reflektierenden Fähigkeiten geknüpft sehen möchte. Von hier aus läßt sich eine gedankliche Verbindungslinie zur Theorie der Unspezialisiertheit des Menschen ziehen: Nicht gebunden an von der Natur vorgegebene Verhaltensweisen, ist er imstande, in den jeweiligen Anforderungen auf ingeniöse Weise Lösungen zu finden. Indem er also die ihm vorgegebene Schöpfung zu seinen Zwecken verändert, erfindet er seine Kulturwelt (III, 20 ff.). – Daß hiermit wesentliche Aspekte des neuzeitlichen Menschenbildes angesprochen werden, liegt auf der Hand, wobei M. die Problematik der denkbaren Folgen menschlicher Kreativität noch nicht bekannt war; zudem war sie bei ihm noch an die Achtung der *virtutes* gebunden (IV, 73). Für Einzelheiten der Argumentation sowie der philosophiegeschichtlichen Einordnung M.s sei auf die vorzügliche deutsche Textausgabe sowie auf ihre Einleitung verwiesen. Übersetzer und Herausgeber gebührt dafür Dank, daß sie ein Werk eines weithin vergessenen humanistischen Denkers einem größeren Interessentenkreis zugänglich gemacht haben. E. Bons

Brandt, Reinhard / Klemme, Heiner, *David Hume in Deutschland.* Literatur zur Hume-Rezeption in Marburger Bibliotheken. Marburg: Universitätsbibliothek 1989. 104 S.

Anläßlich des 15. Kongresses der Hume Society zeigte die Universitätsbibliothek Marburg 1988 eine Ausstellung zum Thema „Hume in Deutschland". Der dazu er-

schienene Katalog liegt inzwischen in einer verbesserten Fassung vor. Er veranschaulicht die Hume-Rezeption in Deutschland und ergänzt so das Buch von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl: Hume in der deutschen Aufklärung, das 1987 in Stuttgart erschienen ist. Um den historischen Hintergrund zu verdeutlichen, macht B. in seiner lesenswerten Einführung auf Humes Präsenz in Marburg im 18. Jh. aufmerksam und erläutert den „Einfluß der Philosophischen Versuche über die menschliche Erkenntnis oder des Traktats über die menschliche Natur auf die Genese der Kritik der reinen Vernunft" (5) von Kant. Mit einem kurzen Überblick weist K. den Weg durch die Ausstellung, die anhand von Büchern aus Beständen Marburger Bibliotheken die Wirkungsgeschichte der Schriften des schottischen Philosophen und Historikers im Deutschland des 18. Jhs. dokumentierte. Zunächst wurden „die Hauptschriften Humes in der Reihenfolge ihrer Publikation" (25) vorgestellt. Chronologisch geordnet schlossen sich Originalausgaben und Übersetzungen der Schriften Humes sowie Rezensionen seiner Werke an. Nach systematischen Gesichtspunkten ausgewählte Bücher ließen die Vielschichtigkeit der Rezeptionsgeschichte der Philosophie Humes erkennen. Es folgten Veröffentlichungen Marburger Philosophen und Übersetzungen englischer Autoren, die sich mit Hume kritisch auseinandersetzten. Abschließend informierte die Ausstellung über die Reise des schottischen Philosophen durch Deutschland im Jahre 1748. Durch biographische Anmerkungen, inhaltliche Erläuterungen und längere Zitate aus den gezeigten Werken vermitteln die Exponatbeschreibungen einen Eindruck von der Eigenart der Hume-Rezeption in Marburg und Deutschland. Leider dachte man bei der Vorbereitung der Ausstellung hauptsächlich an die Kongreßteilnehmer und verzichtete darauf, die zahlreichen fremdsprachigen Zitate zu übersetzen. Neben dem Literaturverzeichnis hätte ein Register die Benutzung des Kataloges erleichtert, der einschlägige Literatur zu David Hume verzeichnet und als Bibliographie nicht übersehen werden sollte. Die Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg lädt darüber hinaus dazu ein, die historischen Buchbestände noch besser zu nutzen, um die darin verborgenen Schätze zu heben. J. Oswald S.J.

Steinherr, Thomas, *Der Begriff „Absoluter Geist" in der Philosophie G. W. F. Hegels.* St. Ottilien: EOS 1992. 220 S.

Unter Gebildeten ist weitgehend bekannt, daß in der Hegelschen Philosophie der „absolute Geist" eine zentrale Rolle spielt. Von ihm heißt es in der „Enzyklopädie" (§ 384): „auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen" (7). Allerdings wurde diesem Begriff für sich genommen in der Literatur noch relativ wenig Aufmerksamkeit zuteil. Man meinte wohl, ihn durch ähnliche Begriffe wie „Gott" oder „das Absolute" leicht ersetzen zu können und glaubte ihn außerdem lange Zeit, auf Grund falscher Datierungen, zu früh und zu selbstverständlich in Hegels Sprache verankert. Weit mehr geschrieben wurde vergleichsweise über die enzyklopädischen Gestalten des absoluten Geistes: Kunst, Religion und Philosophie. St. unternimmt es nun, jenen zentralen Begriff in seiner spezifischen Bedeutung im Denken Hegels zu untersuchen, nämlich die gedankliche Vorbereitung seines ersten Auftauchens in Hegels Sprache, sowie seine zusammenfassende Bedeutung im System. Auf diese Weise gelingt ein entwicklungsgeschichtlicher und systematischer Durchblick durch Hegels Philosophie, an dem sich auch die folgende Rez. orientiert, wenn auch notgedrungen in arg verkürzender Form. Die Arbeit enthält drei Teile: Der Begriff I. bis zum Jahre 1805, II. innerhalb und während der „Phänomenologie des Geistes", und III. in der „Enzyklopädie".

(Teil I:) Nach Hegels kantischer Phase in Bern wurde sein Denken durch die Wiederbegegnung mit dem Jugendfreund Hölderlin 1797 in Frankfurt „um eine wesentliche, am besten metaphysisch zu nennende Dimension erweitert" (14f.). Denn nach Hölderlin vermag nur ein auch die Natur übergreifendes Einheitsgefühl der „Liebe" (15) jene Trennungen zu überwinden, die in der Philosophie Kants und Fichtes unbewältigt geblieben sind. Doch im Unterschied zu seinem Freund läßt sich nach Hegel die geforderte Versöhnung nicht nur auf das Gefühl gründen. Erst ein die Beschränkungen der Reflexion überwindendes Denken kann zur höheren Einheit führen, die frei-

lich als lebendige „Religion" (16ff.) selbst noch einmal über das Denken hinausreicht. Auch im „Systemfragment von 1800" kommt diese Sicht zum Ausdruck (17ff.). In Hegels erster Veröffentlichung, der „Differenz-Schrift" von 1801, wird diese frühere Sicht weiterentwickelt. Die gesuchte Vereinigung muß nämlich eine äußerliche bleiben, wenn sie nicht auch innerhalb der Reflexion ansetzt, dort also, wo die Gegensätze naturgemäß am schärfsten hervortreten (21f.). Sie treten aber auch geschichtlich im Geist der Zeit hervor, in einer alles erfassenden Zerrissenheit, welche durch Religion allein nicht mehr geheilt werden kann (22f.). Die Heilung muß dort ansetzen, wo die Zerrissenheit am klarsten faßbar ist, und das ist nun einmal die Reflexion. Ihr innerer Gegensatz ist aber nur durch sie selbst zu überwinden. Hegel: „Indem die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung" (26). Dieser auf eine reine „intellektuelle Anschauung" hin sich übersteigenden Reflexion muß freilich, damit sie gelingt, die Einheit selbst entgegenkommen. Dies aber ist die absolute Substanz, die sich in den Gegensätzen und in deren Überwindung selbst darstellt. Hegel hat damit Schellings spinozistische Einheitsphilosophie übernommen (31).

Als eine nähere Ausführung dieser Gesamtsicht können Hegels erste Jenaer Vorlesungen (1801/2) gelten, die allerdings nur in Fragmenten und einer Hörernachschrift erhalten sind. In ihnen ist eine über die Trennungen des Denkens zur Einheit führende „Logik" der eigentlichen „Metaphysik" vorgeordnet, nach welcher die substantielle Einheit sich äußerlich real darstellt, nämlich in „Natur" und „Geist", wobei dieser letztere in der „Sittlichkeit", aber auch in „Kunst, Religion und Spekulation" (44) gipfelt und sich in diesen Gestalten zur Substanz zurückwendet. Das spätere System der Enzyklopädie zeichnet sich also bereits ab. Im „Naturrechtsaufsatz" von 1802/3 wird diese substanzphilosophische Sicht fortgesetzt. Die absolute Substanz stellt sich in den beiden „Attributen" der „physischen" und der „sittlichen Natur" dar (53), vor allem aber in letzterer und deren einander widerstreitenden „Gestalten" (55f.). Hegel spricht hier zum ersten Mal vom „absoluten Geist" (57) und bezeichnet damit die Unabhängigkeit des allgemeinen Geistes von seinen antagonistischen Gestalten sowie die geschichtlich auftretende Erkenntnis dieser Unabhängigkeit (57f.). Der „absolute Geist" ist somit die Selbstrealisierung der Substanz, deren Vollendung in der Sittlichkeit grundgelegt ist (60). Im „Systementwurf von 1803/4" kommt noch ein wichtiger Gesichtspunkt hinzu. Denn das sich im geschichtlichen „Bewußtsein" darstellende Absolute muß selbst schon als „Bewußtsein" gedacht werden (63f.). Erst so ist im Absoluten die Möglichkeit begründet, im Anderen seiner sich zu finden. Anfang und Ende müssen demnach als Bewußtsein bestimmt werden. Deutlicher noch gipfelt im „Systementwurf von 1804/5" die von der „Logik" vorbereitete „Metaphysik" in einer höchsten Subjektivität, welche in der endlichen Subjektivität erneut zu sich findet: „Diß der absolute Kraislauff des absoluten Geistes" (84). Die starke Betonung der Subjektivität in allen Systemteilen hat Rosenkranz dazu verleitet, von einem „Fichteanismus" dieses Systementwurfes zu sprechen (90), wobei er freilich das Manuskript fälschlich auf 1800 datierte.

(Teil II:) Bisher hatte die „Logik" die Funktion einer Einleitung in die „Metaphysik". Da nun die Logik die Metaphysik allmählich zu ersetzen begann, wurde eine neue Einleitung ins System erforderlich. Sie wurde in der von Rosenkranz so genannten „phänomenologischen Krisis" auch deshalb nötig, weil der spekulative Standpunkt geschichtlich gesehen zunächst nur einer unter anderen ist. Er ist eine der „Erscheinungen" des Geistes und muß als dessen eigentliche, alle anderen überholende und integrierende Ausgestaltung erst gerechtfertigt werden. Diese Notwendigkeit der Vermittlung des spekulativen Standpunktes mit anderen Philosophien führte zur „Phänomenologie des Geistes" (PG) von 1806/7. Ihre „Einleitung" beschreibt den Weg so: „Die Reihe der Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft" (99). Es ist kein Zufall, daß Hegels erste Vorlesungen über Geschichte der Philosophie in die Zeit seiner Arbeit an der PG fallen, ebenso wie der „Systementwurf von 1805/6". Auch in diesem Entwurf wird die geschichtliche Perspektive hervorgehoben: „Der Mensch wird nicht Meister über die Natur, bis er es über sich selbst geworden ist

– Sie ist Werden zum Geiste an sich; daß diß Ansich daseye, muß der Geist sich selbst begreifen" (111). Im Durchgang der PG durch die verschiedenen Überzeugungen und Systeme bricht schließlich der „absolute Geist" als das moralische Bewußtsein durch, nämlich als der aus äußerster Entfremdung zu sich zurückfindende Geist. Doch dieses Sichfinden ist letztlich nur als Versöhnung mit dem Bösen möglich, und zwar als Verzeihung und deren Akzeptanz: „Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist ..., – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist" (119). Eben dies aber ist zugleich die „Religion" (120f.), deren Inhalt im „absoluten Wissen" nur voll ins Begreifen aufgenommen wird. So wird denn schließlich die durchschrittene Entwicklung erkannt als „begriffne Geschichte" oder als die „Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes" (125), wie Hegel am Ende der PG sagt. Nach St. hat die PG zur bisherigen Lehre vom „absoluten Geist" vor allem dies hinzugebracht: „den Zusammenhang der vollkommenen Versöhnung mit der realen Geschichte" (128).

(Teil III:) Die Einleitung ins System, die früher durch die „Logik" gegeben war, ist nun auf die PG übergegangen, während die Logik zu einer neuen Art von Metaphysik (ediert als „Wissenschaft der Logik") und zum ersten Teil des eigentlichen Systems wurde. Ihr höchster Begriff ist die „absolute Idee". Diese steht sowohl für die äußerste begriffliche Verdichtung des logischen Rahmens der Erkenntnis unserer realen Welt wie auch für deren metaphysisches Prinzip, nämlich die ursprünglichste und schöpferischste „Freiheit", in welcher die „Idee" sich „entschließt ..., sich als Natur frei aus sich zu entlassen" (140). Die Logik hat also ihre höchste Vollkommenheitsstufe in der „absoluten Idee". Doch ist diese erst in ihrer welthaften Realisierung „absoluter Geist" (145). Was diese Realisierung betrifft, so war, vom Naturrechtsaufsatz bis zum Entwurf von 1805/6, die Sittlichkeit der „absolute Geist" (159). Nun erhalten nur noch Kunst, Religion und Philosophie diese Bezeichnung, und das heißt im einzelnen, daß die Idee in der Kunst als anschaubar, in der Religion als sich offenbarend und in der Philosophie als begreifbar erscheint.

Das letzte reflexive Begreifen dieser Selbstdarstellung von der Logik über die Natur- und Geistphilosophie formuliert Hegel in den berühmten drei Schlüssen am Ende der Enzyklopädie. Hegel ließ sie in der zweiten Auflage wegfallen, da sie kaum verstanden wurden. Dennoch waren sie ihm wichtig genug, sie in die dritte Auflage wieder hineinzunehmen. Auf den ersten Blick geht es in ihnen um eine wechselseitige Vermittlung der Systemteile. Doch in seiner subtilen Analyse und der Diskussion der verschiedenen Interpretationen kommt St. zu folgendem Ergebnis: Da sich eine Deckungsgleichheit mit den ähnlich lautenden Schlußformen aus der „Begriffslogik" nicht erkennen läßt (170f.), und auch eine Identifizierung mit möglichen Darstellungsformen des Gesamtsystems allenfalls als vage Reminiszenz an Hegels eigene Entwicklung gelten kann (186ff.), bleibt nur die eine Möglichkeit, die Schlüsse auf das ganze System zu beziehen (175), und zwar derart, daß jedes Systemglied auf seine Weise das Ganze ausdrückt, wodurch nach St. „jedes an sich die Idee ist, nur jeweils die Idee in einer anderen Gestalt" (177). Jeder Teil bringt damit freilich auch auf seine Weise die Verbindung des Ganzen zustande. So verbindet (1. Schluß) die Natur als lineares Übergehen die beiden anderen Teile miteinander, gipfelnd im Geist, der sodann seinerseits (2. Schluß), nun im Bewußtsein seiner selbst und seiner Entwicklung, das Ende, die „Idee", mit dem aus dem ersten Schluß bekannten Anfang, nämlich ebenfalls der, wenn auch nun durch die Natur vermittelten „Idee", identifiziert. Hierdurch ist schließlich eine Gesamtperspektive eröffnet, in welcher sich (3. Schluß) das eben hervorgetretene Ende (des 2. Schlusses) und jener frühere Anfang (des 1. Schlusses) als die eine „sich wissende Vernunft" (181) offenbaren, und dies unter Einbeziehung der beiden vorangehenden Weisen des Begreifens (des 1. und 2. Schlusses), welche so zu „Erscheinungen" jener „Vernunft" werden. Hegel versucht auf diese Weise in den letzten Paragraphen, durch eine freilich etwas gewaltsam anmutende Denkanstrengung, auch noch die höchste Reflexionsstufe der Philosophie als eine Selbstdarstellung der „Idee" zu erfassen, worin „die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt" (181). Der Grund für diese Anstrengung ist die Einsicht, daß die Erkenntnis des Absoluten diesem nicht gleichsam von außen angetan werden kann, sondern, unbeschadet aller philosophierenden Freiheit, noch einmal dessen ei-

gene Tat sein muß. Übrigens verweist schon der terminologische Wechsel (in § 577) vom „Logischen" zur „sich wissenden Vernunft", den St. nachdrücklich hervorhebt (182), auf diese abschließend erhöhte Stufe der „Idee" im „absoluten Geist" und spricht gegen einen bloßen Austausch der Systemteile zur wechselseitigen Vermittlung.

St. knüpft nun an diesen Vollendungsgedanken ein für das Hegelverständnis vieldiskutiertes Problem: „Wie kann die in der Realität stattfindende Entwicklung der absoluten Idee zum absoluten Geist mit der Erkenntnis der Ewigkeit eben jener Realisierungsbewegung der absoluten Idee als absoluter Geist enden?" (185 f.). Muß dieses Enden nicht der Ewigkeit der Idee widersprechen? Das Problem ist solange unlösbar, als das Ende der ins Auge gefaßten zeitlichen Entwicklung nicht zugleich als Überwindung der Zeit in dieser selbst angesehen werden kann. Erst wenn solches denkbar ist, kann eine volle Präsenz des Ewigen in der Zeit gedacht werden. Solche Präsenz ist nämlich, wie St. sagt, nur als das in der „Äußerlichkeit sich vollziehende Ende des Endlichen" (192) zu denken. Ein solches Ende, das auch wieder kein Ende ist, kann freilich nicht mehr „vorgestellt" (192), sondern nur noch „spekulativ begriffen werden" (193). Doch an solch spekulativem Anspruch ist jedes Hegelverständnis zu messen. Damit aber sind alle Interpretationen, die in Hegels Philosophie ein wie immer geartetes zeitlich bestimmbares „Ende" der Weltentwicklung behauptet finden, auf einen Schlag hinfällig.

Auf dem gewonnenen Interpretationshintergrund werden in einem „Ausblick" Anregungen zu einem Gespräch mit Hegel im Umkreis heutigen Philosophierens gegeben. So wäre zunächst ein neuer Blick zu werfen auf die seit dem letzten Jahrhundert klassisch gewordene und bis heute formalhaft wiederholte Hegelkritik. Die „Wissenschaft der Logik" könnte hier eine Schlüsselrolle spielen (196 ff.). Ein viel Mühe erforderndes, aber wohl doch fruchtbares Gespräch müßte mit modernen Theorien einer holistischen Weltsicht (Quine) (199), Kohärenztheorien der Wahrheit (Rescher) (211), oder auch der kreativen Ontologie eines Whitehead (207) geführt werden. Hier eine gemeinsame Diskussionsebene zu erarbeiten wäre ohne Zweifel eine der großen Aufgaben einer sich nicht im Historischen erschöpfenden Hegelforschung. Auch das Gespräch mit modernen kosmologischen Theorien im Blick auf die spekulative Seite der Frage nach Anfang und Ende der Welt (Hawking) (203) könnte sich als gewinnbringend erweisen. Für all diese Diskussionen ist aber eine ruhige Neubesinnung auf die genuine Lehre Hegels die unverzichtbare Voraussetzung. Dazu hat der Autor einen wertvollen Beitrag geleistet, und zwar sowohl für den Hegelspezialisten, der in der Fülle der Spezialuntersuchungen den Blick aufs Ganze nicht verlieren will, wie ebenso für den fortgeschrittenen Studenten, der mit Hegels System näher vertraut werden möchte und die Klärung zentraler Begriffe sucht. Zudem ist das Buch – und dies sei im Blick auf die Werke von und über Hegel besonders betont – in einem guten Deutsch geschrieben. Als Vorspruch ist ein Wort Kierkegaards aus „Entweder Oder" (I, 1, 56) gewählt, das anzuführen ich mich nicht enthalten kann, weil es auch für heute überaus zutreffend ist und den Sinn von Arbeiten wie der vorliegenden überzeugend deutlich macht: „Überhaupt ist es hinsichtlich der Hegelschen Philosophie eine traurige Wahrheit, daß sie keineswegs, weder in der vergangenen noch in der gegenwärtigen Zeit, die Bedeutung erhalten hat, die sie erhalten hätte, wenn die vergangene Zeit nicht so emsig darin gewesen wäre, die Leute in sie hineinzugraulen, sondern statt dessen mehr gegenwärtige besonnene Ruhe gehabt hätte in ihrer Aneignung, und wenn die gegenwärtige Zeit nicht so unermüdlich tätig darin wäre, die Leute über sie hinauszuhetzen".

J. Schmidt S. J.

Roth, Klaus, *Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels* (Wissenschaftsgeschichte 14). Rheinfelden–Freiburg–Berlin: Schäuble 1989. 338 S.

Diese an der Freien Universität Berlin vor allem unter der Begleitung von Gerhard Göhler, Alexander Schwan und Arnhelm Neusüss angefertigte Dissertation reiht sich in die Rekonstruktionsversuche Hegelscher politischer Philosophie ein. In dem ersten Abschnitt stellt R. die entsprechenden Ausschnitte aus den theologischen Jugendschriften Hegels (H.), dem „System der Sittlichkeit" (1802/03), aus der Schrift „Über die

wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts" (1802/03), aus dem „Systementwurf" (1803/04) und mit besonderer Akzentuierung die Ausarbeitungen zur Jenaer Geistesphilosophie (1803/04 und 1805/06) vor. Die Entwürfe der Jahre 1802 bis 1806 bezeichnet R. meist als „Jenaer Gesellschaftstheorie". Gleichfalls kommentiert R. die seine Thematik berührenden Passagen der „Phänomenologie des Geistes" (1807). Sodann untersucht R. im zweiten Abschnitt die Jenaer Gesellschaftstheorie daraufhin, inwieweit H. in ihr eine allgemeine Institutionentheorie entwickelte. Mit einer Überprüfung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (1820/21) – R. nennt sie meist schlicht „Rechtsphilosophie" – und einer Auseinandersetzung mit Karl Marx' „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (1843), der „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte" (1844) und der „Deutschen Ideologie" (1845/46) schließt R. seine Beurteilung ab.

Das Anliegen R.s findet sich so formuliert: „Der Begründungszusammenhang der Berliner ‚Rechtsphilosophie' läßt sich nur dann zureichend begreifen, wenn man ihn im Licht der Jenaer Schriften betrachtet" (234). Zwar hätten, so R., die Jenaer Systementwürfe in der modernen Diskussion Beachtung gefunden, doch eher auf dem Gebiet der Anerkennungs-, nicht jedoch auf dem Feld der Institutionentheorie. R. fährt fort: „Bezüglich der Marxschen Hegelkritik wird die ... These begründet, daß die Jenaer Gesellschaftstheorie einerseits zum Teil die Marxsche Idealismuskritik unterläuft, andererseits dem gesellschaftskritischen Ansatz Marxens selbst entgegenkommt, insbesondere auf jenen Gebieten, die Marx nicht mehr und der Marxismus noch nicht zur Genüge ausgearbeitet hat (Recht, Staat, Institutionen), und damit letztlich noch die Defizite der Marxschen Theorie selbst sichtbar werden läßt und ihre Kompensation provoziert" (234).

Die Charakterisierung der Werke in ihrer geschichtlichen Entstehung führt R. erstens zu dem Urteil, daß sich in den theologischen Jugendschriften eine „mythologische Schicht" befinde, während H. in der Jenaer Gesellschaftstheorie seine Gedanken stärker aus der Bewußtseinsperspektive der handelnden, leidenden, wirtschaftenden etc. Individuen entwickele, dann aber in der „Rechtsphilosophie" den Entwicklungsgang völlig von Weg und Selbstreflexion des „einsamen Geistes" (308) her bestimmen lasse. Damit aber habe H. wieder zu der mythologischen, beziehungsweise theologischen Denkweise seines Anfangs zurückgefunden (256). R. führt zum Beleg u. a. die §§ 350, 358, 359 der „Rechtsphilosophie" und aus der Enzyklopädie § 552 an.

Eine zweite Folgerung R.s lautet: Die „Rechtsphilosophie" stellt zwar eine reife Zusammenfassung, doch nicht den Höhepunkt des Institutionendenkens im Werke H.s dar: dieser sei vielmehr in der Jenaer Gesellschaftstheorie zu finden (5). „Ausgehend vom Grundkonzept der Selbsterkenntnis hatte der Jenaer Hegel drei basale Handlungsformen unterschieden: die gegenständliche Arbeit, die gegensatzlose Interaktion (Liebe) und den Kampf um die Anerkennung. Aus diesen elementaren Handlungsformen hatte er die Institutionen des Arbeitsprozesses ..., die Familie ... und schließlich den Rechtszustand begründet" (296). Der Kampf um Anerkennung ist damit nur als *eine* Form menschlicher Verhaltensweisen gedeutet. Dieser Kampf fordert den Rechtszustand, über dessen Einhaltung letztlich ein in seinen Befugnissen gebundener Souverän zu wachen hat (138). H. lasse die Institutionen die notwendige Folge eines gesellschaftlichen antagonistischen Prozesses sein, welchen die bürgerlichen Individuen, die nach Selbständigkeit *und* Anerkennung verlangen, bestimmen. Dieses doppelte Verlangen treibe den Bürger in einen Zwiespalt. „Um anerkannt zu werden, muß er sich den eingespielten Normen unterwerfen, um frei zu sein, muß er sie übertreten" (129). H. wolle und könne nicht beide Verlangen schlicht nebeneinander stehen lassen und den Bürger in dieser Zerreißsituation sich selbst überlassen, suche vielmehr eine Vermittlung beider Verlangen. Der einzelne vermag sie nicht für sich selbst ohne oder gegen den anderen zu leisten, gleichfalls kein Dritter, dem die beid- und mehrseitige Autorisierung und die stabilisierende Kraft über die Entfaltungsräume und Anerkennungsbeziehungen fehle. H. finde deshalb die Antwort in einer Theorie der *institutionellen* Vermittlung (129). R.s Auslegung gibt somit den Blick auf einen die Vielfalt in der Einheit des Prozesses berücksichtigenden H. frei.

So betrachtet, vermag R. sich von L. Sieps Auslegung abzusetzen, der in der Aner-

kennung *das* Grundprinzip H.schen Denkens erkannt haben wollte. Folgerichtig warf Siep H. Inkonsequenz und Untreue gegenüber seinem Grundprinzip vor, da H. nämlich zwar die Zweier- und Dreierbeziehungen, aber nicht die Allgemeinheit und den Staat von der Anerkennung her gedacht habe (126). G. Göhler wiederum ließ das Prinzip Anerkennung ein für H. zwar wichtiges, aber keineswegs das „allein grundlegende" Prinzip sein. H. sei es von vornherein um „die Erhebung des Individuums zu überindividueller Allgemeinheit" gegangen (127). R. muß nun auch nicht dieser, wie er bemerkt, „pessimistischen Auffassung" (127) folgen. Die „Rechtsphilosophie" leite die Institution aus dem sich konkretisierenden allgemeinen Willen ab, eine Sichtweise, welche von ihrer inneren Anlage her menschliches Handeln als Folge und als zweitrangig einstufen müsse. Die Innenperspektive – das Ringen der Menschen – sei einer Außenperspektive gewichen, da der „einsame Geist" *an* den Menschen handele; die dialektische Entwicklung werde eher von außen herangetragen als von innen her entwickelt. Die drei Bereiche „Abstraktes Recht", „Moralität" und „Sittlichkeit" stünden unverbunden nebeneinander (260f.).

Dem Leser ist nicht nur ein intensiver Blick in H.s Werkstatt der politischen Philosophie gewährt, ihm werden auch kommentierende Bemerkungen zu den Werken, wie eine klärende Übersicht über die Sekundärliteratur zu H. samt kritischer Überprüfung der einschlägigen Thesen geliefert. Von dem massiven Strang der Hauptuntersuchung zweigen zudem noch zahlreiche Exkurse ab, die in einem inneren, also bereichernden Zusammenhang mit der Fragestellung stehen. Solche Exkurse führen den Leser nicht selten die Linie zu Hobbes über Fichte, Kant, Leibniz, Spinoza hinab, oder zu C. Schmitt und Leo Strauss hinauf. Inhaltlich schließt sich R. mit durchaus eigenständigen Begründungen öfters der Position G. Göhlers an. R.s Kritik anderer Positionen ist durchweg sehr vornehm, oft zurückhaltend. Gelegentlich liest sich R.s Text direkt spannend. Hilfreich sind die Gliederungen (10f., 27 etwa), die Analysen von Positionen (etwa 119f.), das Herausarbeiten, wie dürftig H. seine These, daß Anerkennung immer zu Kampf führe, untermauert habe (136–138) etc. Ich gestehe auch ein, daß zahlreiche Passagen der „Rechtsphilosophie" (über das Privateigentum, den Vertrag und den „sittlichen Staat" etwa) erst mittels des Rückgriffs auf die „Jenaer Geistphilosophie" verständlicher werden.

Mir persönlich sind aber die Akzentsetzungen sowohl auf die Jenaer Gesellschaftstheorie wie auf die „Grundlinien" doch etwas zu überpointiert. So geschieht mir in der Jenaer Gesellschaftstheorie doch mehr Verfügtheit über den einzelnen konkreten Menschen von seiten des „Geistes", als R. zuzugeben bereit ist. So lese ich in der „Jenaer Realphilosophie" (1805/06) bezüglich des „allgemeinen" Willens: „Er hat sich zuerst aus dem Willen der Einzelnen zu konstituieren als allgemeiner, so daß jener das Prinzip und Element scheint, aber umgekehrt ist er das Erste und das Wesen" (JR 262f.). Andererseits meine ich in der „Rechtsphilosophie" (cf. § 33) nicht so scharf wie R. zwischen „der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens" und dem Leben des konkreten Menschen trennen zu müssen. Dort steht (allerdings im Zusatz): „Worauf es ankommt ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe und mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft" (§ 265Z). Aber ich sage nur: überpointiert. Während Habermas in „Arbeit und Interaktion" (1967) nach eingehender Untersuchung der „Jenaer Realphilosophie" H.s Ansatz mit der modernen Entwicklung vermitteln will und manches an H.s Gedanken als überholt bezeichnete, hält R. sich an die fundierte historische Interpretation H.s aus seiner Zeit heraus. Selten sind Ausblicke, wie sie im Zusammenhang der Diskussion des Autonomie-Anerkennungskonfliktes fallen: „Dies war der Knotenpunkt, an dem der Weltgeist angelangt war, als er in Hegels Philosophie das Wissen seiner Zeit versammelte und systematisch auseinanderlegte. Es scheint, wie sich den rezipierten Autoren entnehmen läßt, derselbe Punkt, an dem die Weltgeschichte auch heute steht" (239). Als eine Einführung in Hegels politische Philosophie kann R.s Opus höchst empfohlen werden. N. Brieskorn S.J.

Malter, Rudolf, *Arthur Schopenhauer.* Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens (Quaestiones 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1991. 476 S.

M.s Werk ist eine systematische Interpretation der Philosophie Schopenhauers (Sch.s) an Hand seines Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung". Historische Fragen nach den Quellen oder der Entwicklung von Sch.s Denken bleiben im wesentlichen ausgeklammert. Sch.s Philosophie ist für M. in ihrer Gesamtheit Pathologie und Soteriologie, d. h. eine Metaphysik, deren übergreifender Gesichtspunkt der leidende Mensch und seine Erlösung ist. In der Einleitung schildert M. Ursprung, Inhalt, Form und Ziel der Philosophie Sch.s und setzt sie dabei zugleich ins Verhältnis zu Religion, Kunst und Wissenschaft. Der Ursprung der Metaphysik Sch.s liegt in der Leiderfahrung, im Gegensatz zu anderen Denkern vertritt Sch. eine immanente Erfahrungsmetaphysik, was die Frage nach der Rolle der Vernunft aufwirft, die M. immer wieder stellen wird. Die Prinzipien Vorstellung und Wille verbinden sich zu einem Befreiungsprozeß, den M. in die zwei Teile „Pathologie" und „Soteriologie" (i. e. S.) gliedert.

Als erstes erläutert M. Sch.s „Transzendentalismus", d. h. seine Lehre, daß das Bewußtsein die formale Bedingung aller Selbst- und Welterkenntnis ist. Zwar ist die Vorstellung der unumgängliche Anfangspunkt von Sch.s Philosophieren, aber sie erweist sich als ambivalent, wie das sie begleitende Insuffizienzgefühl zeigt. Nach einigen Ausführungen über das Problem der Individualität des Erkenntnissubjekts schreitet M. zu einer ausführlichen Darlegung von Sch.s Lehre vom Satz vom Grund, die mit einer Erörterung von zwei schwierigen Zuordnungen schließt: Kausalität und Materie sowie Kausalität und Objekt. Bleibt im ersteren Fall das Problem zwischen einem relationalen und einem substantialistischen Materieverständnis, so bestimmt bei den Objekten die Kausalität deren gesetzmäßigen Zusammenhang und formale Konstitution. Die folgenden Abschnitte sind der anschaulichen (Verstand, Leib als unmittelbares Objekt) und begrifflichen (Vernunft, Abstraktion) Erkenntnis gewidmet. Hier wie öfter verweist M. auf die Ambivalenz der Vernunft bei Sch. und hebt die Zeiterfahrung als Spezifikum menschlicher Vernunft heraus. Sodann geht M. Sch.s Ausführungen zu den verschiedenen Arten von Wahrheit durch und versucht, die genauere Funktion der Urteilskraft befriedigend zu deuten. M. zeigt, daß Sch. nicht imstande ist, die Konstitution des Allgemeinen zu erklären, da er Erfahrungserkenntnis rein auf begriffslose Anschauung gründen will. Das Fehlen einer rechten Theorie der Urteilskraft erschwert auch eine befriedigende Wissenschaftslehre. Aber Sch. geht es darum zu zeigen, daß die Wissenschaft ans Unerklärliche stößt: M. spricht von der ersten Krise der philosophischen Reflexion an Hand des Ungenügens der Ätiologie. Die Antwort darf nicht in einer Metaphysik des Grundes wie im Theismus gesucht werden, sondern ist eine immanente Metaphysik des Wesens: die Willensmetaphysik.

Der Übergang zu ihr ist ein unableitbarer Sprung vom Transzendentalismus zur Leiberfahrung. Das erkennende Subjekt zeigt sich in der Leib-Wille-Identitätserfahrung als eins mit dem wollenden Subjekt. Die materiale Identität von Wille und Leib bleibt in formaler Differenz als Ding an sich und Erscheinung. Eingehend erörtert M. die Probleme der näheren Bestimmung und Differenzierung dieser im Selbstbewußtsein vorliegenden nichtvorstellungshaften Erfahrung und verweist darauf, daß deren Explikation mehr, als Sch. wahrhaben will, der Vernunft bedarf. Die Überlegung kehrt nochmals zum Verhältnis Wille-Leib zurück, um dann die schwierige Frage des Übergangs zum Willen als dem Ansich aller Dinge zu erörtern. M. argumentiert, daß der hierzu nötige Analogieschluß ein produktiver Vernunftakt ist, der einen (unvermeidlichen) Bruch zum bisherigen Transzendentalismus darstellt und objektivistisch über ihn hinausgeht. Dies führt zur Betrachtung von Sch.s Naturphilosophie. Diese ist als Metaphysik nur möglich, wenn sie die Ideenlehre antizipiert: Die Mehrheit der Ideen trotz der All-Einheit des Wesens ist nur im Sinn eines Transzendentalismus des Wesens verständlich, was eigentlich erst im 3. Buch erläutert werden kann. M. verweist auf die problematischen Ausführungen Sch.s über die notwendige teleologische Entfaltung der Objektivationen des Willens. Was das Zueinander von Vernunft und Wille angeht, verficht M. die These, daß die „willensmetaphysisch ermöglichte *objektive*

Ansicht des Intellekts" (269) als Gehirn nicht verabsolutiert werden darf, sondern immer unter der nie aufgehobenen Voraussetzung des Transzendentalismus steht. Denn die Willensmetaphysik „ist mehrschichtig transzendentalistisch konzipiert – und das heißt: an der transzendentalistischen Gesamtkonzeption der Schopenhauerschen Philosophie ändert die ‚objektive Ansicht des Intellekts' nichts." (270) Daß naturphilosophische Willensmetaphysik und menschliche Existenzanalyse in Spannung zueinander stehen, führt zur zweiten Krise der Reflexion, in der die Leidensexistenz aufgezeigt wird, deren Ursprung in der Bejahung des Willens und des Leibes liegt, die durch die Vernunft gesteigert wird und die vom sich bejahenden Willen keine Lösung finden kann.

Damit kommen wir zur „philosophischen Soteriologie", die M. im zweiten Teil erörtert. Hierbei wiederholt M. seine Grundthese, daß die Willensmetaphysik nicht das letzte Wort hat, sondern die Doppelheit der Welt als Wille und Vorstellung „ursprünglich und je eigenständig" (296) ist. Die Ideenlehre bringt eine erste Subjektbefreiung durch die Loslösung des Subjektes vom Satz vom Grund zuwege. Sch.s Einteilung der Menschen in geniale und normale wird jedoch als unberechtigte empirische Objektivierung eines alle Menschen betreffenden transzendentalistischen Sachverhaltes kritisiert. Nach eher kurzen Reflexionen über Sch.s Kunstverständnis gelangen wir zur dritten Krise der Reflexion, die durch den nur vorübergehenden Charakter der Kontemplation entsteht. Dabei klingt auch schon das Problem an, daß Sch. die Frage offen lassen muß, was das Subjekt zur Kontemplation befähigt, zumal es keine Kausalität jenseits des Satzes vom Grund gibt. Der Gedankengang wendet sich nun zuerst Sch.s Ethik und dann seiner eigentlichen Erlösungslehre zu. Das erste Thema im Zusammenhang mit der Ethik ist Sch.s Freiheitsauffassung. Die Wirklichkeit der Freiheit, aber nicht in der Erscheinung, ergibt sich für Sch. zum einen aus der Willensmetaphysik, zum anderen aus unserem gefühlten Verantwortungsbewußtsein. Sodann zeigt M., wie der Egoismus in seinen vielfältigen Formen Leid und Unrecht schafft. Während die Aufgabe des Staates sich auf die Verhinderung des Unrechtleidens beschränkt, bringt die „ewige Gerechtigkeit" den Weg zur Erlösung näher. Nach der Erörterung der drei Stufen der Moral Gerechtigkeit, Menschenliebe und Mitleid wird die eigentliche Aufhebung des Leidens durch die freiwillige Selbstverneinung des Willens Thema. Die gesamte Soteriologie Sch.s sei transzendentalistisch, denn Erlösung geschehe durch die Lösung des Subjekts des Erkennens aus der Botmäßigkeit des Willens. Dabei vergißt M. nicht, darauf hinzuweisen, daß das Ausmaß, in welchem Sch. hierbei auf Erklärungen und Termini der christlichen Soteriologie zurückgreift, mit der expliziten Einstellung Sch.s gegenüber Gott und Religion nicht bruchlos zusammengeht, sondern daß hier „ein *dunkler* Rest" bleibt (427). Auf der höchsten Ebene der Soteriologie erfährt die Reflexion ihre eigene Vorläufigkeit und ihr Ungenügen: die vierte Krise der Reflexion, die nach M. schon im §70 aufgebrochen ist, aber erst im Übergang vom Wollen zum Nichtwollen und zum „Nichts" in ihr Ziel gelangt. Die Willensverneinung will M. nicht dem Willen selbst zuschreiben, weshalb er Sch.s entsprechende Äußerungen als vorläufig interpretieren muß: „Die Rede davon, daß der Wille im Zustand der Verneinung in einen realen [...] Widerspruch mit sich selbst gerate, [...] kann nur als vorläufige Rede verstanden werden." (411) Dabei betont M., daß die befreiende Willensverneinung von Sch. nicht mehr erklärt werden kann. Ihre Möglichkeit sei „weder kausal (vorstellungstranszendentalistisch) erklärbar noch willensmetaphysisch (aus dem Leiberfahren oder objektivationstheoretisch) ableitbar, sondern nur wesenstranszendentalistisch aufhellbar (durch Reflexion auf die veränderte Erkenntnisweise)" (415). Als Aporie vermerkt M., daß die Willensverneinung „sich nicht auf den Willen in seiner Totalität bezieht", obwohl der Wille doch nur „*ein* Wesen ist und nur seine Erscheinung individuell ist" (439). Damit gerät auch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung in Gefahr: es droht ein alle Unterscheidungen aufhebendes Einheitsdenken, dem Sch. dadurch wehrt, daß er am Transzendentalismus festhält. Sch.s Originalität liege darin, „die die Philosophie bewegende soteriologische Frage im Zusammengehen von Transzendentalphilosophie und Offenbarkeitsmetaphysik (am Leitfaden der Begriffe Ding an sich und Erscheinung) zu beantworten" (447). Dabei spielt, wie M. in seinem ganzen Werk zu betonen nicht müde wird, die Vernunft eine viel wichtigere Rolle, als dies

nach Sch.s immer wiederkehrenden negativen Äußerungen über die Vernunft den Anschein haben möchte.

M.s transzendentalistisch-erkenntnismäßige Deutung der Loslösung von Individualität, Satz vom Grund und Willensbestimmtheit gibt bedenkenswerte Antworten auf manche der gängigen Fragen und Einwände gegen Sch.s Philosophie, stellt aber auch deren Aporien klar heraus. M. erreicht ein erstaunliches Höchstmaß an interpretatorischer Kohärenz dadurch, daß er bei Sch. eine durchgängige Dualität von Willensmetaphysik und Wesenstranszendentalismus sieht. Diese Interpretation ist jedoch vom Text her ebensowenig eindeutig wie die wohl häufigere Auffassung, daß sich Sch.s Transzendentalismus gegenüber der Willensmetaphysik letztlich als abgeleitet erweise: Es wird interessant sein, ob sich M.s Auffassung in Diskussion und Forschung durchsetzen wird. Eine entscheidende Frage scheint mir unerörtert zu bleiben: Warum muß der Wille selbst noch einmal ins Nirwana überstiegen werden, wenn er doch nach Sch.s wiederholten Ausführungen als reines Ding an sich das all-eine Weltwesen ist und folglich als solches schon jenseits der leidbringenden Vielfalt stehen müßte? Ist der Wille aber durchgängig auf leidschaffende Selbstbejahung und Vielheit bezogen, wie kann dann seine Objektivierung in den Ideen eine erste Stufe der Befreiung darstellen, und wieso kann dann die Erkenntnis der All-Einheit, die dem Wesen des Willens eigen ist, überhaupt befreiend sein?

Mit seinem Buch hat uns M. zweifellos bis auf weiteres das Standardwerk über Sch.s Philosophie in deutscher Sprache verfaßt. Er bietet nicht nur eine Gesamtperspektive des Sch.schen Denkens, sondern unterzieht dessen Werk einer äußerst ausführlichen und subtilen Analyse auch in Punkten, die sonst oft eher oberflächlich kommentiert werden (wie z. B. Sch.s Darlegungen zu den verschiedenen Erkenntnisvermögen und -weisen im 1. Buch). Mit Ausnahme der einzelnen Künste und der detaillierten Kantkritik des Anhangs zum 1. Bd. werden alle Themen von Sch.s Hauptwerk behandelt. Dabei ist M. ebenso an der Einzelanalyse der verschiedenen Themen interessiert wie an der Darstellung des gesamten Gedankenganges. Er versteht es geschickt, dem Leser immer den roten Faden des Ganzen klarzumachen: Wodurch gerät die Reflexion in ihre vier Krisen, wie verknüpft Sch. die verschiedenen Themen miteinander, wie geht er mit den damit verbundenen, verschiedenen Übergängen und Brüchen in seinem Gesamtsystem um, wie führt er das Ganze zu einer Lösung, wo kann er Erklärungen liefern und wo muß er sich mit der Konstatierung von Tatsachen begnügen? Geradezu bewundernswert ist die umfassende Kenntnis und Durcharbeitung der gesamten relevanten Literatur zu Sch., die M.s Werk durchzieht und sich in den zahllosen differenzierten Literaturverweisen zeigt. Schon diese fast lükkenlos zu nennende Aufarbeitung der Literatur allein würde genügen, um dem vorliegenden Werk den Charakter eines unverzichtbaren Kommentars zu Sch.s Philosophie zu geben.

Korrektur sinnstörender Druckfehler: S. 58, 11. Z.: des Seienden als Seienden sein läßt [nicht: ist]. S. 85, vorl. Z. des 1. Abs.: vom Objekt [nicht: Subjekt] aus; S. 107, vorl. Z. im Text: die Anschauung [nicht: den Verstand] „intellektual" zu nennen. S. 228, 2. Z. des 2. Abs.: aller anderen Dinge handelt, [„handelt," fehlt im Text].

H. Schöndorf S. J.

Blondel, Maurice, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens.* Drei Aufsätze (Philosophische Bibliothek 451). Übers. und hrsg. von *Albert Raffelt* und *Hansjürgen Verweyen* unter Mitarbeit von *Ingrid Verweyen.* Hamburg: Meiner 1992. XXIX/131 S.

Mit dem vorliegenden Band präsentieren die Freiburger Blondel-Experten *Albert Raffelt* und *Hansjürgen Verweyen* ihren wissenschaftlichen Beitrag zur 100-Jahr-Feier von Maurice Blondels *L'Action* (1893). Der Titel ist in einem doppelten Sinn als Teil fürs Ganze zu verstehen. Zum einen handelt es sich nicht nur um die Übersetzung des Blondelschen Artikels *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906). Erstmals ins Deutsche übertragen werden ebenfalls zwei frühere Artikel, nämlich *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme,* den Blondel 1894 unter dem Pseudonym *Bernard Aimant* veröffentlichte, sowie *L'illusion idéaliste* (1898). Zum anderen

handelt es sich bei diesem Band um Kernbeiträge Blondels, mit denen er neben *Lettre* (1896) seine eigene philosophische Position klärt.

Maurice Blondel (1861–1949) bespricht im ersten Artikel, *Eine der Quellen des modernen Denkens: Die Entwicklung des Spinozismus* (3–39), die Doktorarbeit Victor Delbos' (1862–1916), *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme* (1893), „die eine Art philosophiehistorisches Zwillingsbuch zur *Action* ist" (XIII). Bl. rezensiert die These seines Studienfreundes, den er seit seiner Zeit an der École Normale Supérieure kennt, wohlwollend. Daß er sich ihr aber so ausführlich widmet, dürfte seinen Grund eher in der schlagartig gewachsenen Begeisterung haben, mit der man sich um 1890 in Paris für Spinoza interessiert. Angeregt durch diese Diskussion befaßt sich Bl. selbst mit Spinoza, wenn auch weitgehend geprägt durch die Sichtweise von Delbos. Bl. untersucht das Denken Spinozas in seinem Einfluß vor allem auf Kant, Fichte und Hegel und konstatiert schließlich: „Die Leitidee des Spinozismus ... ist der Begriff der Immanenz: Die Dinge tragen in sich selbst ihre Erklärung und Rechtfertigung" (28). Da Bl. die Auffassung vertritt: „Jede Immanenzlehre impliziert eine ausschließlich spekulative Lösung" (36), wirft er der vom „Spinozismus" geprägten Philosophie vor: „Wenn es in der gesamten modernen Philosophie wirklich ein grundlegendes Übel gibt, dann ist es die – oft nicht einmal wahrgenommene – Ansicht, daß die spekulative Lösung des Problems des Lebens, wie immer sie sich auch darstellt, der tatsächlichen Lösung gleichrangig oder übergeordnet sei." (35) Die Praxis werde durch das Denken ersetzt, Moral auf Spekulation zurückgeführt. Diesem Übel kann nach Bl. nur über die Methode der „Action" abgeholfen werden – wie er zwei Jahre später in „Lettre" zeigt.

Der kürzere, zweite Artikel, *Die idealistische Illusion* (41–67), liegt von seiner Aufgabenstellung her „in der Richtung des Spinozismus-Aufsatzes" (XIII). Anlaß ist die Kritik des Dominikaners M. B. Schwalm, der Bl.s Aussagen in *Lettre* für häretisch und schädlich hält. Für ihn ist Bl. ein Neo-Kantianer. In seiner Antwort verwendet Bl. die Begriffe „idealistische Illusion" und „intellektualistische Illusion" synonym. Einem intellektualistischen Idealismus sowie einem naiven Realismus des spontanen Denkens erteilt Bl. eine klare Absage. Wer sich aber auf den richtigen Weg begeben wolle, müsse erstens „wissen, was wir tatsächlich denken". Zweitens: „Das Handeln [action] und die Idee des Handelns sind nicht Dinge, die identisch und konvertierbar wären." (53) Im Blick auf den ersten Punkt gelangt Bl. zu folgendem Ergebnis: „Wir denken notwendigerweise, daß unser Denken immanent in sich ein Element von Transzendenz enthält, eine reale Heteronomie, die aufgrund seiner idealen Autonomie postuliert ist." (58) Hinsichtlich des zweiten Punktes relativiert Bl. den Begriff, den wir vom lebendigen Lebensvollzug haben, indem er ihn dem Lebensvollzug selbst gegenübersetzt: „Sich an dem Abgelagerten, dem Gedachten festzuklammern, als ob dies das Wirkliche wäre, hieße soviel, wie die Leiche des Vaters dem Leben des Sohnes vorzuziehen." (62) Insgesamt faßt Bl. den fundamentalen Irrtum des „intellectualisme" in dem vielzitierten Satz zusammen: „Der Gedanke als *Faktum* wird hier für sich genommen, getrennt von dem eigentlichen *Akt* des Denkens." (65) Hinzuzufügen ist, daß Bl. später diese negative Sicht des „Intellektualismus" in Auseinandersetzung mit der Doktorarbeit des jungen Jesuiten Pierre Rousselot [*L'intellectualisme de saint Thomas,* Paris 1908] relativiert [Vgl. *M. Blondel, Le vrai et le faux intellectualisme,* in: Revue du clergé français 99 (1. Sept. 1919) 383–387]. Gegen Ende seines Lebens verwahrt er sich sogar dagegen, als „anti-intellectualiste" etikettiert zu werden [Vgl. Brief Bl.s (als Vorwort zu) *J. B. J. Meijer, De eerste levensfraag in het intellectualisme van St. Thomas van Aquin en het integral-realisme van Maurice Blondel,* Roermond-Maaseik 1940, 7; vgl. auch das Vorwort Bl.s zu *H. Duméry, La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien,* Paris 1948, 8].

Der dritte Artikel, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens* (69–127), ist ein kleines Meisterwerk. In dieser sich mit Henri Bergson auseinandersetzenden Abhandlung, die durch ihre systematische und streng durchkomponierte Struktur auffällt, bettet Bl. die Erkenntnisfrage in die Frage nach dem Ausgangspunkt des Philosophierens ein. Bl. unterscheidet die tatbegleitende Erkenntnis, die „prospection", von der Reflexion, der „rétrospection". So unterschiedlich beide Erkenntnisarten sind, so wenig lassen sie sich

voneinander trennen. Das Übel der Philosophie sei es gewesen, einseitig die Reflexion betont zu haben, so daß die Prospektion auf eine bloße Reflexion reduziert worden ist. Daher habe man das Tun mit der Idee des Tuns verwechselt. (80) Der falsche Ausgangspunkt des Philosophierens bestehe nicht darin, von der Reflexion auszugehen, sondern ausschließlich von der Reflexion auszugehen. (95) Die Leistung des Blondelschen Neologismus „prospection" für die Philosophie besteht darin, im Erkenntnisgegenstand dem Reichtum der stets dunkel präsenten Wirklichkeit nahezukommen, anstatt hinter dem Gegebenen ein immer fliehendes Phantom zu verfolgen, das die „rétrospection" des Begriffes vergegenwärtigt. Kurz: Es geht um lebendige Gegenwart (présence), nicht um erstarrte Vergegenwärtigung (représentation). (103) „An die Stelle der abstrakten und chimerischen *adaequatio speculativa rei et intellectus* setzt die methodische Forschung zu Recht die *adaequatio realis mentis et vitae.*" (108–109) Von daher muß sich nach Bl. das Philosophieren nicht mehr vor der Rede über mystische Erfahrung verschließen. Denn wenn im Tun des Menschen jene Erkenntnis, die aufgrund der lebendigen Erfahrung einer gegenwärtigen – wenn auch verborgenen – Wirklichkeit zustande kommt, die nötige Anerkennung findet, öffnet sich der Raum, in dem die mystische Erfahrung von der Gegenwart Gottes zugelassen wird, ohne die Erfahrung der göttlichen Gegenwart der Analyse des auf sich selbst bezogenen menschlichen Denkens in der Reflexion zu opfern. Für Bl., den man „le philosophe du concret" nannte, liegt der Ausgangspunkt des Philosophierens im lebendigen Lebensvollzug, in der „action": „Die Philosophie zielt ursprünglich nicht nur darauf, unser Leben zu erklären, sondern es zu tun; nicht allein darauf, das Seiende zum Ausdruck zu bringen, sondern es sich einzuverleiben und zu assimilieren." (116)

Bl. zu übersetzen ist mutig, denn seine Sprache ist vom Schwierigkeitsgrad her durchaus mit der Hegels zu vergleichen. Die Übersetzung besticht durch die souveräne, auf jahrzehntelanger Forschungsarbeit beruhende Kenntnis der Texte. *Albert Raffelt* und das Ehepaar *Ingrid* und *Hansjürgen Verweyen* leisteten eine hervorragende Teamarbeit, ihre sprachliche Gestaltungskraft bei der Übertragung schwieriger Passagen beeindruckt immer wieder. Die Übersetzer beziehen sich auf die Erstveröffentlichungen der drei Aufsätze. Zum Vergleich sind – soweit erschienen – die Seitenzahlen der Nachdrucke angegeben. Die Übersetzung will leserfreundlich sein: allen griechischen und lateinischen Formulierungen wurde eine deutsche Übertragung beigefügt. Auch wurde die Mühe nicht gescheut, die von Bl. oft recht frei benutzten Zitate zu verifizieren und zu belegen. Der Übersetzung vorangestellt ist eine kurze Einführung in Bl.s Leben und Werk, sowie eine werkgeschichtliche Einordnung der drei Aufsätze. Unter den Literaturhinweisen ragt die „Chronologische Übersicht der deutschsprachigen Arbeiten über Maurice Blondel" heraus, über 100 Titel werden angeführt. Dankbar ist man auch für das Personenregister. Insgesamt präsentiert die „Philosophische Bibliothek" von Meiner mit diesem Band einen exzellenten Forschungsbeitrag zur Philosophie Bl.s und damit einen gelungenen Auftakt zum Zentenarium.

H. Wilmer S. C. J

Kevelson, Roberta, *Peirce, Paradox, Praxis.* The Image, the conflict, and the Law (Approaches to Semiotics 94). Berlin–New York: Mouton de Gruyter 1990. 403 S.

Die Rechtsphilosophin R. Kevelson (K.) unternimmt es in der vorliegenden Untersuchung, sich der Gedankenwelt von Charles S. Peirce (P.) (1839–1914) ein drittes Mal zu nähern, im Anschluß an ihre Publikationen „Charles S. Peirce's Method of Methods" (Amsterdam 1987) und „The Law as a System of Signs" (New York 1988). Vorliegendes Buch wiederum versteht sich als Einführung zu einer „legal Esthetics" – wir würden den Titel mit „Ästhetik der Rechtsordnung" übersetzen können –, unter welchem Titel K. ihr folgendes Werk ankündigt. Identisch mit dem in K.s Herausgeberschaft unter dem Titel „Law and Aesthetics" in New York u. a.: P. Lang Verlag 1992 erschienenen Buch? Vorliegende dritte Annäherung nun geschieht in der Form von fünf Teilen und 21 Kapiteln. Sie sind, wie K. selbst sagt, in der Art von „short stories" geformt, mit – so darf ich dazusetzen – derselben Hauptperson, nämlich P., und einem

oft verschlungenen Gedankenfaden, der aber immer seine Knoten zur Auflösung bringt, um im literarischen Bild zu bleiben.

Der *erste* Teil bezeichnet das Recht als „Landkarte samt Legende". Das „Land" ist in Bewegung. K. beurteilt nuancenreich den gesellschaftlichen Wandel. Garantierte früher das Eigentum an Grund und Boden Freiheit und Macht, so heute der Besitz von Rechten. Ein Plädoyer dafür, die Rechtsordnung in Richtung auf ungeregelte Lebensflächen und auf die Anerkennung des „Zivilen Ungehorsams" hin aufzusprengen, nicht aber zu beseitigen, findet sich im *zweiten* Teil. Der *dritte* Teil setzt in Auseinandersetzung mit der rechtsphilosophischen Strömung des „Legal Realism" dieses Plädoyer fort und benützt das Bild vom „geschlossenen (Rechts)-Territorium" und den notwendigen „Löchern im Zaun". Das Recht auf einen fairen Prozeß, das deswegen problematische Aushandeln der Strafe vor Gericht („plea bargaining") und die vaterlose Familie dienen im *vierten* Teil als Beispiele für Konfliktfälle. Beide Male steht, so K., die Freiheit auf dem Spiel, sei es der Beschuldigten, der Mütter oder der Kinder. Der *fünfte* Teil mündet in eine Untersuchung der „Esthetics" ein, so wie P. sie versteht. Da für P. der höchste Wert der Ästhetik nicht die Schönheit, sondern die Freiheit ist (360), lassen sich unschwer Recht und Ästhetik zusammendenken.

K.s Anliegen ist es in all den 21 Kapiteln, erst einmal die Studien über P. vorwärts zu treiben; somit ordnet sich ihr Werk in die P.-Forschung ein. Sodann versucht K. zu zeigen, inwieweit P.s Semiotik (Sprachlehre) Rechtsprobleme der modernen liberal-pluralen Gesellschaft zu beleuchten hilft und zu ihrer Lösung beizutragen vermag. Da P. selbst sich mit den Fragen des Rechts und der Rechtsordnung nur einmal thematisch konzentriert befaßt hat, in „Dmesis", 1892 geschrieben (169), kann es gar nicht um die Darstellung des Werkes eines Rechtsphilosophen gehen, sondern darum, die „Logik", „Semiotik", „Ethik" und „Ästhetik" von P. mit den Rechtsproblemen vornehmlich der US-amerikanischen Welt in Beziehung zu setzen. Insofern reiht sich K.s Werk unter das rechtsphilosophische Schrifttum. Ein weiteres Ziel K.s ist es, P.s Verständnis des Paradoxes aufzuzeigen.

Was tritt aus dem Werk von P. nun im Laufe der Untersuchungen K.s ans Licht? Es ist erstens inhaltlich gesehen sein Ansatz, welcher der Freiheit des konkreten Menschen (315, 357) und seinem Einsatz für die Bewahrung dieser Freiheit den höchsten Stellenwert einräumt. Die Freiheit ist nun nicht egoistisch gedacht, sondern versteht sich für P. als eingebettet in ein Netz von Beziehungen, welche das wechselseitige Vertrauen (7, 81–86) trägt und die Verantwortung für die anderen bestimmt. Absage wird sowohl der Lehre vom gnadenlosen wirtschaftlichen Wettbewerb als auch dem Streben danach erteilt, einen idealen Zustand verwirklichen zu wollen.

Zweitens sei für P. das Paradox kein irrationales Verhältnis, sondern die Denkfigur einer Struktur, die auf Grund ihres provozierenden Widerspruches dazu zwinge, neue Werte und Wertstrukturen zu entdecken (36 f.). Da es dem Recht nicht um Wahrheit gehe, sondern um die Errichtung verläßlicher Beziehungen (7), sei das Paradox angesichts des – bei allem Bewußtsein der Präzedenzwirkung – auf Einzelfallgerechtigkeit abzielenden Rechtes eine eher häufige Erscheinung. Erst recht aber sei das Paradox Kennzeichen einer offenen, pluralen Gesellschaft (36). Diese K. zufolge bisher übersehene Funktion des Paradoxes im Recht und im Werke von P. (12) helfe die Rechtsordnung in ihrer Vielfunktionalität zu sehen und warne davor, die rechtlichen Ausformungen in eine höhere Einheit zusammenbringen zu wollen, sondern ermutige dazu, sie als wechselseitige Infragestellungen nebeneinander stehen zu lassen; wie P. so habe man sich einer Synthese zu verweigern.

Was die Erkenntnis betrifft, so ist drittens wahrzunehmen, daß wir Menschen zwar nicht die Welt schaffen, wohl aber unentwegt eine Repräsentation der Wirklichkeit konstruieren. Ein Beweisverfahren, das Wahrheit jenseits der subjektiven Aussagen anstrebt und aus dem Blick verliert, daß wir in den selbstgesetzten Repräsentationen der Wirklichkeit leben, sei – paradox. Diese Repräsentation selbst gerät immer wirklicher und lastender (97). „Nichts ist a priori gegeben, wir selbst haben uns die Vorgaben zu geben" (92), so K. in ihrer Auslegung von P. Er erteilt – wobei K. die einzelnen Schritte in vorliegendem Werk nicht mehr darstellt – damit einer Reihe von Theorien eine Absage: nämlich der Universalienlehre, derjenigen der eingeborenen Ideen und der An-

sicht, daß wir Menschen über einen Zugang zu absoluten Axiomen verfügen. Ideen haben nur Existenz und nur soweit Existenz, als sie in dem System menschlichen Lebens Folgen haben, wie überhaupt nur das existiert, was Folgen hat. Die Bedeutung einer jeden Sache bemißt sich von ihren Folgen her. Ebenso verabschiedet P. die These von *einer* universalen Moral (118).

Methodisch durchdenkt P. und mit ihm auch K. viertens das Recht, um nur bei diesem zu bleiben, unter dem Raster einer Triade (bes. 16, 73, 100, 235). Die Rechtsordnung begegnet als ein Zeichensystem (37: „Law is a prototypical semiotic system"): einmal sind solche Zeichen die Gesetzestexte, aber auch die abfilmbaren Handlungen der Richter oder die Demonstration auf der Straße. P. bezeichnet diese erste Ebene als „iconic", als bildhaft: Zeichen „erscheinen" und stellen ein Sozialsystem in seinem Funktionieren dar. Eine zweite Ebene ist die „deictic" oder „indexical" genannte, das Erscheinen selbst gibt Beziehungen zu erkennen, etwa der Rechtsordnungen oder der einzelnen Klagerechte untereinander. Auf einer dritten Ebene kommt der „symbolische" Gehalt der Zeichen zur Sprache: das Zeichen trägt in sich Werte. Alle, die das Zeichen im mehr oder weniger deutlichen Wissen um seinen Inhalt benutzen, bekennen sich damit auch zu dem oder den Werten dieses Zeichens. Zwei wichtige Bemerkungen sind hinzuzufügen: Kein Zeichen gehört ausschließlich nur *einer* Ebene an, alle Zeichen können vielmehr auf allen drei Ebenen auftreten. Die unablässig interpretierenden und repräsentierenden Zeichen sind außerdem um der Freiheit willen so zu setzen, daß sie für jeweils mehr Öffnung und Pluralität sorgen. Hier verknüpfen sich also materialer Grundansatz und Methodik (Beispiel: 233–248).

Dieses, so darf ich sagen, durchlässig und leicht anmutende, sich selbst tragende und immer auf Umformung und Neuzusammensetzung geöffnete, von P. zumindest inspirierte System setzt nun K. in ein Verhältnis zu den englischen und US-amerikanischen Rechtsschulen und -strömungen, nachdem deutlich ist, daß sich P. einer dem kartesianischen Erbe und Hegel (182f.) folgenden Rechtsschule grundsätzlich verweigern muß. Gegenüber J. Bentham und J. Austin, die selbst nicht völlig einheitliche Systeme der Rechtsordnung entworfen haben, kommt P. zu stehen: er teilt die Aufmerksamkeit beider auf das Vage, gar nicht begrifflich voll Erfaßbare der Gesetzestexte und der Urteilssprüche. Während es aber Bentham und Austin um die Ausmerzung des Unbestimmten und Vagen geht (119), indem ein Rechtssystem vorgeschlagen wird, das sichere Deduktionen zuläßt, läßt sich aus P.s Ansatz herausarbeiten, daß er die Unbestimmtheit bejaht und ihr einen Wert bezüglich der Freiheit zuerkennt. Und wenn Euklids Geometriesystem Bentham oder Austin als Vorlage diente, bekennt P. sich hingegen zu einem nichteuklidischen Ansatz und mißt den „Axiomen" den Wert allgemein verbreiteter Annahmen bei (92, 97). Bevorzugt Bentham den sächlichen Artikel („it"), so P. das „Du", wo Bentham von „action" spricht, hält P. die „interaction" entgegen, und wenn Bentham darauf vertraut, daß gebildete Gesellschaftsmitglieder die Fehler des Systems aufdecken, läßt sich P. eher als Kybernetiker interpretieren, welcher auf die Selbstkorrektur des Systems vertraut (119). K. tritt des weiteren unter Ablehnung des „Legal Objectivism" in ein Gespräch mit der US-amerikanischen Richtung des „Legal Realism", der „New Realists" und ihrer Schülerschaft ein, den Vertretern der „Critical Legal Theory" (125–140) und begutachtet deren Ansätze, welche bei aller Unterschiedlichkeit der einzelnen Akzentsetzungen starke Ähnlichkeiten zu dem Ansatz von P. aufweisen (128). Etwa in der Figur der „Lawlessness", einer Bereitschaft, die Rechtsordnung in bestimmten Fällen begründet zu brechen, zu mißachten und von ihr abzuweichen – im Dienste der größeren Freiheit und für das Gemeinwohl. Der „Zivile Ungehorsam" ist eine Unterform der „Lawlessness" (109f., 130–135). Konflikte gehören zu jedem System. Sie haben ihre eigene Gerechtigkeit (190).

K. versteht es in den gelegentlich mäanderhaft sich windenden Ausführungen den Leser immer wieder mit den Fragen und Sichtweisen von P. in Kontakt zu bringen. Eine anregende Untersuchung mit vielen geschichtlichen Rekapitulationen, die kürzer hätte ausfallen dürfen, ist so entstanden. Die Verweise auf die zwei vorangegangenen Publikationen sind allerdings so häufig, daß der Eindruck entsteht, die dritte sei ohne die zwei anderen nicht voll zu verstehen. Fair? P.s Denken wird im Laufe der Darstellung sicherlich deutlicher, doch ist dieses Buch nicht für einen Ersteinstieg geeignet.

Eine Kritik an den Gedanken von P. darf der Leser allemal nicht erwarten. Philosophische Untersuchungen für das Rechtsdenken fruchtbar zu machen, auch wenn diese Philosophien nicht unmittelbar Rechtsphilosophie betrieben haben, ist sinnvoll, die Beschäftigungen von Alois Troller mit E. Husserls Phänomenologie oder die Werner Maihofers mit der Philosophie M. Heideggers bewiesen dies. P.s Denken scheint mir nach dem Lesen von K.s Werk ergiebiger hinsichtlich seiner Zeichentheorie als seiner Freiheits- und Vagheitsauffassung, welche im übrigen eher dem Bekenntnis als einer Begründung entstammt. Gleichwohl ist es – ich darf sagen – spannend für die Zukunft zu verfolgen, wie 1. der P.sche Freiheitsbegriff dem Recht, einer immer eben auch heteronomen Ordnung, entgegengehalten wird, wie 2. die Vagheit, die „indeterminacy", sich für ein Stabilität und nicht mehr erschütterbare Entscheidung produzierendes System fruchtbar machen läßt, und ob 3. die Öffnung auf die Konkretheit des Lebens das um seines Funktionierens willen abstrahierend vorgehende Recht lähmt oder zu Leistungen anspornt. Die Zeichentheorie von P. ist, gerade weil sie nichts so gänzlich Neues ist, eine sehr hilfreiche Verdeutlichung alltäglicher Verstehensprozesse und erleichtert die Einordnung des Rechts in Sprachgeschehen, Bilderwelt und Wertehaushalt einer Gesellschaft. Lohnend wäre es, P.sche Ansätze mit denen Rudolph von Jherings (1818–1892) in Beziehung zu setzen. N. Brieskorn S. J.

Gulden, Pieter Hendrik van der, *Albert Görlands systematische Philosophie.* Berlin: de Gruyter 1990. IX/375 S.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die deutsche Übersetzung einer im Jahr 1943 in Utrecht eingereichten Dissertation, die sich, wie es im Vorwort heißt, mit einem zu Unrecht in Vergessenheit geratenen neukantianischen Autor befaßt, der in der Tat ein umfangreiches Opus hinterlassen hat, das der 1986 verstorbene Autor dieser Studie umfassend zu erschließen und gleichzeitig kritisch zu bewerten sucht.

Das entscheidende Charakteristikum von Görlands Ansatz sieht er darin, daß dieser die Philosophie als eine reine formale Angelegenheit betrachtet. D. h. „mit dem Unmittelbaren befassen sich die Fachwissenschaften", während die Philosophie als „eine Besinnung zweiter Stufe auf die Vielheit der Objektivationsrichtungen und die darin sich auswirkenden Tendenzen" (215) betrachtet werden muß. – Daß hier genuine Motive des Marburger Neukantianismus anklingen, ist keine Frage. Allerdings wäre es falsch, sich die Marburger Schule als monolithisches Gebilde vorzustellen. Innerhalb des Schulzusammenhangs gab es durchaus Differenzen zwischen den einzelnen Vertretern. Auch Görland, das macht v. d. G. deutlich, macht hier keine Ausnahme. Denn „Cohens Entwicklung des Kategorienzusammenhangs ist ihm fremd, und er bekämpft dessen Grundbegriff ‚Erzeugen'; er verwirft Natorps reflexive, subjektiv-metaphysische Methode, da für seine philosophische Problemstellung die Wissenschaften nicht Mittel, sondern Zweck sind; Cassirers symbolische Geistphilosophie wird in seinen Augen der Aufgabe nicht gerecht, in deren Dienst er bedingungslos die philosophische Besinnung stellt, nämlich die Gewährleistung der nach allen Richtungen hin fortschreitenden, d. h. Einheit zuwegebringenden Erfahrung" (269 f.). – Was den Problemhintergrund von Görlands philosophischem Schaffen angeht, so spielten hier eine ganze Reihe von Themen hinein, die damals gewissermaßen in der Luft lagen und einer philosophischen Bearbeitung harrten. V. d. G. nennt im einzelnen: „Die Entwicklung der nicht-euklidischen Geometrien; die Relativitätstheorie; der Kampf zwischen Kapital und Arbeit; das Problem der sozialen Pädagogie; das wachsende Interesse für die romantische Philosophie des Stils, welches sich sowohl in der politischen Begriffsbildung als auch in den ‚Geistes'wissenschaften manifestiert; die ... Abwendung von der Kirche und die damit parallel laufende Verinnerlichung der religiösen Einsicht, welche sich in einem erneuten Interesse für Mystik äußert" (261). – Ein Problemkomplex findet bei Görland allerdings nicht die entsprechende Würdigung, obwohl er nach Meinung v. d. G.s von zentraler Bedeutung ist, nämlich das anthropologisch-ontologische Problem. Faktisch muß man allerdings genau unterscheiden zwischen einer szientistischen Außenseite der Görlandschen Argumentation und den Implikationen dieser Argumentation, die den reinen Szientismus gewissermaßen Lügen straft. V. d. G. macht

das wie folgt deutlich: Einerseits, so stellt er heraus, sei Görlands Prologik „szientistisch in einer so reinen Form, daß die Vernunft- und Erkenntniskritik, die von seinen kritizistischen Vorgängern geübt worden war, von ihm als Anthropologismus verworfen wird" (359), d. h. sein einziges Ziel ist die rein formale Geltungsfundierung. Auf der anderen Seite ist die anthropologische Ausrichtung seiner Überlegungen nicht zu übersehen, denn „überall geht es ihm um Verwirklichung", nämlich „um Seinsverwirklichung, Gemeinschaftsverwirklichung, Stilverwirklichung, Verwirklichung des Heiligen" (360), und insofern geht er über Cohens „schmalbrüstigen Subjektivismus" (361) weit hinaus. „Er sieht sehr ‚objektiv', hat ein offenes Auge für die ‚irrationalen' Seiten des menschlichen Wesens, erkennt den Wert seiner Emotionalität, vergißt mitnichten die ‚Realitätsbetroffenheit' und ergründet seine entwerfende ‚Geschichtlichkeit'. Aber er sucht, als mißtraue er seiner eigenen ‚ontologischen' Einsicht, sein philosophisches Heil ausschließlich bei den Urteilssystemen, die diese verschiedenen ‚Gebiete' bereits objektiviert haben" (ebd.).

V. d. G. würdigt Görland also als Übergangsgestalt, die sich einerseits noch in den Denkbahnen der neukantianischen Systematik bewegt und sich andererseits doch schon ein gutes Stück von deren Anfängen bei Cohen entfernt hat, womit er philosophiehistorisch ohne Zweifel nicht falsch liegt. Im übrigen stellt seine Arbeit trotz mancher zeitbedingter Züge, die nicht zu übersehen sind, die derzeit wohl immer noch eingehendste Beschäftigung mit Görlands Denken dar. H.-L. Ollig S. J.

Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes* (Gesamtausgabe, Bd. 19). Hrsg. *Ingeborg Schüßler*. Frankfurt a. M: Klostermann 1992. 668 S.

Es handelt sich um eine vierstündige Marburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1924/1925, also kurz bevor Heidegger (H.) sich an die Redaktion von „Sein und Zeit" machte, dessen Vorspruch ja mit einem Zitat aus dem „Sophistes" (244 a) einsetzt: „Offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend' gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen." Über die Zeiten hinweg grüßt H. Platon als einen der wenigen, die sich die Frage nach dem Sinn von „sein" gestellt haben, bevor diese Frage, vorläufig-klassisch beantwortet von Aristoteles (205), verstummte, um erst wieder, nach Ansätzen bei Husserl (223 f.), im 20. Jahrhundert aufzutauchen. Den Dialog „Sophistes" sieht H. auf halbem Wege zwischen Parmenides und Aristoteles. Dieser Weg wird immer wieder als ein Fortschritt bezeichnet, freilich innerhalb der Grenzen der griechischen Ontologie (die andererseits als die bisher einzige ursprüngliche Ontologie beurteilt wird). Mit dieser Einordnung ist das hermeneutische Prinzip gegeben, von der die Deutung des platonischen Textes geführt ist: Unter der Voraussetzung, daß die Ansätze der Ontologie Platons bei Aristoteles ihre reifere, klarere Form gefunden haben, wird Platon immer wieder von Aristoteles her aufgeschlüsselt. Schon der erste Teil der Vorlesung (225 von 650 S.) ist fast ganz dem Aristoteles gewidmet. H. betont zwar, damit wäre Aristoteles nicht einfach als der „Bessere" hingestellt (11). Dennoch läßt er an zahlreichen Stellen erkennen, daß, ungeachtet der vielleicht gleich großen subjektiven Leistung, das Ergebnis bei Aristoteles deutlicher, besser begründet usw. ist (11. 65. 68. 124. 165. 507. 524. 572. 582 u. ö.). Wenn H. darüber hinaus dem Aristoteles auch in wesentlichen Punkten seiner Kontroverse mit Platon Recht gibt (so bzgl. der platonischen Bezeichnung der Ideen als ὄντως ὄν: 85, vgl. 210, und bzgl. der Transzendenz des Guten: 123), so spielt diese Parteinahme allerdings kaum eine leitende Rolle für die Deutung des Dialogs.

Das Doppelthema des Dialogs, dessen innere Einheit von H. zu Recht unterstrichen und en détail aufgewiesen wird, ist die Wesensbestimmung des Sophisten und die Frage nach der Möglichkeit des Nicht-seins. Das verbindende Element ist dabei der Trug (ψεῦδος), der seinerseits eine Möglichkeit des λόγος ist. Im Zentrum steht m. a. W. der λόγος hinsichtlich seiner Möglichkeit, falsch zu sein, d. h. für H. primär: in die Irre zu führen, zu verdecken. Die Gegenmöglichkeit dazu ist, daß der λόγος das Seiende an ihm selbst sehen läßt, m. a. W. daß er wahr ist. H. ist bemüht, die Bezeichnungen für diese Begriffe nicht so aufzugreifen, wie sie traditionell auf uns gekommen sind, ge-

schweige denn, in den neuesten und präzisesten Fassungen. Vielmehr leitet er ihre Bedeutungen aus dem Kontext selbst ab, in dauerndem Hinblick auf die Konnotationen, wie sie die Etymologie aufdeckt, und damit auch im Hinblick auf die alltägliche Lebenswelt der alten Griechen. Das Wort λόγος übersetzt er in diesem Sinne primär mit Rede. Rede ist ein Sagen von etwas über etwas, zu jemandem. Die hier interessierende theoretische Rede (deren ‚existenziale' Genesis im Anschluß an Aristoteles, Met. I, 1–2: 65–130 vorgeführt wird) hat die Funktion, offenbar zu machen und das so Entborgene zu bewahren. Wenn sie diese Funktion erfüllt, ist sie „wahr", d. h. entreißt sie ein Sein dem gewöhnlichen Verborgensein. (Man sieht: Wahrheit ist hier nicht primär als Richtigkeit einer Behauptung anvisiert, sondern als zu entdeckende: also vom Interesse der Forschung aus). H. weist jedoch darauf hin, daß das Eigene der Rede gerade nicht die Wahrheit ist, sondern vielmehr die mögliche Falschheit. Ohne Rede gibt es keine Falschheit, während die Wahrheit der Rede nicht qua Rede zukommt, sondern nur dadurch, daß diese eine schon anfänglich eröffnete einfache (d. h. nicht mehr synthetisch-analytische strukturierte) Erschlossenheit übernimmt (196 f.). Ursprüngliche Weisen, in denen sich Sachverhalte erschließen, sind sinnliche Wahrnehmung oder geistiges Vernehmen: diese sind freilich qua menschliche Möglichkeiten ebenso auf das Durchsprechen (διαλέγεσθαι) angewiesen wie umgekehrt das Reden auf sie. Sinnliche Wahrnehmung, die nicht durchgesprochen wird, ist vor-menschlich; geistiges Vernehmen, das an sich logos-frei ist, ist, als unvermitteltes und dauerhaftes, eine übermenschliche Möglichkeit. In einer ausführlichen Interpretation von Nik. Eth. VI legt H. die gegenseitige Abhängigkeit von λόγος und αἴσθησις bzw. νοῦς in den Weisen des ἀληθεύειν dar. Spitzenformen sind einerseits die σοφία, andererseits die φρόνησις (die zum Ernst des Handelns gehörende Selbstdurchsichtigkeit, die H. kühn dem Gewissen annähert: 52, 56). Die Pointe dieser Ausführungen liegt in der phänomenologischen, auch aus der etwas späteren Kant-Deutung H.s bekannten These, daß alles Denken nicht nur aus der Anschauung lebe, sondern sich auch in einer Anschauung vollende. Den ersten Sachverhalt, der banal zu sein scheint, deutet H. so, daß das Geredete, das, losgelöst von der effektiven Bemühung um die sich zeigende Sache, einfach so weitergegeben („gelernt") werden kann, immer in der Gefahr steht, zu bloßem „bodenlosen" Gerede zu werden, so daß die der Verborgenheit entrissene Wahrheit in eine neue Form von Verdeckung abrutscht; in diesem Zusammenhang hat „das ἀληθεύειν jeweils den Sinn, das Dasein gegen das Verfallen an das λεγόμενον in Stand zu bringen, dergestalt, daß es in diesem Sein nicht getäuscht werden kann" (47; vgl. 27). Der zweite Sachverhalt betrifft die Rolle der Dialektik bei Platon: diese bestehe darin, immer wieder das Gerede zu durchbrechen auf die in ihm gemeinte Sache hin, die so „in einer ersten Anzeige erstmalig und in ihrem nächsten Aussehen" vor-gegeben wird (197). Die Dialektik – in ihren beiden Momenten συναγωγή und διαίρεσις: 332 f. – hat also eine unverzichtbare, aber nur dienende Funktion für die Anschauung, d. h. für die Vergegenwärtigung der Sache an ihr selbst, m. a. W. für das Heraus-sehen der einheitlichen, allem grundgebenden Idee von etwas: vgl. 349. Der Anschauung gegenüber ist sie keine höhere Erkenntnisweise, was auch Platon selbst, der doch – anders als Aristoteles – die Möglichkeiten der Dialektik überschätze (199), gesehen habe (198, 337).

Der Sophist ist das zum Verwechseln ähnliche Negativbild des Philosophen; nur indem das Sophistische durchsichtig gemacht wird, wird sich der Philosoph selbst hinsichtlich seines ihn immer begleitenden Un-Wesens und damit indirekt hinsichtlich seines eigenen Wesens durchsichtig. H. hält deshalb dafür, daß Platon keinen eigenen Dialog über den Philosophen geschrieben habe, sondern die Bestimmung des Philosophen, ganz sokratisch, im „Sophistes" vollzieht: teils eben durch die Analyse des Gegenphänomens, teils durch die dort dokumentierte, ernsthaft philosophische Arbeit selbst. „Arbeit", „Forschung" und „Wissenschaft" sind dabei die Titel, unter die H. immer wieder ebensowohl Platons wie sein eigenes Tun stellt. Dem Weltanschauungsbedürfnis wird die „wissenschaftliche Philosophie" entgegengestellt, die ihr eigenes Pathos hat (254–257). Noch ist nichts zu spüren von H.s späterer Problematisierung der Wissenschaft. Immerhin wird schon festgehalten: Wahrheit ist Sachlichkeit, aber nicht notwendig Allgemeingültigkeit; die Wahrheit der Wissenschaft bemißt sich von der Sache her, nicht von einem freischwebenden Begriff der Wissenschaftlichkeit (24).

Dieser hat, ganz formal gesehen, seinen Kern in der Sachindifferenz der „Logik". Diese ist im Grunde das zentrale Thema der Vorlesung (vgl. 223–225). Es geht natürlich nicht um formale Logik als solche, sondern um die in der formalen Logik implizierte transzendentale Logik, d. h. um den Entwurf eines bestimmten Sinnes von „sein". H. geht zu jenen Phasen der Philosophiegeschichte zurück, in denen sich das Logische ausgebildet hat, ausgehend vom gemeinsamen Durchsprechen einer sich anfänglich zeigenden Sache auf ihr eigentliches Sein hin. Weil Aristoteles, der Begründer der Logik als Wissenschaft, hier schon zu vollkommen ist, wird auf den platonischen „Sophistes" Bezug genommen, in dessen z. T. tastenden Schritten beobachtet werden kann, wie sich der λόγος auf sich selbst stellt und so als Horizont der Seinsaneignung etabliert. Ist doch der Sophist jemand (wie auch der Philosoph), für dessen „Existenz" das Reden zentral ist, wobei es für die „Wissenschaft" des Sophisten allerdings kennzeichnend ist, daß sie ganz im Bereich der täuschenden τέχνη bleibt, während der λόγος des Philosophen dem νοῦς verpflichtet ist, der Erschlossenheit des Seins, die sich zugleich auf den Gehalt des λογίζεσθαι qua philosophischer Theorie wie auf die Vollzugsform der philosophischen Praxis unter der Führung der φρόνησις („Gewissen") bezieht. Im Unterschied zur τέχνη und auch zum λόγος, die verschiedene Wege zum selben Ziel gehen können, und deren Ergebnis gut oder schlecht bzw. wahr oder falsch ausfallen kann, gibt es für den νοῦς keine Alternativen: wenn er nur stattfindet, trifft er auch schon das Wahre bzw. Gute; eine Täuschung ist ebenso ausgeschlossen wie bei der Erfassung der je eigenen sensibilia durch einen leiblichen Sinn.

Hier setzt nun die „destruktive" Bewegung ein, d. h. die Absetzung H.s von der andererseits doch so überaus geschätzten „griechischen" Denkart (86 u. ö.). Für Aristoteles hat, unter den beiden höchsten, vom νοῦς lebenden Weisen des „Aufdeckens", nämlich der Prinzipienwissenschaft σοφία und der Handlungsdurchsichtigkeit φρόνησις, die erstere einen gewissen Vorrang (130). Warum? Das hängt mit dem besonderen griechischen Verständnis von Sein qua Gegenwärtigkeit zusammen: „Das Seiende, das in griechischem Sinne das eigentliche Sein ist, ist die Welt bzw. das ἀεί" (69). Diese Antwort hat im Grunde denselben Sinn wie die Antwort auf die andere Frage: wie es komme, daß das Sein, das doch von sich her dem νοῦς und nur sekundär dem λόγος korrespondiert, mehr und mehr unter dessen Horizont gerate: Der „Einbruch des λόγος ... in die Fragestellung nach dem ὄν, ist dadurch motiviert, daß das ὄν, das Sein des Seienden selbst, primär als Anwesenheit interpretiert ist und der λόγος die Art ist, in der ich mir etwas ... primär vergegenwärtige" (225; vgl. 206. 224 f. 398. 466 f. u. ö.). „Immer" und „Gegenwart" aber sind Modi der Zeit. Im Hintergrund der griechischen – und aller davon abkünftigen – Ontologie und Logik steht also eine bestimmte Erfahrung der Zeit, – eine Erfahrung, die auch anders sein könnte; eine Erfahrung auch, die heute nicht mehr die unsere ist, so daß die Philosophie heute, die immer noch mit den alten griechischen Begriffen weiterarbeitet, in gewisser Weise *neben* den lebendigen Existenzweisen steht. Sollen Fundamentalwissenschaft und Leben wieder zusammenfinden, so muß eine Besinnung auf die „Zeit" als Horizont der Seinsauslegung stattfinden. Und dies – die beiden Teile von „Sein und Zeit" kündigen sich an! – in doppelter Weise: in einer Besinnung auf die Geschichtlichkeit philosophischer Existenz und in einer Phänomenologie des Seins selbst.

Da es zum Philosophieren gehört, die Voraussetzungen der wissenschaftlichen und alltäglichen Überzeugungen aufzudecken, gehört dazu auch die Idee des je neuen Anfangs. Als je neu „anfangende" Denker schulden wir unsere überlieferten Möglichkeiten jedoch den Früheren; das – von diesem Problem aus zu verstehende! – „Schuldigsein" von „Sein und Zeit" taucht auf (11). Vor aller historisch darstellbaren Wirkungsgeschichte beruht die Kontinuität der Geistesgeschichte (229) darin, daß wir alle Erben sind: zunächst freilich faktisch und unbewußt. Radikaler Neuanfang kann also nur heißen, sich der Abhängigkeit von den Alten bewußt zu werden, um das von diesen Geleistete im Akt möglichst ursprünglicher Aneignung zugleich in die Vergangenheit zurückzustoßen.

Daß eine gewisse Erfahrung der Zeit als Horizont der Seinsdeutung der alten Griechen fungierte, zeigt sich an mehreren Indizien: Erstens: Der Gegensatz zwischen Bewegtheit („immer anders") und Ruhe („immer gleich") charakterisiert einerseits den

Unterschied der praktischen von den theoretischen Weisen des ἀληθεύειν und damit dieses selbst und somit die Universalität gegenständlichen Sinnes, – andererseits den Unterschied zwischen der Bewegtheit (κίνησις) des Seienden, das lebt und erkennt, und der Ständigkeit (στάσις) des Seienden, das erkannt wird (579 zu Soph. 255 e11 ff.). Diese Bewegtheit ist schon auf der Ebene der Sinnlichkeit bestimmt durch die Dialektik zwischen dem je augenblicklichen Wahrnehmen und dem Behalten (μνήμη), wodurch ein Gegenwärtigen und, im Zurückkommen vom Behaltenen zum je Präsenten (ἀνά-μνησις), ein Wahrnehmen-als- ... möglich wird (vgl. 71–78). „Das Gegenwärtighalten als Zugangsart zum Seienden hält sich durch bis zur σοφία, in der sich das Gegenwärtige ausdrücklich auf die ἀρχαί bezieht" (94), die im eminenten Sinn gegenwärtig und „immer" sind. Zweitens geht es damit aber auch schon und vor allem um die Möglichkeit der „Abhebung" des Seins vom Seienden. Diese Abhebung muß nach dem, was bisher zum Verhältnis von λόγος und νοῦς gesagt worden ist, den Charakter einer Art von („kategorialer") „Anschauung" [Husserl] haben. Mit ihr steht und fällt die Möglichkeit einer Onto-logie. Abhebung kann nicht bloß willkürliche Konstruktion sein, wenn Ontologie nicht sofort dem Einspruch des Nominalismus zum Opfer fallen darf. Sie kann nur etwas ausdrücklich sehen lassen, was sich schon von sich her gegen die Unmittelbarkeit des Empirischen abhebt: als etwas, was diesem „immer schon" („a priori") vorausgegangen ist. Es geht also um die (später so genannte) „ontologische Differenz", für die bei den alten Ioniern und Eleaten noch gar kein Verständnis da war, die sich aber bei Platon und noch mehr bei Aristoteles langsam Bahn bricht. Haben wir bei den zuerst Genannten nur das τί (und, sprachphilosophisch formuliert, den λόγος nur qua Nennen), so tritt dann der λόγος als entbergendes Mitteilen von etwas als etwas, als τί κατὰ τινός, hervor, wobei sich alle drei Bestandteile dieser Formel als ihrerseits reich strukturiert erweisen. Trotzdem wird die Seinsfrage von den Griechen immer noch so behandelt, daß sie fragen, durch welches Seiende das Sein am besten repräsentiert wird: so kommt es zur Ontologie qua ἐπιστήμη θεολογική, zur Wissenschaft vom Ganzen und Umgreifenden, vom Himmel. Für H. ist diese – im Rahmen der griechischen Voraussetzungen – relativ leicht verständlich (223–225), im Unterschied zur Wissenschaft vom ὄν ἢ ὄν, der später so genannten Ontologie. Das Problem ist eben die ontologische Differenz und die „Allgemeinheit" des Seins im Bezug auf alles Seiende. Bei Platon gehen Sein und Seiendes noch ständig durcheinander, wenn er z. B. das Sein (ἰδέα) ein ὄντως ὄν nennt (211).

H. macht sich (46 f.) die Apriorität der Platonischen ἰδέα vom aristotelischen εἶδος her deutlich: Im Kontext des Herstellens zeigt sich die vollendete Gestalt eines Seienden als solche und getrennt vom (noch gar nicht vorhandenen) Produkt; die Möglichkeit, etwas Vorhandenes *als etwas* zu begreifen, d. h. die Möglichkeit, einen Wesensbegriff zu bilden, zehre also von der Möglichkeit des entwerfenden Hin-schauens, das zur τέχνη gehört. Die Vorgängigkeit des Wesens für das Seiende lebt von der Vorgängigkeit des Vorbilds für die Herstellung, m. a. W., wie H. später im Anschluß an Kant sagen wird, von der produktiven Einbildungskraft, deren „Milieu" (248) die ekstatische Zeit ist. Die Vorstrukturiertheit des Feldes möglicher Prädikate wird hier also versuchsweise als ein Resultat der Welterfahrung des homo faber interpretiert; damit ist der Weg eröffnet, der in den 30er Jahren, auf dem Umweg über Nietzsches Metaphysikkritik, zum Begriff der „Machenschaft" führen wird. – Daß eine ganz andere Zeiterfahrung, die nicht an der τέχνη und ἐπιστήμη, sondern an der φρόνησις einsetzt, möglich ist und eine andere Ontologie ergibt, deutet H. nur extrem skizzenhaft an: In der menschlichen *Existenz* liege, und zwar noch viel ursprünglicher als in der τέχνη, ein Unterschied des Seins vom Seienden vor, insofern im Gewissen das Sein, das wir zu sein haben, als solches erschlossen ist; das Gewissen ist ein Wissen, das man wesentlich nicht vergessen kann, das also reine, aber nicht bloß momentane (Selbst-)Gegenwart ist (56); vgl. auch den Hinweis auf Luther (371) und die Anspielungen auf Kierkegaard (52. 54). –

Auf die Einzelheiten der Interpretation des „Sophistes", die H. in z. T. großer Ausführlichkeit gibt, kann im Rahmen dieser Rez. nicht eingegangen werden. Für den Leser, der nicht schon ein ausgeprägtes Interesse an Platon im allgemeinen und an diesem Dialog im besonderen mitbringt und nicht besonders gut Griechisch kann – und viel-

leicht sogar für denjenigen, der diese Voraussetzungen erfüllt – ist diese bisher längste Edition einer H.-Vorlesung eine keineswegs immer fesselnde Lektüre. Wie oft bei H., sind die sachlich entscheidenden Aussagen, auf die es ankommt, eher angedeutet als streng ausgeführt, – eher für das suchende Durchsprechen des Lesers versteckt, als im Ergebnis durchsichtig präsentiert.

Abgesehen von dem aristotelisierenden Akzent, der schon erwähnt wurde, macht die Interpretation von einem phänomenologischen Instrumentar Gebrauch; Bemerkungen zur Phänomenologie im Kontext der zeitgenössischen Philosophie sind ihr beigegeben. Platon (und Aristoteles) werden als Meister des Aufweisens und Sehenlassens dessen verstanden, was im alltäglichen Orientierungswissen an leitenden Strukturen steckt, gewissermaßen als phänomenologische Ontologen, deren Arbeit eine gewisse Verwandtschaft mit den Analysen von Husserls „Logischen Untersuchungen" aufweist. Sogar der Gedanke der Konstitution klingt an, allerdings außerhalb aller Subjekt-Objekt-Theorie, wenn H. von einer Genesis des Seienden als solchen aus seinen „Stämmen" (γένη) und ἀρχαί spricht.

Man kann sich fragen, ob H.s Interpretation von den heutigen Interpreten Platons und speziell des „Sophistes" als hilfreich empfunden werden wird. Wenn ja, dann wird sie sicher auch und zuerst als Erschütterung eingeübter Deutungsweisen empfunden werden. Die neuere Platon-Exegese arbeitet ja vor allem mit dem Instrumentarium der modernen Logik, während H. Platon gerade erforscht, um hinter die verschwiegenen ontologischen Voraussetzungen der Logik überhaupt zu kommen. Der naiv-anachronistischen Unterstellung einer späteren Terminologie setzt er – in ebensolcher Gewaltsamkeit – den Ansatz bei der griechischen Alltagssprache, ja bei deren Wurzeln, entgegen. Der sich daraus ergebende Verfremdungseffekt hat sicher seine heilsamen Seiten, obgleich er auch der Gefahr der Mystifizierung Vorschub leisten kann, weil die Formulierungen so fremd, wie sie für uns in ihrer wörtlichen Übersetzung klingen, für die Griechen selbst ja nicht geklungen haben.

Noch ein kurzes Wort zur Edition! *Ingeborg Schüßler,* die Herausgeberin, hat eine Herkulesarbeit geleistet. Bewundernswert ist die Leistung der Textkompilation aufgrund heterogenster Vorlagen, bes. im I. Teil, der primär aufgrund von H.s in mannigfachen Zetteln vorliegenden Notizen erstellt werden mußte, während für den II. Teil die von H. autorisierte Nachschrift von S. Moser zur Verfügung stand. Die Hrsg. hat versucht, möglichst alle Gedanken-Materialien in einen lesbaren und kontinuierlichen Text einzuarbeiten. Wo das nicht gut ging, wurden zahlreiche kleinere Stücke in den Anhang verwiesen, – was insofern eine gute Entscheidung war, als dadurch der Text entlastet wurde, obwohl man im Anhang fast nichts findet, was nicht auch schon im Text stünde. Der Hrsg. verdankt man auch eine hilfreiche, sehr ins einzelne gehende Gliederung des Textes und des Inhaltsverzeichnisses. Im Unterschied zu anderen Bänden der Gesamtausgabe findet man sorgfältige Nachweise der von H. verwendeten Textausgaben und Literatur; gelegentlich wird die Herkunft einzelner Formulierungen (aus dem Mskr. H.s oder aus einer der Nachschriften) angezeigt. Dennoch geriet mir die Lektüre gelegentlich zur mühsamen Pflichtaufgabe, deren Ende herbeigesehnt wurde. Man denkt sich: durch radikale Kürzungen und Zusammenfassungen hätte der Text an Lesbarkeit gewonnen; eine Textfassung, die die Vorlesungs-Mss. und -Nachschriften möglichst vollständig zu Wort kommen lassen will, ist zwar sehr „authentisch", eignet sich aber *tale quale* nur recht bedingt für die Publikation. Jedoch steht solche Radikalität leider nur dem Autor selbst, nicht dem Herausgeber zu.

G. Haeffner S. J.

Pietrowicz, Stephan, *Helmuth Plessner.* Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens. Freiburg-München: Alber 1992. 537 S., mit einem Personen- u. Sachregister.

Äußerlicher Anlaß für viele Erinnerungen an Helmuth Plessner im Jahr 1992 war sein hundertster Geburtstag, und es waren vor allem seine sozialphilosophischen Schriften, die einer breiteren Öffentlichkeit als lohnende Lektüre ins Bewußtsein gerufen wurden. In der ersten Hälfte der achtziger Jahre wurden nahezu alle Schriften

Plessners durch eine 10-bändige Ausgabe im Suhrkamp-Verlag wieder zugänglich; seine beiden fachwissenschaftlichen Arbeiten, die zoologische über die *Physiologie der Seesterne* von 1913 und die soziologischen *Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschullehrer* von 1956, sind verständlicherweise, einige frühe kulturtheoretische Aufsätze ärgerlicherweise ausgespart worden. An die Veröffentlichung der Gesammelten Schriften (zitiert: GS) schlossen sich mehrere Aufsätze, Aufsatzsammlungen und Einzelstudien an. Pietrowicz (i. f. Pi.) hat es in seiner umfangreichen Arbeit erstmals unternommen, das Gesamtwerk kritisch zu sichten und in seiner Breite vorzustellen. Daß in seiner Sicht das Oeuvre Plessners aus der Spannung von philosophischem und anthropologischem Zugang heraus zu verstehen ist, gibt bereits der Untertitel an.

Der Versuch einer Gesamtdeutung dieses so breit angelegten Lebenswerkes ist überaus lohnend, weil erst die Zusammenschau den Blick dafür freilegt, was Helmuth Plessner sucht, wenn er über den Lichtsinn der Seesterne, die Kantische *Kritik der Urteilskraft,* wenn er über Anthropologie, Kulturphilosophie und Soziologie schreibt. Plessner ringt, so wird im Verlauf der Studie deutlich, in all seinen Schriften immer wieder darum, den Dualismus zu überwinden, der seit Descartes, dem „Kirchenvater der neueren Philosophie", Innenwelt und Außenwelt scheidet; ein Dualismus, den Plessner im Fundament aller Wissenschaft: Naturwissenschaft, Philosophie, Gesellschaftswissenschaft, am Werke sieht. „Nur mit dem Blick auf das lebendige Verhalten von Tier und Mensch läßt sich die absurde Kluft schließen, auf welche die Philosophie seit Descartes gestarrt hatte" (GS VIII, 355), schrieb er im November 1969, und dieser Satz umgreift sein ganzes Lebenswerk, wenn das Wort vom „lebendigen Verhalten" ernst genommen wird und der Blick auf Mensch und Tier weder sensualistisch/empiristisch/materialistisch noch idealistisch verengt wird. Plessner versucht die Brücke zu schlagen, indem er die methodische Restriktion auf Kausalität in den Naturwissenschaften, die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie, von Gemeinschaft und Gesellschaft in der Soziologie und von Leib und Geist in der Anthropologie zu überwinden sucht. – In seinen frühen Arbeiten, *Die wissenschaftliche Idee* von 1913 und *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* von 1918 sucht Plessner nach einem wissenschaftstheoretischen Ansatz zur Überwindung des cartesianischen Dualismus. Sein erster Versuch, der stark von Hans Driesch und Fichte beeinflußt ist, blieb vorläufig. Es machte sich jedoch bereits eine doppelte Entwicklung deutlich, die für Plessners Werk charakteristisch bleiben sollte: zum einen der Einfluß Kants und zum anderen die Wendung zur Anthropologie, die bei Plessner ganz im Geiste Kants zum „Plädoyer einer Sicherstellung der Unergründlichkeit, Würde und Freiheit des Menschen und damit auch der Verantwortung der Theorie gegenüber der Praxis, die diese Freiheit zu garantieren hat" (138), wird.

Pi. verfolgt diese Entwicklung über mehrere kleinere Schriften, in denen Plessner seine spätere thematische Breite bereits ahnen läßt (*Zur Geschichtsphilosophie der bildenden Kunst seit Renaissance und Reformation,* 1918; *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes,* 1923). Dieser Weg führt konsequenterweise zu einer Auseinandersetzung mit Kants dritter Kritik: *Die Kritik der Urteilskraft* bietet für Plessner (in seiner Habilitationsschrift von 1920) den Ansatzpunkt zu einer Grundlegung von Geistes- und Naturwissenschaft gleichermaßen, wobei er diesem eine anthropologische Wendung verleiht. Eine Schlüsselfunktion nimmt die reflektierende ästhetische Urteilskraft (KU B LII) ein, weil in dem darin gründenden Gedanken der Heautonomie für Plessner nicht nur die Grundlegung der Philosophie (als praktischer und theoretischer zugleich), sondern auch ein kritisches System zu ihrer Durchführung gegeben sei. Den „Boden" der Urteilskraft bildet für Plessner die Würde des Menschen, die er als ein durch Harmonie ausgezeichnetes *vor*philosophisches Kriterium interpretiert. Daß Plessner jedoch über Kant hinausgeht, ist nicht zu übersehen. Dies wird vollends deutlich, wenn er den Ansatz in seiner „Ästhesiologie des Geistes" von 1923 unter dem Titel *Die Einheit der Sinne* ausbaut. Unter dem Eindruck Schelers sucht Plessner die Fragen der Grundlegung der Philosophie mit der Anthropologie zu verbinden, wobei er, wenn er etwa nach dem „Sinn der Sinne" fragt, an seine eigenen frühen Arbeiten im Bereich der Zoologie anknüpfen kann, während er gleichzeitig mit Diltheys Kategorie des Verstehens ein Mittel findet, Leiblichkeit und Geistigkeit über den Vorgang des

„Ausdrucks" zu verbinden. Damit sind die entscheidenden Vorarbeiten zu seinem Hauptwerk von 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* beschrieben, dessen Darstellung und Einordnung den zweiten Teil von Pi.' Monographie umfaßt.

Entsprechend dem Grundanliegen, den Menschen zu erklären und zu verstehen, versucht Plessners anthropologisches Hauptwerk die Frage nach dem Wesen des Menschen zugleich aus seinem Herauswachsen aus der Natur und gemäß dem der Geisteswissenschaft angemessenen „Prinzip der Unergründlichkeit" als „offene", nicht binär zuspitzbare Frage zu behandeln. Detailliert arbeitet Pi. die methodischen Voraussetzungen dieses Vorgehens heraus und zeigt geistesgeschichtliche Zusammenhänge (mit Heidegger, Husserl, Dilthey, Uexküll, Masch und Driesch) auf, die bei Plessner selbst nicht expliziert werden. Dessen eigene Methode wird deutlich, wenn er etwa durch eine phänomenologische Analyse der Gestalt und eine logische Analyse der naturwissenschaftlich beschreibbaren „Grenze" eines Körpers zu einer Definition des Lebendigen gelangt: nur lebendige Körper haben eine anschauliche Grenze, die das Innen vom Außen trennt und gleichzeitig dazu in Beziehung setzt; den lebendigen Körper versteht er so als ein „in ihm hinein, aus ihm heraus *gesetzter*" (GS IV, 212) und nennt dies „Positionalität". Damit ist der zentrale Begriff seines anthropologischen Systems benannt, mit Hilfe dessen er sowohl „indikatorische" und „konstitutive" Wesensmerkmale (GS IV, 166f.), als auch die Zugehörigkeit des umgebenden Mediums zu einem lebendigen Körper beschreiben kann. Sein volles Gewicht erhält der Begriff der Positionalität dort, wo das spezifisch Menschliche (dialektisch) als „exzentrische Positionalität" beschrieben werden kann: Der Mensch, der in sich steht um „außer sich" sein zu können. Von dieser Basis aus kann Plessner die Fragwürdigkeit der Innen-Außen-Alternative und ein an Dilthey anknüpfendes Verständnis der Geschichtlichkeit des Menschen entwickeln.

In engstem Zusammenhang mit diesem anthropologischen System stehen Plessners soziologische Schriften. So sehr es Pi.' Verdienst ist, die Plessnersche Anthropologie in den Zusammenhang seines philosophischen Werdegangs überzeugend eingebettet und kongenial nachvollzogen zu haben, so bleibt an dieser Stelle zu bedauern, daß der Soziologe Plessner und damit einige seiner wichtigsten Schriften, zu wenig einbezogen bleiben. Dabei wirkt sich auch aus, daß Pi. die zeitgleich mit Plessner stattfindende Entwicklung der Wissenssoziologie kaum berücksichtigt, obwohl gerade diese in der Tradition von Weber und Lukács sich um die Überwindung des Leib-Geist-Dualismus in der Form, in der Marx das Problem hinterlassen hatte, mühten. Ebenso auffällig ist, daß der Autor Plessners starke Affinität zum Dezisionismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik nur tadeln, aber nicht (oder nur ansatzweise im Schlußwort) systemimmanent erklären kann. Dabei wäre gerade hier eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwartsphilosophie: zu zeigen, wie die Begründung der bürgerlich-liberalen Gesellschaft, wie sie Plessner aus seiner Anthropologie heraus profund zu leisten vermag (herausragend bis heute: *Grenzen der Gemeinschaft* von 1924), sich gegen eine dezisionistische Reduktion gesellschaftlichen Handelns zu wehren vermag. In Plessners Schriften vor dem Exil bleibt als Antwort auf die exzentrische Erfahrung des Menschen („Die Nichtigkeit seiner Existenz, ihre restlose Durchdringlichkeit und das Wissen darum"; GS IV, 422) nur die fragile Setzung einer Ordnung. Erst später merkt er, daß die Gottesfrage und die Frage, ob aus dem Primat der Würde des Menschen eine unbedingte ethische Forderung folgt, nicht bei der „konstitutiven Wurzellosigkeit" des Menschen stehen bleiben kann. Diese Grenze des großartigen Werkes Helmuth Plessners von innen heraus verstehbar gemacht zu haben, ist das Verdienst der Studie von Stephan Pietrowicz.

M. Löwenstein S.J.

Seibt, Johanna, *Properties as Processes.* A Synoptic Study of Wilfrid Sellars' Nominalism. Atascadero/CA: Ridgeview Publishing Company 1990. 337 S.

Mit dem Tod von W. Sellars (1912–1989) verlor die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts eines ihrer größten schöpferischen, konzeptionellen und systematischen Talente. Sowohl in seiner Kritik der fundamentalistischen Erkenntnistheorien, in der funktionalistischen Konzeption der Bedeutung, im Entwurf einer anspruchsvol-

len, „methodologisch-behaviouristischen" Interpretation des Mentalen, als auch in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie (vor allem in den Interpretationen der Werke von Aristoteles, Descartes, Locke, Kant und Wittgenstein) zeigt sich die klare Linie seines konsequenten nominalistisch-naturalistischen Systems. Als wissenschaftlicher Realist stellte er den metaphysischen Anspruch, daß die Kategorien, die zu einer philosophischen Interpretation des wissenschaftlichen und manifesten Weltbildes „of man-in-the-world" gehören, in einem ontologischen Weltbild integriert werden müssen. – Allgemein gesagt bestreiten die Nominalisten, daß die abstrakten Entitäten (Qualitäten, Relationen, Propositionen, Universalien) notwendige Elemente bei der Bildung einer philosophischen Theorie sind. Diese Feststellung muß nicht nur im logischen, semantischen, epistemologischen und metaphysischen Bereich gerechtfertigt, sondern auch in ein kohärentes philosophisches System vereinigt werden. Der „full scope" Nominalismus von Sellars – das ist die wichtigste These der Arbeit von Frau Seibt (S.) – wird jeder dieser Anforderungen gerecht. – Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist, einen synoptischen, sich auf die nominalistischen Aspekte konzentrierenden Überblick über Sellars Denken zu geben. Das ganze Unternehmen wurde in drei Teile gegliedert: Teil I: Nominalism and Property Talk (9–136) zeigt den Sellarschen Nominalismus von der reduktionistischen und epistemologischen Seite. II: Nominalism and the Usage of Predicates (137–181) beschäftigt sich mit dem ontologischen Status der mentalen und sensorischen Episoden. III: Naturalism and the Reality of Properties (183–270) bespricht Sellars kausale Theorie der sprachlichen Repräsentation, die Konzeption der empirischen Wahrheit und seine monistische Ontologie. Dann folgen: Die Anmerkungen, die Bibliographie, eine vollständige Liste der philosophischen Werke von Sellars und zwei Register. Nicht nur eine zusätzliche Strukturierung, sondern auch eine gute Orientierung in der sehr komplexen Thematik des Buches wurde von S. durch die Aufstellung von 15 nominalistischen Thesen (T 1–T 15) erreicht. Die leicht verständlichen Einführungen (zu jedem Teil und Kapitel) erleichtern es, den Grundlinien der sachlichen Darstellung zu folgen. Sellars Satz: „Analysis without synopsis must be blind" dient S. als Kern, um den sich der Inhalt ihrer Synopsis konzentriert. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Sellarschen Nominalismus und seinem wissenschaftlichen Realismus in der Metaphysik wird nur am Rande geführt. Die Arbeit kann auch als Auseinandersetzung zwischen den platonistischen und nominalistischen Ontologien und Semantiken gesehen werden. Der Titel „Properties as Processes" deutet auf die Hauptfrage: „Was sind die Eigenschaften (properties) im Sellarschen Schema?" Die positive ontologische Antwort wird Schritt für Schritt im Teil III gegeben.

Einleitend präsentiert S. eine generelle Strategie der Sellarschen nominalistischen Reduktion der abstrakten Entitäten mit Hilfe des Modells der *a*bstrakten *s*ingulären *T*ermini (AST), die als *m*etalinguistische *i*llustrative *f*unctionale Sortale (mif-Sortale) konzipiert wurden (T 2). Diese Reduktion führt die ASTs zu den Type-Ausdrücken (hier „distributiven singulären Termini" DSTs) und begreift letztere als referierende, distributiv zu den konkreten Ausdrücken (vgl. 32–46). In dem Satz, (1) „ 'dreieckig' (in German) means triangularity" muß das „das 'dreieckig' " als distributiver singulärer Term (DST) verstanden werden, der distributiv zu seinem Token referiert. Der Platoniker mißversteht in (1) die linguistische Funktion des AST „triangularity" und betrachtet ihn als Namen eines von der Sprache unabhängigen Universale. In der besprochenen Analyse wird diese Funktion als eine distributive Referenz zu etwas Intersprachlichem dargelegt, zu den Ausdrücken in unterschiedlichen Sprachen, die in denen dieselbe Funktion (Rolle) haben, die „triangularity" in Englisch hat. Der Satz (1) wird dann zu (2) „ 'dreieckigs' are 'triangular'" reduziert, wobei „means" als die Kopula „are" erscheint; „the 'triangular'" designiert keine abstrakte Entität, sondern zeigt sich als ein „mif-Sortal", und die „dot quotes" Zitationsweise deutet auf eine intersprachliche Zitationsweise hin. Dieser funktionalistischen Reduktion liegt die Sellarsche semantische Hauptthesis zugrunde: Die Bedeutung eines Ausdrucks liegt in seiner Funktion oder Rolle im linguistischen System (T 3). Als Naturalist negiert Sellars nicht, daß es eine kausale Sprache-Welt-Verbindung gibt, jedoch gehört sie nicht zur Semantik. S. zeigt, wie diese nicht-relationalle Rollen-Semantik die Kontroverse zwi-

schen Quine und Sellars bezüglich der „Indeterminiertheit der Übersetzung" überwinden kann (vgl. 56–80). Weiter wendet sich S. dem Sellarschen epistemologischen Nominalismus zu, der durch die drei synonymen Termini „Verbal Behaviorismus", „Psychologischer Nominalismus" und „Methodologischer Behaviorismus" charakterisiert werden kann. Aus den Folgen der Rollen-Semantik entsteht ein epistemologisches Gegenmodell zu den empiristischen Konzeptionen der Erfahrung und Abstraktion und ihrer grundlegenden Bedeutung in der Begriffsbildung. Als Antwort auf die empiristisch-fundamentalistische Auffassung führt S. zwei Axiome des Psychologischen Nominalismus an: „All experience is language-dependent. There is no kind of extralinguistic certainty about facts" und „Empirical predicates have meaning only by incorporating their bearings on inference and action" (121). Die Ausdrücke „Verbaler" und „Methodologischer Behaviorismus" deuten auf eine antimentalistische Theorie des Erwerbs der Sprache und eine antireduktionistische Theorie des Mentalen (Gedanken, Wahrnehmungen und Sinneseindrücke gleichen theoretischen Entitäten) hin. Dieser Teil endet mit einer Spannung zwischen Sellars negativer Ontologie (es gibt keine abstrakten Entitäten) und einem offensichtlich realistischen Anspruch, die mentalen Episoden kommen als theoretische Entitäten vor. Das fordert eine Darstellung seiner positiven Ontologie, die in Teil III folgt.

Nach S. bildet die Sellarsche Theorie der Prädikation, (Teil II) eine Verbindung zwischen seiner Epistemologie und Ontologie. „Sellars' theory of predication, which he characterizes as a disclosure and explication of the *Tractatus* conception of predication, thus has as the basic idea that *the predicates of the objectlanguage themselves figure as auxiliary sign designs introduced by a particular form of notation, and are thus fundamentally dispensable*" (165). Gemäß S. ist das die erste und einzige nominalistische Theorie der Prädikation. Sie behauptet einerseits, daß die Prädikate nicht-referentiell und asemantisch sind (deswegen von einer semantischen Perspektive aus entbehrlich), und zugleich, daß es eine kausale Korrelation zwischen dem ontischen Charakter von Objekten und dem linguistischen Charakter von Namen gibt (d. h. die Kennzeichen-Funktion [characterizing function] der Prädikate ist unentbehrlich). Die Funktion der Prädikate ist es, dem Namen ein Kennzeichen zu geben, und unter dieser Sicht gehören sie zu den unentbehrlichen Eigenschaften eines Satzes.

Diese nominalistische Prädikationstheorie dient, – wie schon angedeutet wurde – als Grundlage der naturalistischen Ontologie, gemäß der die Relata der kausalen Relationen konkrete Objekte sind: Teil III. S. stellt Sellars Konzeption der zu unseren gegenwärtigen konzeptuellen Schemen „relativ absoluten" empirischen Wahrheit dar, die auf eine zukünftige „absolute Konzeption" im Rahmen einer idealen oder peirceianischen konzeptuellen Struktur zielt. Gemäß S. ist eine positive Ontologie nur auf der Basis dieser Konzeption der empirischen Wahrheit möglich. „For in connection with Sellars' scientific realism the relative empirical adequacy of present-day scientific theories guarantees that present-day ontological assertions are of relative relevance for the final ontology to be set up in the limit of scientific development" (234). Es gibt aber keine lineare wissenschaftliche Entwicklung, sondern nur eine synthetische Entwicklung, die in einem „fusing" des manifesten und des wissenschaftlichen Weltbildes zu finden wäre. Sellars sagt nicht, daß die manifesten Eigenschaften zum „endgültigen Inventar der Welt" gehören. Es scheint, daß, solange die wissenschaftliche Entwicklung dieses „endgültige" Stadium nicht erreicht hat, sie weder auf manifeste Eigenschaften verzichten kann noch können diese zu konkreten Objekten reduziert werden. Am Ende der Arbeit bespricht S. die Ontologie der Prozesse (Eigenschaften werden als Prozesse konzipiert), um zu zeigen, wie die manifesten Eigenschaften ins Sellarsche wissenschaftliche Weltbild integriert werden können.

J. Bremer S.J.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7, P–Q. Herausgegeben von *Joachim Ritter* und *Karlfried Gründer*. Basel: Schwabe 1989. 1842 S.

Der vorliegende siebte Band des bewährten Nachschlagewerks enthält neben einer Fülle kürzerer Artikel auch eine Reihe von ausführlichen Beiträgen, darunter vor allem den 355 Spalten umfassenden Artikel ‚Philosophie', der auch als Separatdruck erhält-

lich ist und sicher als paradigmatisch gelten kann für die Arbeitsweise des Historischen Wörterbuchs. Denn unter dem Stichwort ‚Philosophie' findet der Leser nicht nur einen Abriß des Philosophieverständnisses in Antike, Patristik, Renaissance, Humanismus, Reformation und Neuzeit, sondern er wird auch informiert über institutionelle und literarische Formen der Philosophie und über die Philosophie Ostasiens. Ergänzend hierzu findet er des weiteren kürzere Artikel zu den Stichworten ‚analytische Philosophie', ‚arabische Philosophie', ‚jüdische Philosophie', ‚christliche Philosophie', ‚immerwährende ‚Philosophie', ‚Philosophie der Tat', ‚Philosophie der Philosophie' und ‚Philosophiegeschichte'. – So imposant die Bearbeitung des Themas Philosophie freilich auch ist, der Herausgeber ist selbstkritisch genug, im Vorwort einzuräumen, daß eine Vollständigkeit bei diesem Thema, sofern sie überhaupt wünschenswert ist, nicht auf die Schnelle zu erreichen ist.

Stellt das Stichwort ‚Philosophie' an die begriffsgeschichtliche Arbeit hohe Anforderungen, so gilt das in anderer Weise auch für ein Stichwort wie ‚Person' wegen seiner Filiationen zur Theologie und zur Jurisprudenz. Dankenswerterweise hat man sich in diesem Falle dafür entschieden, solche Bezüge nicht abzublenden, sondern den philosophischen Begriff in dem weiteren Kontext zu behandeln, in dem er faktisch steht. Außerdem hat man sich auch nicht gescheut, das Stichwort ‚Pädagogik' und den Begriff ‚Psychologie' aufzunehmen, obwohl hier das Problem besteht, daß es sich bei Pädagogik und Psychologie um Disziplinen handelt, die sich von der Philosophie abgelöst haben. – Auch sonst hat man darauf geachtet, daß die Bezüge zu den Nachbardisziplinen immer wieder sichtbar werden. So enthält der siebte Band nicht nur das Stichwort ‚Prozeß', sondern auch das Stichwort ‚Prozeßtheologie'. Neben dem Stichwort ‚Psychologie' findet man die Stichwörter ‚Parapsychologie', ‚Psychoanalyse' und ‚Psychosomatik', neben dem Stichwort ‚Politik' die Stichwörter ‚Pazifismus' und ‚Politisierung'. Unter fachphilosophischer Rücksicht sind die Artikel ‚Pflicht', ‚Praxis' und ‚Prinzip' von besonderem Interesse. Schließlich verdient auch positiv hervorgehoben zu werden, daß man sich durchaus bemüht hat, aktuelle philosophische Problemlagen zu berücksichtigen. Das zeigen Artikel wie ‚Postmoderne', ‚Philosophische Praxis', ‚Privatsprachenargument' und ‚Protophysik'.

Soweit einige wenige Hinweise zu einem besonders stattlich ausgefallenen Band des bewährten Standardwerks, das sich längst als unentbehrliches Hilfsmittel philosophischer Arbeit etabliert hat und von dem nur zu hoffen ist, daß es trotz des wohl unvermeidlichen Anschwellens, auf das Herausgeber im Vorwort ausdrücklich verweist, weiter zügig voranschreiten möge. H.-L. Ollig S.J.

2. Systematische Philosophie

Pöltner, Günther, *Evolutionäre Vernunft.* Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1993. 226 S.

P., Professor an der Universität Wien, stellt zuerst die wichtigsten Varianten vor, in denen die Evolutionäre Erkenntnistheorie (EE) vorgelegt worden ist. Er greift vor allem die Theorien von Konrad Lorenz, von Rupert Riedl und von Gerhard Vollmer heraus. Lorenz darf mit seiner Kant-Interpretation von 1941 als der Vater des Gedankens gelten, den er 1973 in „Die Rückseite des Spiegels" ausführlich dargelegt hat. Die beiden anderen Autoren sind Rupert Riedl und Gerhard Vollmer, deren Darstellung systematisch aufgebaut ist. In seiner Darstellung der EE arbeitet P. sehr nah an den Texten, so daß auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Vertretern der Idee einer EE deutlich heraustreten. Die Auseinandersetzung mit der EE, in die P. anschließend eintritt und die den Hauptteil seines Buches ausmacht, bewegt sich also auf einem sorgfältig erforschten Terrain. – Die Kritik, die P. an der EE übt, ist teils immanent angelegt: zahlreiche innere Inkonsistenzen und zirkuläre Argumentationen werden aufgewiesen. Teils ist sie eine Auseinandersetzung mit den (die ganze Sache vor-entscheidenden) Vorbegriffen der EE von Erkenntnis und Bewußtsein, die phänomenolo-

gisch motiviert ist: für den Standpunkt des Verf. ist die Auffassung wesentlich, daß die Lebenswelt als der Boden allen wissenschaftlichen Fragens gelten muß. Gegenstand des Angriffs von P. ist der Anspruch der EE, eine philosophische Theorie der Erkenntnis zu sein bzw. eine solche überflüssig zu machen. Dieser Anspruch beruht auf philosophischen Thesen, deren Unhaltbarkeit P. nachzuweisen sucht: Solche Thesen sind etwa: Der Subjekt-Objekt-Bezug ist als ein Verhältnis zwischen zwei Körpern aufzufassen, wobei mindestens der eine ein Organismus ist; Erkennen ist ein Bewirken; das Verhältnis von Körper und Geist ist identitätstheoretisch zu verstehen. P.s These ist, daß unter diesen Voraussetzungen das Erkennen von etwas als etwas nicht zu erklären ist. Den Vertretern der Evolutionären Erkenntnistheorie wirft er den naturalistischen Fehlschluß, technizistische Vorurteile sowie unklares Denken vor. Gegen eine evolutionstheoretische Aufklärung der Genesis der naturwissenschaftlich faßbaren Bedingungen kognitiver Leistungen hat er nichts einzuwenden, solange man sich der Grenzen dieser Fragestellung im Vergleich zu einer umfassenden Aufhellung des Erkennens überhaupt bewußt bleibt. P. weist jedoch nach, daß die Autoren der EE ihrer eigenen These, daß zwischen einzelwissenschaftlichen und philosophischen Fragen kein wesentlicher Unterschied bestehe, in praxi dauernd widersprechen.

Das Buch ist klar geschrieben. Es läßt die Bemühung erkennen, nach Möglichkeit Formulierungen zu vermeiden, die eine spezielle philosophische oder biologische Vorbildung des Lesers verlangten. Doch handelt es sich nicht um eine populäre Schrift, sondern um eine Auseinandersetzung auf hohem wissenschaftlichem Niveau. Die doppelte Aufgabe, die P. sich in dieser Abhandlung gestellt hat, nämlich die EE in ihren wichtigsten Varianten vorzustellen und hinsichtlich ihrer Haltbarkeit zu untersuchen, hat er m. E. in beiden Teilen überzeugend gelöst. Ihm ist nun eine der gründlichsten und umfassendsten philosophischen Studien zur EE zu verdanken. Von seinem phänomenologischen Ansatz her bringt der Verf. Aspekte in die Diskussion um die EE ein, die dort bisher zu kurz kamen. – Eine gewisse Schwäche des Buchs ist die Kehrseite seiner Stärke: daß sich der Verf. das Gesetz seines Handelns von Autoren hat vorgeben lassen, deren Entwürfe innerlich unausgeglichen sind. Der Preis, der für diesen Willen zur Objektivität gezahlt werden muß, ist, daß die Entwicklung des eigenen Gedankengangs nicht so konsequent und elegant sein kann, wie es möglich wäre, wenn man rein sachlich vorgehen könnte. Dafür gewinnt man eine Interpretation, die Schritt für Schritt den Texten folgt, in denen die EE dokumentiert ist. Sowohl Darstellung wie Kritik erreichen dadurch ein sehr hohes Maß an Differenziertheit. – P.s Kritik am Biologismus in der Erkenntnislehre erinnert an die Überwindung des Psychologismus in der Logik, die Husserl in den „Prolegomena" zu seinen „ Logischen Untersuchungen" leistete. Husserl ließ dieser Kritik damals eine philosophische Theorie folgen, die gewisse Motive der Psychologisten doch noch, in gefilterter Form, zu integrieren vermochte. Entsprechend ist zu hoffen, daß der Verf. in einer weiteren Publikation einige größere Schritte in Richtung auf eine positive philosophische Integration dessen leistet, was die evolutionäre Theorie der Erkenntnisorgane an wertvollen Einsichten (etwa zu einer Theorie des Leib-Apriori) beisteuern könnte, – Schritte, die im vorliegenden Buch an manchen Stellen schon vorgezeichnet sind. G. Haeffner S. J.

Röd, Wolfgang, *Erfahrung und Reflexion.* Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München: Beck 1991. 251 S.

Gleich zu Beginn dieses ausdrücklich als systematisch und nicht historisch konzipierten Werkes umreißt Vf. seinen Begriff von Philosophie und damit zugleich das Ziel seiner Untersuchung: Aufgabe der Philosophie sei es, „Theorien der Erfahrung zu entwerfen und darüber hinaus auf solche Theorien zu reflektieren" (14). Es geht um den Versuch, „mit Hilfe geeigneter Annahmen begreiflich zu machen, daß wir Erfahrung von Gegenständen haben, d. h. daß es überhaupt Gegenstände für uns gibt bzw. daß uns Gegenstände ‚erscheinen'" (15). Darüber hinaus muß die Philosophie auch vorgefundene Theorien der Erfahrung vergleichend untersuchen, entscheiden, welchen von diesen der Vorzug zu geben sei, und gegebenenfalls neue Entwürfe konzipieren. Die Philosophie entwirft also nicht nur Theorien der Erfahrung. Sie hat auch zu fungieren

als „Metatheorie von Erfahrungstheorien". Sofern sie sich der letztgenannten Aufgabe stellt, wird sie vom Vf. „in einem vom traditionellen Sprachgebrauch abweichenden Sinn ‚Transzendentalphilosophie' genannt" (16).

Die Erfahrungstheorie bedient sich der „analytischen" Methode; „das heißt, sie geht von einer erklärungsbedürftigen Tatsache zu Annahmen zurück, unter denen sie dann als möglich begriffen werden kann" (21). Die grundlegenden Annahmen betreffen im Falle der Erfahrung die „Natur der Dinge", das „Ich" und deren Verhältnis zueinander (21). Die transzendentale Reflexion dieser Annahmen zeigt allerdings – auch wenn solche „spekulativen Hypothesen" die gewünschten Erklärungen liefern –, „daß sie sich nicht endgültig rechtfertigen lassen, so daß es zu ihnen prinzipiell stets Alternativen gibt" (26). Vf. fordert hier für die Philosophie eine Einstellung analog zum wissenschaftstheoretischen „Fallibilismus". Da es für Theorien der Erfahrung keine Letztbegründung gibt, haben sie lediglich „problematische Geltung" (26). Diese metatheoretische Position, die den „problematischen Charakter" aller erfahrungstheoretischen Ansätze anerkennt, bezeichnet Vf. als „problematizistischen Transzendentalismus". Mit dem „Fallibilismus" gemein hat diese Position, daß Theorien grundsätzlich kritisierbar sind. Sie unterscheidet sich von jenem jedoch darin, daß die Revision von Erfahrungstheorien nicht durch Falsifikation erfolgen kann, sondern durch die Reflexion des Charakters und der Konsequenzen der jeweiligen Annahmen bzw. durch einen Wandel im Verständnis von „Erfahrung" (26). – Mit dieser provisorischen Kennzeichnung seines transzendentalen Ansatzes nimmt Vf. im ersten Kapitel Ergebnisse vorweg, die erst im weiteren Verlauf der Abhandlung erarbeitet werden. – Ausgangspunkt im 2. Kap. ist eine möglichst „theoriearme" Bestimmung von Gegenstandserfahrung. Das bloße „Daß" dieser Erfahrung, die Präsenz, das Gegenübersein von Gegenständen ist grundlegend für die weitere Untersuchung (38). Dinge gibt es zunächst nur als „erfahrene Dinge", wie auch von einem Ich nur als „Subjekt der Erfahrung" gesprochen werden kann (39). Daß sowohl ein objektiver als auch subjektiver Aspekt in der Räumlichkeit sowie Zeitlichkeit der Gegenstandserfahrung anzunehmen ist, und daß diese beiden Komponenten auch konstitutiv sind, um Gegenstände als Einheit (Substanz) und als in Kausalbeziehungen zueinander stehend zu begreifen, ergeben die ersten Analysen der Gegenstandserfahrung. Den so bestimmten Ausgangspunkt versteht Vf. nicht als „fundamentun inconcussum", sondern als das Resultat einer prinzipiell revidierbaren Entscheidung für bestimmte Annahmen.

In der oben skizzierten Auffassung von Erfahrung, in der erfahrendes Subjekt und erfahrbares Objekt in komplementärer Beziehung zueinander stehen, deutet sich bereits der weitere Gang der Untersuchung an: Gegenstände der Erfahrung werden immer *als* etwas, das heißt als vom Subjekt der Erfahrung interpretiert erfahren. Deshalb führen rein objektivistische Theorien zu entsprechenden Aporien und lassen sich nicht mit guten Gründen vertreten (3. Kap.). Analoges gilt für rein subjektivistische Konzeptionen: Erfahren wird immer *etwas;* deshalb führt die Reduzierung der Gegenstandserfahrung auf bloße Vorstellung des Subjekts ebenfalls in Aporien (4. Kap.). Auch solche Auffassungen, die Objekt wie auch Subjekt jeweils Eigenständigkeit einräumen und Erfahrung erklären durch die kausale Einwirkung der Gegenstände auf rezeptive Subjekte, stoßen auf unlösbare Probleme, v. a. auf die Frage, wie sich zwischen völlig heterogen konzipierten Objekten einerseits und Subjekten andrerseits eine kausale Beziehung verständlich machen läßt (5. Kap.). – Nach diesem Aufweis der Sackgassen rein subjektivistischer bzw. objektivistischer Erfahrungstheorien skizziert Vf. „Umrisse einer erfahrungstheoretischen Option" (6. Kap.): Angesichts des Befundes in den vorausgehenden Kapiteln optiert er einerseits für ein „realistisches Minimum". Auch wenn alle Gegenstände nur als vom Subjekt gedeutete erfahren werden, „muß etwas gedacht werden, das den Dingen zugrunde liegt" (180). Dieses „Residuum der Erfahrung", das als prinzipiell vom Subjekt unabhängige „Wirklichkeit" verstanden wird (185), ermöglicht die Auffassung, „daß die Ordnung des Gegebenen mit Hilfe von Raum, Zeit, Substanz und Kausalität kein ausschließlich subjektives Verknüpfen ist" (189). Andrerseits zeigt sich, „daß für jede Erfahrung etwas vorausgesetzt werden muß, das selbst kein Gegenstand der Erfahrung ist" (177). Dies könne man „Idee" nennen, dürfe man aber nicht als „Vorstellungsinhalt" oder als bewußtseinsimmanenten

Gegenstand verstehen (178). Wie sich jedoch diese beiden Optionen zu einer Theorie der Erfahrung fügen – dies wird nach Meinung des Rez. nicht mehr ausreichend geklärt. – Im abschließenden 7. Kap. grenzt Vf. seine Position ab von anderen, die auch als „transzendentalphilosophisch" gelten. Ein Anhang verweist noch auf frühere Veröffentlichungen des Autors, in denen er einzelne Fragen ausführlicher behandelt hat.

Vf. kommt dem Leser mit einer klaren, schnörkelfreien Sprache entgegen. Er hält sich an die angekündigte Methode und erarbeitet nachvollziehbare Argumente. So legitim und wünschenswert sein konsequent systematisches Vorgehen ist – zumindest zum Zweck der Illustration wäre eine engere Rückbindung an philosophiegeschichtliche Daten angebracht.

A. Radl S. J.

Handbook of Metaphysics and Ontology. Editors: *Hans Burkhardt, Barry Smith.* Two Volumes. München: Philosophia 1991. XXIII/1005 S.

In Zeiten, in denen die Rede von einem nachmetaphysischen Zeitalter in vieler Munde ist, greift man mit Interesse zu dem vorliegenden Handbuch, das, wie die Herausgeber im Vorwort schreiben, eine Bestandsaufnahme des metaphysischen Denkens unter den Bedingungen der Gegenwart unternimmt. – Tatsächlich ist in den beiden stattlichen Bänden reichlich Material zusammengetragen, das geeignet ist, die These von einem Ende der Metaphysik zu dementieren. Die Tradition des Aristotelismus wird ebenso umfassend aufgearbeitet wie die Tradition einer von Brentano herkommenden Phänomenologie. Ein besonderes Augenmerk legen die Herausgeber dabei auf die Bezüge von Metaphysik und analytischer Philosophie. Das Werk ist gleichermaßen philosophiehistorisch wie systematisch angelegt. Es enthält also nicht nur Artikel zu den zentralen metaphysischen respektive ontologischen Begriffen, sondern auch Artikel zu allen für die Geschichte der Metaphysik relevanten Autoren.

Ein Reiz des Werkes liegt zweifellos darin, daß ein Großteil der Mitarbeiter aus dem angelsächsischen Bereich kommt. Das bringt einerseits eine Perspektivenerweiterung mit sich, denn die wesentlichen Impulse für die aktuelle Metaphysikdiskussion kommen ja derzeit tatsächlich aus dem angelsächsischen Bereich, auf der anderen Seite mag damit auch zusammenhängen, daß gewisse Fragestellungen bzw. Theoriezusammenhänge, die man in der Regel mit dem Thema Metaphysik bzw. Ontologie in Verbindung bringt, etwas unterbelichtet scheinen. – Ohne Zweifel gilt das für die idealistische Tradition und die Tradition spekulativen Denkens. Über die Spätphilosophie Schellings und die Spätphilosophie Fichtes und deren metaphysische Implikationen erfährt man beispielsweise nichts, ja Schelling ist im Unterschied etwa zu Autoren wie Beneke und Herbart nicht einmal mit einem eigenen Artikel vertreten. Auch ein Stichwort wie ‚Spekulation' sucht man vergebens. Allerdings enthält das Handbuch dankenswerterweise einen Artikel über W. Cramer, dessen Denken zweifellos einen bestimmten Typ spekulativer Metaphysik verkörpert, dagegen findet sich kein Hinweis auf Coreth. Lediglich auf Rahners Thomasinterpretation wird in dem Artikel ‚Neuscholastik' kritisch Bezug genommen und im Zusammenhang damit jeder Form von Transzendentalthomismus eine Absage erteilt ebenso wie übrigens der Thomas-Rezeption von Lonergan. Folglich sind beide Weisen der Thomas-Rezeption nicht eingehender behandelt, wofür aber nach Meinung des Rez. durchaus einiges spräche. Des weiteren enthält das Handbuch zwar einen Überblicksartikel über die neuere französischsprachige Metaphysikdiskussion und dort immerhin einen Hinweis auf Autoren wie Lévinas und Ricœur (die ebenfalls nicht eingehender behandelt werden im Gegensatz zu sämtlichen Autoren der Brentano-Schule), aber keinen entsprechenden Überblicksartikel über die neuere deutsche Diskussion. So finden die Formen einer negativen Metaphysik in der Nachfolge Kants (Jaspers, Adorno) ebensowenig Erwähnung wie jüngere Versuche einer Neuaneignung des metaphysischen Denkens (Spaemann, Henrich) und die durch Habermas initiierte Diskussion um die Legitimität metaphysischen Denkens. Auffällig ist auch, daß die Herausgeber auf einen eigenen Artikel ‚Metaphysikkritik' verzichtet haben. – In den systematischen Artikeln kommt die metaphysische Tradition erfreulich breit und ohne die oft in neueren Publikationen zu beobachtenden Berührungsängste zur Sprache. So werden nicht nur Begriffe wie Substanz, Potenz und Akt, Materie und

Form, Transzendenz und Transzendentalien behandelt, sondern es finden sich auch Artikel zum Thema Gott und natürliche Theologie, Engel und Unsterblichkeit. Ebenso selbstverständlich sind aber auch eine ganze Reihe von Begriffen neueren Datums wie Chaos, Emergenz, Indexikalität, Künstliche Intelligenz und Supervenienz aufgenommen, die man in älteren Lexika vergeblich sucht.

So gesehen, leistet das vorliegende Handbuch in vieler Hinsicht eine wichtige Orientierung auf einem Feld, das in der Regel als besonders schwer zugänglich und undurchsichtig eingestuft wird, und stellt für denjenigen, der hier eine solide Information sucht, ein wichtiges Hilfsmittel dar. H.-L. Ollig S.J.

Albert, Karl, *Philosophie der Religion.* Sankt Augustin: Academia 1991. 432 S.

Der erste Teil des Bandes, „Einführung in die Religionsphilosophie", ist eine Vorlesung, die Albert (A.) im Wintersemester 1980/81 an der Bergischen Universität in Wuppertal gehalten hat. Teil 2: „Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion" liegt bereits als Buch vor (Hamburg: Meiner 1982); es handelt sich um eine Sammlung von Einzeluntersuchungen. Teil 3: „Gott und das Sein. Kleine religionsphilosophische Studien" umfaßt veröffentlichte und bisher unveröffentlichte Arbeiten. Der historische Rahmen reicht von Parmenides über Platon, Meister Eckhart und Descartes bis zu Jaspers, Guardini, Welte und Eliade. Das verbindende sachliche Thema der Studien ist der „innere Zusammenhang" von Philosophie und Religion: „einerseits suchen sie die Religion philosophisch zu verstehen, andererseits decken sie an der Philosophie ihren religiösen Grund auf" (7). Wichtig ist für A. jedoch vor allem der zweite Punkt. Es geht ihm weniger darum, begriffliche Mittel zu finden, mit denen Religion sich explizieren läßt; sein zentrales Anliegen ist vielmehr, zu zeigen, daß Philosophie und Metaphysik in ihrem letzten Grund Religion sind. Entscheidende Anregungen dazu verdankt er dem französischen Philosophen Louis Lavelle (1883–1951), der eine Erfahrung des Seins vertritt, die er mit der Erfahrung Gottes gleichsetzt. Die Philosophie, so A.s These, hat das ontologische Moment der religiösen Erfahrung aufgenommen und in den Mittelpunkt ihres Nachdenkens gestellt. Das wird besonders in seiner Parmenides- und Descartes-Interpretation deutlich. Die Metaphysik übernehme auch die Funktion des Kultes und werde damit zu einem Denken, „dem es weniger auf die Gewinnung von Sätzen über das Sein des Seienden ankommt als auf die Freilegung der Einheit zwischen dem Sein des Erkennenden und dem erkannten Sein schlechthin" (132).

Aus dem Buch spricht eine große Sensibilität für das Phänomen des Religiösen. Sie wird vor allem deutlich im „Entwurf einer Phänomenologie der Religion" (in Teil 1), der über Mythos, Kult, Gebet, Mystik und Prophetie handelt; dankbar ist der Leser auch für die Fülle des Materials, das hier ausgebreitet wird. Etlicher Differenzierungen bedürfte dagegen die These vom religiösen Charakter der Metapyhsik. Daß die klassische Metaphysik aus der Religion hervorgegangen ist und daß sie mit ihren Mitteln das Anliegen der Religion aufgreift, wird niemand bestreiten wollen. Aber A.s Arbeiten verdecken die mühsame, suchende Arbeit des Begriffs, die zu diesem Ziel führen soll. So zeichnet er z. B. ein völlig eklektizistisches Bild von Platon. Er bringt nur die mystischen Partien, vor allem die letzte Stufe des Aufstiegs in der Diotima-Rede des *Symposion.* Aber Platon hat auch den *Sophistes* geschrieben, in dem er sich in mühsamen und schwierigen, an der Aussage orientierten Analysen mit dem univoken Seinsbegriff des Parmenides auseinandersetzt. Gewiß, die Metaphysik des Aristoteles gipfelt im Unbewegten Beweger. Aber der ist uns nicht in einer Seinserfahrung gegeben, sondern er steht am Ende eines langes und schwierigen Weges, der mit der Feststellung beginnt, daß das Seiende in vielfacher Weise ausgesagt wird. A. arbeitet mit einem ungeklärten Begriff der Erfahrung. An einigen Stellen geht er auf die Analogie des Seinsbegriffs ein, aber sein gesamter Ansatz trägt dem nicht genügend Rechnung; man hat immer wieder den Eindruck, als sei uns in einer unmittelbaren Intuition das Absolute gegeben. Auch in seinen philosophischen Teilen ist das Buch eher beschreibend, Belege für eine These sammelnd, als kritisch analysierend, interpretierend und argumentierend.

F. Ricken S.J.

Weier, Winfried, *Religion als Selbstfindung.* Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 45). Paderborn u a.: Schöningh 1991. 310 S.

Eigentliches Menschsein und Religion gehören nach W. unabdingbar zusammen; Selbstsein gilt als wesentliches Konstituens von Religion. Die heutige Religionsproblematik dränge unmißverständlich in die Richtung existenzphilosophischer Fragestellung, diese aber müsse im Sinne existenzanalytischer Tiefenanalyse entfaltet werden. Die Grundkonzeption Existenzanalytischer Religionsphilosophie, die hier neu begründet wird und der demgemäß eine ausführliche Einleitung gewidmet ist (19–76), grenzt sich freilich durchgehend und nachdrücklich von den Bemühungen des Existentialismus und immanentistischer Existenzphilosophie ab. Die Abkehr von allen bloßen Bedingtheiten der Religion, zumal der Institution, liest W. als Prozeß der Veressentialisierung von Religion durch Verexistentialisierung, der freilich bisher noch der systematischen Erforschung seiner prinzipiellen, ontologischen Hintergründe harre. Der moderne Mensch erwarte von der Religion nicht in erster Linie Gotteserkenntnis, sondern Selbstfindung; die Aufgabe der Religionsphilosophie sei es also, zu zeigen, daß und wie Religion dieser Erwartung entsprechen könne. Dazu sei es unabdingbar, den Prozeß der Selbstfindung als Suche nach Sinn aufzudecken, der als nicht-illusionär muß erwiesen werden können; und es müsse gezeigt werden, daß die existentiellen letztlich religiöse Sinnerfahrungen sind und der Gott der Religion sich in der freiheitlichen Selbsterfahrung des Menschen als Mittelpunkt eben solchen existentiellen Selbstseins erweist. Damit falle der Religionsphilosophie eine zentrale Rolle in der anthropologischen und strukturontologischen Erhellung des Daseins zu.

Das Thema W.s, die Religion, bestimmt sein metaphysisch-phänomenologisches Grundanliegen, den Ursprung der Religion in der Existenz zu erweisen, das heißt: nicht in der Psyche (wie heute weithin beliebt) und nicht im Geist (wie von etlichen Philosophen und Phänomenologen früher angestrebt). Existenz freilich ist ein schillernder Begriff, der einer gründlichen Durchleuchtung bedarf. Hier gelingen dem Vf. bemerkenswerte Unterscheidungen, die darauf hinauslaufen, die vorreligiöse von der religiösen Existenz(werdung) abzuheben und gleichzeitig beide aufeinander so zu beziehen, daß die religiöse als Ziel(erfüllung) der vorreligiösen deutlich und plausibel wird. Existenz wird dabei als ein Selbstverhältnis begriffen, d. h. als ein Verhältnis der Freiheit, in dem das Ich zum Selbst wird, sich selbstursprünglich verwirklicht und sich selbst bestimmt, ohne doch in ihrer wirklichen und wahrhaften Unbedingtheit sich selbst genügen zu können. Die Unbedingtheit der Existenz ist endlich und begrenzt, sie ist als solche wesenhaft rückverwiesen auf Transzendenz: „Da also Unbedingtheit in den Grenzen der Endlichkeit nicht Inbegriff von Unbedingtheit sein kann, zeigt sie sich in ihrer endlichen Gestalt rückverwiesen auf das sie ermöglichende unendliche Absolute als auf ihren letzten Ursprung und Urgrund"; Existenz in diesem Sinne ist „insofern, als Religion in ihrer Ausrichtung auf das Unbedingte, Absolute jene Loslösung von der Kontingenz, Faktizität und Zufälligkeit des bedingten Daseins voraussetzt, zu der allein Existenz fähig ist" (26), Bedingung der Möglichkeit von Religion. Nach W. läßt sich in einer Phänomenologie der ontologischen Konstitution der menschlichen Existenz nachweisen, daß Menschsein als Selbstsein über sich hinausweist und eine unaufhebbare Differenz zwischen der existentiellen Sinnintention und der menschlichen Seinspotenz waltet. Damit greift der Vf. das Anliegen des neuzeitlichen Autonomiegedankens auf, wohlwissend um (und gefeit vor) dessen idealistische(n) und immanentistische(n) Verkürzungen.

„Strukturontologie der Religion" unter dem Aspekt „Selbstfindung menschlicher Existenz in der Religion" (Erster Teil: 79 bis 135) zeigt die unumgängliche Notwendigkeit von Religion für ein gelingendes, d. h. existentielles Menschsein auf; die „Religiöse Apologetik" akzentuiert in Auseinandersetzung mit funktionalistischer Verzerrung und religionskritischen Mißdeutungen sowie Umbiegungen eines authentischen Religionsverständnisses die „Legitimität der Religion" (Dritter Teil: 224–289). Das besondere Interesse richtet sich auf „Die existentielle Dialektik der Religion", verstanden als „Die religiöse Erfahrung in der Begegnung mit dem Nichts" (Zweiter Teil: 137–223).

W. stellt sich dabei der angesichts des zeitgenössischen Nihilismus dringlichen Frage, wie sich Sinngehalte ermitteln lassen, die dem Verdacht der Projektion, Illusion und Fiktion entraten. Er weist nach, daß die menschliche Existenz letztlich keineswegs dem Nichts ausgeliefert ist, sondern gerade in den Erfahrungen der Zeit und des Todes und in den Existentialien wie z. B. Verlorenheit, Angst, Sorge, Ekel, Verzweiflung auf unhintergehbar Sinnhaftes stößt, das sich als Sinn wie Grund wahrhaft existentiellen Menschseins erweisen läßt. Insofern die damit gegebenen Sinnintentionen zielidentisch sind mit den Inhalten, die die neuere Religionsphilosophie unseres Jahrhunderts als Gegenstand der religiösen Erfahrung aufgewiesen hat, wird auch so noch einmal die von W. geltend gemachte Einheit und Verwiesenheit von Existenzphilosophie (eigentliches Menschsein, vorreligiös) und Religionsphänomenologie (religiöses Dasein) überzeugend deutlich.

W. vertritt eine existentielle Religionsdeutung auf der Linie eines Cusanus, Pascal, Schleiermacher, Przywara, Guardini u. a. Er steht in ständigem, intensivem Gespräch mit den Vertretern der phänomenologischen Religionsphänomenologie (und der ihr verpflichteten Fundamentaltheologie) unseres Jahrhunderts vor allem (Scheler, R. Otto, Hessen, Rosenmöller, Tillich, Welte u. v. a.). W. legt eine keineswegs modische, aber durchaus zeitgenössische und in bestem Sinne zeitgemäße Religionsphilosophie in seltener Schlüssigkeit der Argumentation und mit dem langen Atem des genuinen Denkers vor. Die durchgängig existenzphilosophische Perspektive zeugt von produktiver Einseitigkeit, die paradoxerweise in das gegenwärtige (theologische und) religionsphilosophische Gespräch gerade dadurch indirekt eingreift, daß es heute vorherrschende (und durchaus drängende) Gesichtspunkte wie „Praxis", „Gesellschaft", „Sprache/religiöse Sprachspiele", „Identität und Relevanz", „Geschichte", „Pluralität", „Perspektivität", „Paradigmentheorien" u. dgl. nicht aufgreift und auf diese Weise ebenso unaufdringlich wie wirksam zugunsten der heute weitgehend verdrängten existentiellen, sinnorientierten Reflexion relativiert. U. Willers

Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von *Bernhard Casper* und *Walter Sparn*. Freiburg/München: Alber 1992. 434 S.

Von 1988 bis 1991 traf sich jährlich eine Forschungsgruppe der Fritz-Thyssen-Stiftung zum Austausch über die in Titel und Untertitel benannten Fragen, interdisziplinär und international. Wie zu erwarten, erhielten dabei zwei Grundbestimmungen durchgängig Gewicht: als „Boden" der Erörterungen *Zeit* und *Zeitlichkeit* (Geschichtlichkeit), als immer wieder anvisiertes Zielthema das *Fest*. Die Diskussionen werden nicht dokumentiert; 19 unterschiedliche Referate machen die Herausgeber hiermit als Denkanstöße zugänglich, in fünf Abteilungen.

I. Vorstellung der Frage. K. E. Grözinger zeichnet Gedenken, Erinnern und Fest in der jüdischen Tradition nach, von der Antike bis zum Chassidismus (erst ihm entstammt der bekannte Satz vom Geheimnis der Erlösung – 19, 32). *H. J. Adriaanse* geht der Dialektik von Alltag („Vorzeichnung") und dem „Wunder" religiöser Erfahrung („Auszeichnung") nach. *W. Gebhardt* skizziert eine Fest-Soziologie, mit *(O. F. Bollnow)* Unterscheidung von Fest und Feier. Gegenüber traditionalem Fest und säkularer Feier ist heutige Festkultur (veralltäglicht) durch Institutionenkritik und festliche Freiheit bestimmt. Seine strukturanalytischen „Anmerkungen" zum Thema stellt *U. Hemel* unter die Begriffe ‚Differenzierung' (92: „unartikultierte Transzendenzerfahrung – Hochkonjunktur professioneller Deutungen") und ‚Transformation' (der „Imperativ" zu dieser ergeht auch an die neuzeitlichen Professionellen und deren Sprache).

II. Ewigkeit in der Zeit. Vier Beiträge zu einem Grundthema griechischer Tradition. Zu Augustinus „memoria" fragt *Casper* nach einem „unmetaphysischen" (= nicht zeitlos bemächtigenden) Verständnis und gibt *K. Kienzler* eine erhellende Interpretation von Conf. X. *N. Fischer* untersucht das Gott-Mensch-Verhältnis im Zeit-Denken des Cusanus (zeigen sich hier nicht die Grenzen einer undialogischen Explikations-Konzeption, wenn man liest [142]: Der Mensch dürfe, wenn er „als endliches, von Gott geschaffenes Wesen selbständig bleiben soll, nicht schon von vornherein das sein, was er

allererst der Möglichkeit nach ist und schließlich der Wirklichkeit nach sein soll"?) Recht postmodern sodann handelt *U. Perone* von lebensrettender Verzögerung durch Erzählen, dem Anspruch der Religion auf Verbindung von Endlichkeit und Unendlichkeit und dem konkurrierenden Anspruch systemisch vorwegnehmender Philosophie, die in Feuerbach einen Gott verneint, den sie als Nein zum Endlichen sieht. In der Bejahung des Endlichen könnten beide sich solidarisieren.

III. Antworthinweise von Zeit und Sprache her. Kap. 3 von P. Handkes Kindergeschichte zeigt in E. Lévinas' Licht neue Seiten (*Casper*). Sehr wohlwollend will *Adriaanse* der devotio postmoderna und ihrer Spiritualität Gerechtigkeit widerfahren lassen. *J. Greisch* feiert das Fest des Erzählens bei Th. Mann. Beide zitieren W. Benjamin; noch stärker zu Wort kommt er bei Perone zur Zweideutigkeit des Alltags (hier wird immerhin die Gewaltsamkeit von Sammlung und Zitat angesprochen [248]; aber daß sie rettend und eschatologisch sei [statt vielleicht mumifizierend den Tod der „Trophäen" besiegelnd?], scheint fraglos).

IV. Antworthinweise soziologisch. Gebhardt analysiert (nach M .Weber) das Charisma in der Moderne (drei Beispiele von Funktionalisierung: New Age, Papstreisen, Revolutionsfeiern 1989). *Th. Stammen:* Verfall und Neukonstitution politischen Wissens (lehrreich, doch m. E. außerhalb des Themas). *Hemels* (meta)didaktische Überlegungen zum Religionsunterricht stellen ganz auf die Sinnfrage ab (statt Katechese sei er pädagogische Diakonie – 321), voll Abwehr „apologetischer" und „dogmatischer" Vereinnahmung. Der Pendelausschlag wird ein Stück weit verständlich, wenn anschließend *H. Unterreitmeier* anhand der Chronik des Münchener Kollegs für das Schuljahr 1595/96 die funktionale Erziehung zum Feiern der Jesuiten dokumentiert.

V. Ausblicke. Von Levinas her erschließt *L. Wenzler* das Fest als Aufbruch (aus) der Totalität in die Unendlichkeit einer Hoffnung für die anderen (nicht auch für sich?, wäre bei dem rigiden Ethiker wohl nachzufragen). F. Schleiermacher und J. C. Lavater sind die Hauptgewährsleute für *K. Huizings* Gedanken zu Gesichtsverlust und Charakter in der Religion mit einem Plädoyer für verantwortliche „Virtuosität". Über Wort und Schrift als unser tägliches Brot schließlich *M. Olivetti.* Anders als das Auge sei das Gehör – wie der Tastsinn – reflexiv (402 f. – die Parallele wäre freilich einzuschränken: das Gehör hört nicht sich, sondern eine Stimme, auch im lautlosen inneren Monolog). Erweckt wird diese Reflexivität beim Kinde durch die gesehene-gehörte Anrede, fleisch-werdend im oralen Kontakt. Eine mögliche trinitarische und sakramentale Auslegung dürfte allerdings das „signum contradictionis" des Liebes-Gebots nicht in die „rechnende Immanenz des Indikativs" aufheben (410 – das wäre dann wieder ontotheologische Metaphysik, und vor der endet jede, gerade postmoderne Toleranz).

Der Einführung Caspers entsprechen zum Abschluß Namen- und Sach-Register sowie die Vorstellung der Autoren. Besonders das detaillierte Sachregister *(G. Ruff)* sei mit Dank genannt. „Daß ein und dasselbe Stichwort in den Horizont der allerverschiedensten Hinsichten tritt, zeigt häufig die unreduzierbare Verschiedenheit der Positionen an" *(Casper 15f.).* Es bleibt also bei der „Pluralität der Zugänge", und die verdanken sich nicht bloß den unterschiedlichen Wissenschafts-Perspektiven. Auch dieses gehört zum heutigen Alltag – und gibt bezüglich des mehrsinnigen „und" im Titel zu denken.

J. Splett

Der Begriff der Religion. Herausgegeben von *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 9). München: Kindt 1993. 220 S.

Von der Rottendorf-Stiftung wird an der Münchener Hochschule für Philosophie seit längerem das Forschungs- und Studienprojekt *Fragen einer neuen Weltkultur* vorangetrieben. Neben Gastvorlesungen, Podiumsgesprächen und Lehraufträgen dienen dem besonders Fachsymposien: zum Informations- und Gedanken-Austausch eingeladener Kollegen mit den Dozenten der Hochschule, unter Teilnahme interessierter Magistranden und Doktoranden. Nachdem man sich dem Absoluten als möglichem Brückenbegriff zugewandt und von ihm her zunächst auf dem Feld der Ethik gearbeitet hatte (Bd. 7 u. 8), führte die Problematik der Toleranz (Bd. 6) zur Religionstheorie. Der vorliegende Band bietet Referate aus der Sicht vier religionswissenschaftlicher

Disziplinen sowie (in überarbeiteter Fassung) die jeweils folgende Diskussion von der Tagung im Juni 1991.

Für die Psychologie gibt *Gert Hummel* einen historischen Bericht mit eigener tiefenpsychologischer Erweiterung. Er stellt drei Richtungen vor: Als Vertreter einer phänomenologischen Funktionalisierung werden W. James, J. Leuba, W. Wundt genannt, schließlich H. Sundén. Ethologisch erarbeiten mit einem motivationalen Begriff S. Hall, K. Starbuck, L. Kohlberg und A. Vergote. Den Religionsbegriff der theologischen Richtung bezeichnet H. als transzendental, da hier der Bezug zur Wahrheitsfrage hinzukomme. (In welchem Sinne wäre das der Psychologie als solcher möglich?) Vertreter sind G. Wobbermin, R. Otto, W. Trillhaas; H. nennt das Archiv für Religionspsychologie (W. Stählin, W. Gruehn, W. Keilbach) sowie als weitere Katholiken nach letzterem G. Wunderle und W. Pöll. Während alle drei Schulen im Horizont der Bewußtseinsphilosophie verbleiben, tritt H. für eine tiefenpsychologische Erweiterung ein, im Anschluß insbesondere an C. G. Jung. Er bestimmt Religion als „grundgebende und sinnweisende ganzheitliche Erfahrung" (20), wobei er die mißverständliche Rede Jungs von Selbst-Werdung durch die Formel „aktuelle Ich-Welt-Ganzheit" (23) ersetzt. Zentral wird hier (auch P. Tillich) der Begriff des Symbols. – In der Diskussion wird vor allem ein doppeltes angefragt: einerseits, ob hier das spezifisch Religiöse erfaßt, anderseits, inwieweit damit Religion wirklich als Anthropologicum erwiesen sei. Von H. fällt der erstaunliche Satz, das Göttliche oder Gott solle nicht als „gar ein Ding oder eine Person zum Grund der Religion pervertiert werden" (37).

Für die Soziologie legt *Günter Dux* ein Konzentrat seiner These zur Logik der Weltbilder und ihrem Wandel vor, mit besonderem Gewicht auf der methodologischen Selbst-Reflexion. Das frühere intentional-subjektivische Paradigma des Naturbegreifens (gewonnen aus der kindlichen Abhängigkeit von einer Pflege- und Erziehungsperson) ersetzt die naturwissenschaftliche Revolution der Neuzeit durch ein funktional-relationales (60). Doch wirkt das alte (noch?) fort, wonach die Sinnhaftigkeit sozio-kultureller Lebensformen aus jener der Natur gewonnen werden soll. Präziser als in der abstrakten Rede von Kontingenzbewältigung (48 fälschlich: Konvergenz) läßt sich sagen: Es gibt Religion, weil es subjektive Agenzien, Götter gibt, auf die man sich bezieht (83). Wenn die Welt nicht mehr nach dieser pristinen Logik interpretiert wird, kommt die Religion ans Ende. – Die Diskussion kreist vor allem methodologisch um die Evolutionskonzeption. Ob bzgl. Letztbegründung, zum Thema des Absoluten, zur Schwierigkeit, in die Perspektive der dritten die der ersten Person einzuholen, oder zur Differenz von genetischer und Geltungsfrage: stereotyp hält D. solch „subjektiver, absolutistischer Substanzlogik" die Prozeß-Logik der historisch-genetischen Theorie entgegen, die derlei „hinter sich" weiß.

Heinrich von Stietencron geht davon aus, daß Religionswissenschaft ihren Gegenstand nicht recht zu definieren vermag und daß, worauf sich Religion bezieht, außerhalb ihrer in den Bereich der Theologie fällt (113 – freilich dann nicht bloß im heutigen Sinn, sondern auch als philosophische zu nehmen!). Innerhalb der historisch bedingten Definitionen geht er näher auf die Begriffsgeschichte von *religio* ein (120: die beiden Pico della Mirandola?) und skizziert als eine Alternative zu diesem abendländischen Konzept indische Grundworte wie *mata, vada, darshana, marga.* „Hinduismus" selbst muß statt als Religionsname als Sammelbezeichnung (wie „vorderasiatische" oder „abrahamitische Religionen") verstanden werden. v. S. selbst scheint das umfassende *dharma*-Konzept zu favorisieren. – Diskussionsthema ist durchgängig die Außenperspektive als Methodenideal: Wird man damit dem zu Beschreibenden gerecht? Wie tolerant anderseits darf der Wissenschaftler sein? (Der Wert des Eigentums bei uns beschneide „das Recht auf freie Berufswahl", während es in Indien Diebes-Kaste und -dharma gibt. Freilich werde der Dieb auch bestraft [?] – 157).

Die Religionsphilosophie vertritt der Wiener Theologe *Falk Wagner.* Schon vorher (100) hat er von „Erkennbarkeit des Gottesgedankens" gesprochen. Rez. vermutete einen Fehler, da wohl von dessen Denkbarkeit (159), doch von Erkennbarkeit nur hinsichtlich Gottes die Rede sein könnte; aber der Ausdruck kehrt 159, 185, 192 und 196 wieder – und sagt genau, was W. sagen will: Gott ist nur dadurch real, daß er (wenngleich nicht bloß in der philosophischen Theologie – 206) gedacht wird: wie das Recht

(215 f.). Das wirkt als Aussage eines christlichen Theologen schon recht befremdlich. Geht darum in der Diskussion keiner der beteiligten Philosophen darauf ein, sondern nur *Stietencron?* W. sieht als Alternative einzig die Realität „nach Art der sinnlich vermittelten Gegenstände" (ebd.). Ein zweites Argument, das sich durch seine Darlegungen zieht: Wenn man Gott als den Grund von Welt und Bewußtsein zu erschließen versuche, dann mache man ihn vom Begründeten abhängig. Das meint zwar Hegel (Ges. Werk 11: Logik [1. Bd.] 290); doch wird es dadurch nicht wahr. Niemand bietet die Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung an, als wäre es eines, Gott selbst oder unser Erkennen seiner von uns(erem Dasein) abhängig zu machen? Und niemand antwortet auf den bekannten Hinweis, die Differenz von Gottes-Vorstellung und Gott werde ihrerseits nur innerhalb von Glaube und Bewußtsein aufgebaut (188 – wo auch sonst)? Hegelsch gleichfalls die These, eine „abstrakte" Selbständigkeit Gottes „wäre ebenso überflüssig wie aporetisch" (195); Gottes Selbständigkeit sei zugleich als weltbegründend zu explizieren (195 f.). – Die Diskussion gilt (vor Stietencrons Anfrage zur „Realität" Gottes) dem Verhältnis dieses Konzepts zum religiösen Bewußtsein und zu den (außerchristlichen) Religionen überhaupt. Rechtens will W. den religionsphilosophischen Ausgang vom religiösen Bewußtsein – gegen eine bloße Funktionalisierung von Religion – in eine philosophische Theologie fortführen (so Hrsg. 11); aber mit welchem Ergebnis? Schon philosophisch könnte man fragen, warum dieser „Gottesgedanke" (218), unnötig für eine selbständig zu denkende Natur, ein Reflexionsbegriff „in Berücksichtigung der momentan berechtigten Intention des Gottesbewußtseins" (196), „in Übereinstimmung mit Herrn Dux" (218), nicht eher als Verabschiedung denn als Entfaltung von Religion vorgelegt wird. Nun besteht W. im Unterschied zu D. auf der Wahrung des Absoluten, und statt von Abschied würde er wohl von „Aufhebung" sprechen? Das aber ist ein eigenes Thema. Geboten hat er tatsächlich eine „Weise der Wahrnehmung der christlichen Religion" (Schlußsatz 219).

Über diese Weise indes, und zwar der Religionswissenschaften überhaupt: bezüglich der Religion(en) als solcher und der Offenbarungsreligionen im besonderen, wird – nicht zuletzt in Reflexion der Entstehungsbedingungen und des „Sitzes im Leben" dieser Disziplinen – noch die Rede sein müssen. Die Fortsetzung kündigt Hrsg. an (und eine weitere Veranstaltung hat bereits stattgefunden). J. Splett

Krewani, Wolfgang N., *Emmanuel Lévinas.* Denker des Anderen (Kolleg Philosophie). Freiburg/München: Alber 1992. 268 S.

Der Übersetzer des ersten Hauptwerks *Totalité et Infini* sowie des von ihm edierten Aufsatz-Bandes *Die Spur des Anderen* (1992) ist ein kompetenter Führer ins Labyrinth dieses Denkens (wobei zur Kompetenz gehört, daß dem Leser der Weg nicht leichter gemacht wird als möglich [wenn auch vielleicht nicht immer so leicht wie möglich]). Eine Hauptschwierigkeit bildet ja die hermetische Sperrigkeit von Lévinas' Sprache, in einem gewissen Widerspruch zur dialogischen Intention und Inhaltlichkeit des Gemeinten (L. verteidigt sich unter Hinweis auf Heidegger mit der Unerhörtheit des zu Sagenden – die Analogie zu P. Celan drängt sich auf). Eine zweite liegt in der Entwicklung seines Denkens, wozu er selbst eine Stellungnahme verweigert.

Krewani situiert L.s Beitrag innerhalb der zeitgenössischen Philosophie und ihrer „fixen Idee" (22), dem Projekt einer Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur. Während die Hermeneutik den Dualismus kritisiert, bemängelt L. die Unfähigkeit des Denkens, ihn wirklich zu wahren (25). Er benennt ihn als „Nähe" und deren Bereich als „Diachronie" (26). Demgemäß setzt die Darstellung beim Problem der Zeit ein (Teil 1). Der Vergangenheitsbindung im Mythos stellt der europäische Geist die Freiheits-Idee entgegen: eines autonomen Subjekts mit objektivierender Vorstellung und Theorie. Diese Aufhebung der Welt ins Subjekt (= Logos) führt zu dessen Vereinsamung und Entwirklichung, daraus zur Wiederkehr des Mythos (= Aufhebung des Ich ins Andere). Mythos und Logos, Werden und Sein zusammenzunehmen versucht Heideggers Konzept der Existenz. Darin aber wird die Herrschaft über das Sein zur Knechtschaft unter ihm. Daraus befreit, aus jüdischer Tradition, ein Denken der Zeit vom Anderen (wie dessen von der Zeit) her. – Die Durchführung dieses Projekts stellt

K. in drei Etappen dar. Zunächst erscheint das Andere als Schöpfer und Geliebte (*Vom Sein zum Seienden, Die Zeit und der Andere*); dann wird das Gegenüber als sittlicher Anruf gefaßt (*Totalität und Unendlichkeit*), bis zur Radikalisierung des Ethischen in einem Denken grenzenloser Verantwortlichkeit (*Jenseits des Seins*). Während die beiden ersten Ansätze noch ontologisch formulieren, verficht L. schließlich eine dezidiert metaontologische Transzendenz. Die komprimierte Darstellung ist jetzt nicht ihrerseits nachzuerzählen. Soviel indes:

Den ersten Ansatz (Teil 2) trägt der Begriff der Hypostase. Sie steht für die Befreiung des Subjekts aus dem Sein (dem fatal das Subjekt auflösenden *Il y a*, das L. wiederholt als Grenzsituation der Schlaflosigkeit beschreibt), als Zu-sich-Kommen (ohne vorher schon [bei sich] gewesen zu sein, also als Geburt, aus einem anderen Grund) sowie als Gewinn der Seienden im Augenblick. Der Augenblick aber vergeht. Das Ich, Bewußtsein einer Welt, auf die es sich richtet, sieht sich so nicht nur allein, sondern auch – mit dieser – vergehen: in Leid und Tod, als Bewegung der Kunst (klassisch: hilflose Idolatrie, modern: Zerstörung des Bildes). Den Tod überwindet der Eros als Selbstüberstieg auf das diskret sich entziehende Weibliche, als Selbstvergessen auf den Sohn hin: Zukunftsbezug.

Diese Sicht wird (Teil 3) revidiert unter der Ägide des Begriffs der Schuld (besonders der „sozialen" = der ungewollten und unwissentlichen Auswirkungen meines Tuns auf Dritte). Der neue Dreischritt: biologisches Selbstsein, Selbstbewußtsein als Verantwortung (Entfremdung), Liebe. Am Anfang stehen Genuß, Arbeit, Bedürfnis und Streben, im Selbstbezug – auch wenn die Güter sich einem gewährenden Weiblichen verdanken. (Anm. zu 122: Poros, Vater des Eros, ist nicht Überfluß [= ploutos], sondern Findigkeit). Doch dann erscheint der andere Mensch als mich aufstörendes „Antlitz", d. h. statt als betrachtbares, intendierbares Objekt als mich treffender Blick und Hilferuf. Das verwandelt alles: Weltverhältnis, Sprache, Weiblichkeit, Politik (= Lebenskampf), Zeit, Werk, Fruchtbarkeit, Religion und Liebe. Dabei geht es stets um das eine: den Bruch der geschlossenen Ich- oder auch Ich-Du-Welt, selbst jener „Offenheit", die als Intentionalität doch wieder auf Ein- und Abschluß hinausläuft, zur Asymmetrie des Beanspruchtseins, im Verzicht auf eigene Rettung und eigenes Können: in ein Sein-für, das nun anderseits dem Subjekt Zeit und Leben schenkt im „Wunder der Familie".

In einem neuen Ansatz radikalisiert L. dies erotisch-sittliche Konzept durch Ausmerzung der Rest-Momente von Symmetrie und Selbstbezug (Teil 4), also auch der Liebe mit ihrer Gegenseitigkeit und Zukunftshoffnung – zugunsten einer „Eschatologie ohne Hoffnung" (182). Um so wichtiger wird so das Phänomen der Sprache. Man nimmt sie als Ort der (Umschlags-)Zweieinheit, „Amphibologie", von Sein/Seiendem (Verb/Nomen) in der entsprechenden Zeit von Werden und Vergegenwärtigung; als Instrument des Willens zur Wahrheit = Willens zum Sein in den Austausch-Systemen von Recht, Religion, Politik und gerät so in die Doppel-Situation von Humanismus und/als Antihumanismus. Doch statt erst Verantwortung zu übernehmen, habe ich in „absoluter Passivität" sie schon immer: „Ich sein heißt, keine Zeit haben" (223), auch nicht zum (Be-)Reden, ob in Sprachbeherrschung oder als Dienst an ihr, ‚die spricht'. Geboten ist das Anerbieten: me voici (235). – Das Subjekt sieht sich unterworfen, entfremdet, für sich selbst ‚unauffindbar' (weil „diachron", zu je anderer Zeit jeweils zur Stelle, statt schlicht bei sich [die nicht recht klare Übersetzung 237 wird bei Wiemer: AQ 137 deutlicher). Zugleich wird es eben so einzig, unvertretbar, „Träger der Welt" (239, Dostojewski nennt K. nicht). – Doch bleibt L. nicht beim Einzelnen stehen. Das Schlußkapitel überschreibt K.: Der Staat oder die Weisheit der Liebe. Ontologie und Symmetrie sollen nicht ausgeschlossen, sondern integriert werden. Das Antlitz des Nächsten ist zugleich „das Antlitz der Antlitze" (241). Die sich hier meldende Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit kennt keine zufriedenstellende Lösung. Im Dienst des unablässigen Mühens darum steht insbesondere auch die Philosophie. Aus/als Liebe zur Weisheit wird sie zur Weisheit suchender Liebe. – Also doch Sprache der Ontologie, doch ein System (zu dem eben auch dessen [Selbst-]Überschreitung gehört)? In der Tat reicht bloße Diachronie nicht, sie führte ihrerseits (W. James, E. Bergson) zu einem systemischen Selben; erst der Bezug auf den Anderen eröffnet

Transzendenz. Sie zeigt sich bei der (in ihrem Gesagten) unvermeidlich systemischen Philosophie an der steten Wiederkehr des widerlegten Skeptizismus. (Ob jedoch K. die Analyse deshalb abschließend ins „Licht" des Kantschen Kritizismus [nicht einmal seiner praktischen Philosophie] führen sollte, zumal nach AQ 266 dieser die Philosophie gerade nur qua Ontologie grundlegt?)

Eine dankenswerte Hilfe, nicht bloß für Studenten, mit Bibliographie und Registern im gewohnten Standard der Reihe. Rückfragen an E. Lévinas stellen *muß* eine Einführung nicht, obwohl ich mir einige Hinweise dazu gut vorstellen könnte, vom *il y a* als Schrecken oder dem Da- als genußvollem Nur-bei-sich-Sein beginnend. Was ich vermisse, ist nicht gerade ein Haupt-Teil, doch, über die knappe Skizze 171–175 hinaus, ein Kapitel zur Theo-logie dieses Denkers und seiner Theorie des Judentums. (Daß er nicht das Menschliche von Gott her definieren will, sondern umgekehrt [174], sehe ich nicht als Einwand). Zwar hält L. philosophische und theologische Arbeit bewußt auseinander; doch sind es Bemühungen *eines* Denkers und Denkens und nicht ohne Wirkung aufeinander, nicht ohne wechselseitige Erhellung. AQ 223 spricht von der Noblesse, mit der „manche Monotheisten" das Nichtgöttliche ignorieren; das Buch als ganzes läuft (anstatt auf Kant) auf das Sterben „unter dem Kuß Gottes" (AQ 229) und, „über die Phänomenologie hinaus" (231), auf Seinen aussondernden Anruf zu (232 Jehuda Halevi). Nach dem Tod des „Hinterwelten"-Gottes (zum Nietzschekult AQ 223) weisen Geiselschaft und Stellvertretung die „Spur" (Register?) eines – weder nominalen noch verbalen, weil strikt *pro-nominalen* – ‚Er' AQ 233). J. Splett

Henry, Michel, *Radikale Lebensphänomenologie.* Ausgewählte Studien zur Phänomenologie (Alber Reihe Philosophie). Freiburg-München: Alber 1992. 352 S.

Seit Husserl wird Phänomenologie als „ Schau" dessen betrieben, was sich als „Sache selbst" in Korrelation mit bestimmten Bewußtseinsweisen wie Erinnern, Wahrnehmen, Werten usw. zeigt. Was hierbei letztlich verlorengeht, ist das Leben selbst der Subjektivität, das all diese Akte ermöglicht. Denn im Blick vor mir erfasse ich nicht mehr das lebendige Wesen allen Erscheinens, das ich selbst bin, sondern nur tote Gegen-stände. – „Radikal" heißt daher bei H. eine prinzipiell andere Phänomenologie, die sich nicht mehr methodisch von Schau und Intentionalität abhängig macht, wie besonders das 1. Kap. zur „Phänomenologischen Methode" zeigt (63–186). Entsprechend kann „Lebensphänomenologie" dann auch nicht bedeuten, das Leben von außen als ein „Phänomen" biologischer, psychologischer oder geistiger Art zu beschreiben. Vielmehr muß das Leben in seiner immanenten Selbstoffenbarung als das Absolute anerkannt werden, so wie es für sich in der reinen Affektivität von Schmerz, Freude, Lust, Trieb, Bedürfnis, Handeln usw. auftritt. – Inhalt wie Akt solcher transzendentalen, d. h. empirisch nicht feststellbaren Affektivität ist die „Selbstaffektion", wie sie sich im „Gefühl" unabhängig von aller „Welt" oder „Ek-stase" konkretisiert. Sich selbst affizieren zu können, heißt für *das Leben: sich selbst zu geben und zu empfangen, ohne hierin jemals eine Distanz oder eine Transzendenz zu kennen.* Und in einer solchen stets lebendigen Selbstaffektion wird zugleich das je einmalige „Ich" als ein unverwechselbares, individuelles Vermögen der Sinnlichkeit geboren, ohne die keine Erfahrung vorstellbar ist. Radikal bedeutet daher für H. gleichzeitig, eine Phänomenologie der absoluten Subjektivität zu begründen, die bisher noch nicht aus den Vorstellungskategorien eines „Ich denke" bzw. eines „sich entwerfenden Daseins" (Heidegger) herausgefunden hat. – Diese kritischen wie inhaltlichen Hauptlinien einer re-volutionierten Phänomenologie werden sodann in dieser ersten Henry-Übersetzung ins Deutsche überhaupt auf Einzelbereiche wie Psychoanalyse/Psychotherapie (Kap. 2), Fremderfahrung als lebendige Inter-subjektivität (Kap. 3), Religion (Kap. 4), Ästhetik (Kap. 5) und Gesellschaftskritik (Kap. 6) angewandt: Freuds Begriff des Unbewußten ist lebensphänomenologisch gesehen eine Chiffre für das Leben als Affekt oder Trieb, der weniger psychotherapeutisch „bewußt" zu machen ist in seiner Bindung an eine Vorstellung (Komplex), als vielmehr zu einem „lebendigen Austausch" zwischen Patient und Therapeut hinführen muß, die als Menschen oder Personen in das selbe Lebenspathos eingetaucht sind und daher miteinander kommunizieren können. – Im religiösen Leben kommt für H. die Über-

zeugung zum Ausdruck, daß unsere Lebensaffektion eben die Lebensabkünftigkeit und Lebensgabe als das Absolute beinhaltet. Deshalb ist „Gott" nicht als ein transzendentes Sein zu beweisen oder zu erkennen, sondern er „erweist" sich selbst – wie schon bei Meister Eckhart – im Absoluten dieser inneren Lebensübergabe, die wir sind. Denn auch Gott/das Absolute kann nicht einfach ontologisch gesetzt werden, sondern muß sich für uns in seiner Offenbarung selbst als Akt und Inhalt phänomenalisieren, ohne zu einem Weltgegenstand zu werden. Analog ist auch die Kunst nicht dazu da, „etwas darzustellen", sondern Farben und Formen sind – in Übereinstimmung mit des Künstlers sie hervorbringenden Kraft – unmittelbare Erscheinungsweisen der inneren Gefühlstonalitäten und -potentialitäten. Konsequent ergibt sich abschließend daraus eine Kritik des gesellschaftlichen und politischen Seins, das alles Individuelle unter dem Begriff des Allgemeinen und Vermeßbaren subsumiert und von daher grundsätzlich verkürzt, was dann in jeder Form von Totalitarismus nur offen zutage tritt.

Dieses Buch ist eine fundamentale Reflexion auf die Lebensrealität, die als solche unsichtbar bleibt, aber all unser Tun und Denken trägt, und zwar so, daß sie uns in ihrem Ergreifen zu keinem Augenblick losläßt. Phänomenologische Strenge wie phänomenologischer Reichtum bei der Einsicht in das innerste Wesen des Menschen sind in diesen Untersuchungen so miteinander gepaart, daß sie für jeden philosophisch, humanwissenschaftlich und existenzanalytisch interessierten Leser zu einer wirklichen Neubesinnung führen können. R. Kühn

Kühn, Rolf, *Leiblichkeit als Lebendigkeit.* Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität. Freiburg-München: Alber 1992. 640 S.

Diese ausführliche Studie versteht sich als ein Beitrag zur gegenwärtig lebhaft geführten Diskussion um eine Philosophie des Leiblichen und der Gefühle. Außerdem beschäftigt sie sich mit den Grundlagen der Phänomenologie und geht insbesondere auf Hauptströmungen der französischen Gegenwartsphilosophie ein. Das Leibsein in Philosophie, Psychosomatik und Psychiatrie steht besonders im Schlußteil im Mittelpunkt der Betrachtung, deren Ergebnisse weitere Impulse für einen fachübergreifenden Austausch erzielen sollen.

Im Anschluß an den bedeutenden französischen Phänomenologen Michel Henry, dessen Gesamtwerk hier zum ersten Mal dem deutschen Leser vorgestellt wird, ist es ein Anliegen von K., in seiner Darstellung die gründende Bedeutung einer notwendigen immanenten Phänomenalisierung dem bisher einseitig herrschenden monistischen Denken der „Äußerlichkeit" oder Transzendenz in der abendländischen Philosophie entgegenzustellen (Kap. I–II). Dabei stellt sich heraus, daß die Immanenz originär in der Affektivität beruht, die als transzendentales Apriori die Selbstaffektion umschließt, in die jede Erscheinung des Lebendig-seins als Sich-Offenbaren eingetaucht ist. Der absolut subjektive Leib – wie schon von Maine de Biran als einem der wenigen Denker phänomenologischer Immanenz angedeutet – ist die „Subjektivität" als „Ego". Damit geht Biran bereits weiter als Husserl in seinem Versuch, die „lebendige Gegenwart" zu fassen. Denn die Selbstaffektion des Lebens ist unumstößlich ein Sich-erfahren, das sich phänomenologisch als „Ich kann" erweist: in der Form der Potentialität, der Kraft, des Bedürfnisses, der „subjektiven Praxis" (Marx) usw. (Kap. III-IV). Kritisch muß man allerdings dazu bemerken, daß das Ich, für den Rez., seine Grenzen in seiner Leistungsfähigkeit besitzt und daß es im Widerstand eine eigene neue Form der Welterfahrung macht. – Dieses lebensphänomenologische Ergebnis des „Ich kann", das sich aus der Analyse des Wesens und der Struktur der lebendigen Affektivität ergibt, wird mit den Auffassungen der Hauptvertreter der klassischen „Lebensphilosophie" konfrontiert. Der Vorherrschaft der Vor-stellung (*re-praesentatio*) bei Descartes, Kant, Husserl, Nietzsche, Schopenhauer und Freud (trotz Modifikationen bei den drei letzteren) setzt diese Arbeit die phänomenologische Ontologie der immanenten Wesensoffenbarung als reines Selbsterscheinen entgegen. – Danach werden Kultur, Ästhetik, Wissenschaft, Technik und Ökonomie als Anwendungsgebiete analysiert. Aus der Sicht der heutigen „Lebenswelt" will die Arbeit K.s hervorheben, daß der Austausch zwischen affektiver Wirklichkeit und gesellschaftlich-kultureller Darstellung kaum

mehr – oder nur verzerrt – gelingt, da aus der Reduktion der Subjektivität als Affektivität seit Galilei eine „Lebensselbstzerstörung" eingetreten ist. Leib und Leben sind immanent-kulturell als Affektion, als Sinnlichkeit wie als subjektive Arbeit auf innere Steigerung angelegt, die keinen Ersatz durch die „äußere" Welt möglich macht, denn sie vollzieht sich primordial im Reichtum und in der Fülle der innerlichen „Tonalitäten" als Gefühlsfärbungen des sich selbst-affizierenden Lebens als „Ego". Kandinsky ist ein Maler und Phänomenologe der Farb- und Formwirklichkeit, der am besten diese Ästhetik als neue kulturelle Möglichkeit aufzeigen konnte (Kap. VII).

Die bisherige Phänomenologierezeption aus Frankreich hat die Ergebnisse von Lévinas, Ricoeur und Derrida z. T. eingearbeitet, die von der Differenz, Andersheit bzw. Abwesenheit her die Phänomenalität im Husserlschen wie auch Heideggerschen Sinne sprengen wollen. In dieser philosophischen Habilitationsschrift, die K. an der Univ. Wien vorlegte, versucht er, diese Ansätze ebenfalls zu hinterfragen, um *diesseits* allen welthaften Erscheinens als „Distanz, Außen" usw. das unsichtbare Leben als absolutes „Phänomen" im Sinne totaler Selbstgebung zu erkennen. Daraus ergeben sich auch religionsphilosophische Konsequenzen, wie „Gott" als „absolutes Leben" und die transzendentale Zeugung bzw. „Geburt" der individuellen Ipseität, deren Problematik vom Autor erkannt wird und wohl eine Weiterführung dieser „materialen Phänomenologie" absoluter Affektivität auf ihren *Grund* hin verlangt (vgl. bes. Kap. III, 2). – Es wird jedoch im Ganzen erkennbar, daß gegenüber jeder „Lebensphilosophie" in „vitalistischer" oder „historischer" Sichtweise die Grenzen ihrer phänomenologischen Begründbarkeit gezogen werden. So zeigt dieses Buch mit Nachdruck, daß es wirklich an der Zeit ist, eine überzeugende Phänomenologie des Lebens als Affektivität, als Subjektivität, zu begründen und auszubauen. Diese Problematik, von der hermeneutischen Perspektive aus betrachtet, ist keine bloße „Anthropologie". Entscheidend ist, daß wir uns zu jedem Augenblick, in allen theoretischen wie praktischen Selbstobjektivierungen, als *lebendige Wesen* in und durch die selbstaffektive Impression als „Empfindung" erfahren. Neben vielen anderen Aspekten noch, die diese groß angelegte Untersuchung bietet, ist sie letztlich auch ein Plädoyer für die Humanitas unserer je einmaligen Lebensursprünglichkeit als Prinzip der Phänomenologie. Daß damit außerdem neues Licht auf klassische wie moderne Bewußtseins- und Seinsphilosophien fällt, kann diesem Buch als notwendige Anregung entnommen werden, wie es in Frankreich schon für Descartes, Husserl und Heidegger besonders geschehen ist. W. Reese

Otto, M. A. C., *Der Ort.* Phänomenologische Variationen. Freiburg-München: Alber 1992. 144 S.

Wenn die entscheidende Frage nicht nur einfach ist: Warum *bin* ich?, sondern mit Pascal: Warum bin ich *hier*?, an diesem mir einmalig zugewiesenen Ort, dann ist *Da*sein schlechthin *Hiersein* (135 f.). Folglich trennt die Autorin nicht Sein und Da, begünstigt sie nicht die Heideggersche Zeitekstase zuungunsten der existentialontologisch vernachlässigten Erdverhaftung (72 ff.), sondern sieht gerade hierin den „Grund" allen „Bei-seins" als Begrenzung, die Liebe zu je Einzigartigem ist (121 ff.). – Wenn so „mein Ort ist, wo ich bin" (133), dann ist der Ort als Ver-ortung in der Welt nicht zu verwechseln mit der *Stelle*, wo die Dinge sich untereinander substituieren können. Ort-sein als Ich-sein im Hier-sein ist vielmehr die letzte „Wirklichkeit" (121), was heißt, daß Otto die transzendentale Frage nach Ermöglichung von Welt durch eine anonym-strukturale Seinsereignishaftigkeit („Lichtung") aufgibt, um sich phänomenologisch konkretisierend einer unmittelbaren Weltzugänglichkeit durch den Ort zuzuwenden, der immer nur der je meine sein kann. Insoweit ist dieses Ich in seinem Erfahren und Können von der Seinsspekulation losgelöst, da es aus der Zuwendung zum Phänomen in seiner Alltäglichkeit eine Antwort erwartet. – Daraus ergibt sich, daß das Buch frei ist von der fachphilosophischen Sprache, um näher an Dichtung und östlicher Besinnung die nur im Hier er-öffnete Welt vibrieren zu lassen. Dies bedeutet nicht weniger Philosophie als in anderen phänomenologischen Ansätzen, sondern beinhaltet darüber hinaus Kerneinsichten der Existenzanalyse, die auf diesen Seiten frisch und neu entstehen: Die geöffnete Welt ist eine Welt der *Möglichkeiten* mit einer unabschließbaren *Vielfalt*

des Seienden, wodurch meine *Wahl* nicht nur herausgefordert ist, sondern ich grundsätzlich diese Wahl oder Entscheidung bin (106ff.).

Das Buch zelebriert also keine billige Zuhause-Nostalgie gegen die überall in der (Post-)Moderne aufklingende Ortlosigkeit des Menschen. Es ergreift dabei durchaus das „Nichts" des Orts als das Nicht-Faktische, um sich von hierher den Anfang aller Erfahrung und allen Tuns im spezifisch menschlich bzw. personal-liebenden Sinne „zuspielen" oder „geben" zu lassen (139f.). Damit ist eben nicht nur ein Grundthema der Phänomenologie methodologisch überhaupt angesprochen, wie nämlich „etwas" im Erscheinen zum Sein kommt, sondern existentiell wird auf diese Weise der Mensch als „ Vagabundierender" und „Wohingehörender" *zugleich* gesehen (131ff.). Diese Zugehörigkeit ist keinem Glaubenscredo irgendwelcher Art verpflichtet, sowenig wie das Vagabundieren Flucht ist. Es ist die lebensgeschichtliche Kunst des Lassens-können, so wie die Schöpfung eines Kunstwerks weitgehend im Weglassen von überflüssigem Beiwerk besteht. – Diese Ebene des Buchs läßt sich mithin auch als die relevant „therapeutische" ansprechen, auch wenn sie von der Autorin nicht direkt intendiert ist, da sie mehr einem behutsam be-sinnlichen Denkstil verpflichtet ist. Denn wenn der Ort „der Schutz für das Hiersein" i.S. der unendlichen Weltvielfalten oder Möglichkeiten ist (96), die im *Ortswechsel* ergriffen werden können, ohne je *den* Ort selbst zu verlassen, so ist der Ort, da er eben ein *anderer* wird, ohne in sich zu vergehen, Einladung, an „Bleibendem" nicht festzuhalten (36). Die „Seele" weiß dies immer schon, weil sie in ihrer Sehnsucht stets fühlt, was für sie „Irre und Fremde" ist und daher zu verlassen ist (131). Hierbei gelingt der Autorin eine heilsame Relativierung der Mittel-Zweck (Sinn)–Beziehung gegenüber der traditionellen Hypostasierung von Zwecken (z.B. bei Kant), um aufzuweisen, daß Zwecke sich gerade in ihrer Mittel-Funktion verwirklichen (39ff.).

Daß durch diese notwendige Korrektur angesichts ontologisch-moralischer Totalisierung sich allerdings auch grundsätzliche Fragen hinsichtlich der phänomenologischen Vorentscheidungen bei der Autorin auftun, kann für die Diskussion nur fruchtbar sein: Bleibt auch der Leib nur in einer instrumentalen Relation zu sehen (33ff.), oder besitzt er eine mit keinem „Mittel" zu verwechselnde ursprüngliche Lebendigkeit? Ist durch den Primat des Orts unser Sein durch die Gabe der „Andersheit" zunächst bestimmt (36ff., 68ff.) oder durch die innere Selbstgabe des Lebens? Letzteres würde heißen, daß vor jedem Ort, den ich auf-suchen kann, da er mir entgegenkommt, *ich selbst als Leben mein absoluter Ort bin,* und zwar vor aller äußeren „Lebens"-Geschichte, die – wie Otto im oben angedeuteten Sinne ergänzt – immer auch „Liebesgeschichte" der Bevorzugungen ist (vgl. hierzu ausführlich: R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Alber, Freiburg/München 1992). – Denn nur durch eine solche, absolut subjektiv-lebendige Situiertheit in meinem mich unverwechselbar affizierenden Leben können alle Orte jene lebensstiftende Farbigkeit und Resonanz erhalten, die ihre Anziehungs-Kraft ausmacht. Kein Ort besitzt, was wir ihm nicht in unserem fleischlichen Fühlen verleihen würden: seine Enge oder Weite, seine tödliche oder erquickende Atmosphäre, unser Hin-gehen und Darin-ruhen wie auch Wiederverlassen-müssen, weil das Leben in seinem Wesen selbst Bewegung ist. Dennoch möchten wir dieses Buch u.a. jedem empfehlen, der „Heimat" ersehnt und sich durch die 38 kleinen Kapitel, in einer sprachlich schönen Form, den Weg zu einer möglichen Weise von Ver-ortung aufzeigen läßt. R. Kühn

Lübbe, Hermann, *Die Aufdringlichkeit der Geschichte.* Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz-Wien-Köln: Styria 1989. 360 S.

Zwanzig Artikel, etwa aus fünfzehn Jahren vorhergehender (und nach wie vor) reger Publikationstätigkeit, legt der Züricher Philosoph mit seinem Aufsatzband vor. Wie er im Vorwort schreibt, handelt es sich um eine Sammlung von Materialanalysen, die seine Monographien flankieren, aber deren Rahmen sprengten (8). Analoges wäre auch hier der Fall, beschränkten wir uns nicht darauf, eine Auswahl zu besprechen.

Im ersten Aufsatz erklärt der Emeritus den Museumsboom aus der Dynamik unserer

Zivilisation: „Durch die progressive Musealisierung kompensieren wir die belastenden Erfahrungen eines änderungstempobedingten Vertrautheitsschwundes" (29) („Der Fortschritt und das Museum" 13–29; zum Pionier dieser Entwicklung s. den Artikel über W. von Humboldt, 187–206). Museumsreife geht allerdings mit Verlust der Zukunftsfähigkeit einher, sofern sie Symptom der Nutzlosigkeit ist: Herkunftskultur hat nur solange Zukunft wie Funktion – eine Einsicht, die der Regionalismus verkörpert, (17, 40) den L. im nächsten Aufsatz behandelt: „Die große und die kleine Welt. Regionalismus als europäische Bewegung" (30–45) – europäisch nicht durch gemeinsames Verschiedensein („eine etwas fade Dialektik"), sondern durch regionales Vorhandensein je europäischer Geschichten (39 f.). „Historisierung und Ästhetisierung. Über Unverbindlichkeiten im Fortschritt" (46–63): Gemeint ist, daß durch die Verkürzung der temporalen Distanz zwischen alt und neu in der Kunst sich auch die Geltungsfristen des Dominanten verringern, es also schneller veraltet. Dadurch schwindet Konstanz und schrumpft Gegenwart (47 ff.). Anders als eklektisch-ästhetisch ist diese permanente historische Gebrochenheit des Vorhandenen nicht zu verarbeiten (57, 63). „Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte" (64–80) – gemeint ist die sachbereichsunabhängige Strukturidentität" (66) von Natur- und Geisteswissenschaften – wird gegen die Unterscheidungen Diltheys (Erklären/Verstehen), Windelbands (nomothetisch/idiographisch) und Droysens (quasi Geschichte/im emminenten Sinn Geschichte) abgegrenzt. „Begriffsgeschichte als dialektischer Prozeß" (81–87) zeigt am Beispiel des Kantschen Dialektikbegriffes „Antagonism" die Wechselwirkung von Realität und Begriff als aufklärerisch. In „Die Politik, die Wahrheit und die Moral" (88–104) stellt der Autor dem Zusammenhang von Moralismus und Totalitarismus (91–95) (ausführlicher in: Politischer Moralismus. Berlin 1987) eine „Apologie des politischen, kulturellen und moralischen Lebenssinns" (101) der „Eigenschaften liberaler Demokratie" (95 ff.) gegenüber. – Die zweite Abteilung behandelt zunächst den Deutschen Idealismus als aufklärerische Kulturpolitik im Preußen des 19. Jahrhunderts (163–179). Der späte Heine wird als aufgeklärt Frommer im Lübbeschen Sinn präsentiert (schleiermacherisch vgl. 179 f. u. Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986). Cassirers letztes Werk (Vom Mythus des Staates. Zürich 1949) mit der Absicht, „den deutschen Nationalsozialismus zu begreifen" (278), sei (so 274–285) motiviert von Warnung „vor der Gefahr der Besetzung eines Feldes mit Theorien, die den Ansprüchen eines anspruchsvollen Theoriebegriffs nicht genügen" (285, ebd.: „Die modernen politischen Mythen wissen zuviel.") – und demzufolge „vor dem naiven Vertrauen in die Stabilität rationaler politischer Orientierungen überhaupt" (282). Es folgen weitere Relectures: Spengler (286–308) als politischer Bewußtseinsstimulant – Stichwort „Stahlbad" (289) –, Carl Schmitt (308–323) als Liberaler – Stichwort „Links-Schmittianismus" (313; so schon in SchwM 55 [1976] und Schelsky (323–333) als Gehlen-Kritiker – Funktionalisierung der Reflexionskultur durch Institutionalisierung (326 ff.). „Der Nationalsozialismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart" (334–350) beschließt den Band u. a. mit der These, die Steigerung der Intensität unserer sog. Vergangenheitsbewältigung habe jene Jahre des Schweigens zur Voraussetzung, die es der mitgelaufenen Mehrheit erst ermöglicht habe, sich in den neuen Staat zu integrieren (339 ff.).

L. legt damit einen ausgesprochenen materialreichen Band mit einer Fülle interessanter Analysen verschiedenster Disziplinen vor (u. a. einen langen Fontane-Aufsatz, 220–256). Natürlich wird, wer seine Vorentscheidungen (Stichworte: Neopositivismus, Neokonservatismus, Funktionalismus) nicht teilt, genügend Reibungsfläche finden. Aber der Autor bleibt frei von billigem Parteigängertum, etwa wenn er den Regionalismus warnt vor Selbstbornierung in homogener Raumbezogenheit, die humane Verpflichtung unterstreicht, die aus dem Raumvorteil erwächst, oder ihn dem Nationalstaat entgegenstellt (44 f.). Freilich sieht er die Kompensation des abnehmenden Grenznutzens unserer Zivilisation (welchen er seit Mitte der siebziger Jahre konstatiert) in der finanziellen Ermöglichung der Erhaltungskultur (25, 42); aber in seiner Moral-Totalitarismus-These, die er wie schon oft Horkheimers „instrumenteller Vernunft" entgegenstellt, klingen Differenzierungen an, die man früher vermißte (etwa in Religion nach der Aufklärung 276 ff.): Opportunismus als Ausgangsbasis und Reali-

tätsverlust durch normative Macht des Faktischen (95). Problematisch bleibt das common-sense-Vertrauen des Autors, zu einfach klingt die Erklärung für den öffentlichen Schwund des Vertrauens in sein Surrogat, die Fachleute (moralisierend politisch geworden 102f.). Etwas befremdlich (wie bezeichnenderweise schon bzgl. ‚Sinn' und ‚Theodizee' vgl. Religion nach der Aufklärung 178ff., 195ff.) wirken die Argumentationen zur ‚Erklären(s)/Verstehen(s)-Problematik': L. kritisiert klassische Positionen und Diskurse (die *jüngeren*, z. B. von Wright und Apel, erwähnt er gar nicht) ungeniert aus der Perspektive seines (ganz anderen) Paradigmas. Dabei bedient er sich einer Begriffskritik vermittels salopper Hinweise auf die Alltagssprache (wiewohl es um Fachterme geht!) und gewisse Überschneidungsfälle (wer würde die leugnen!). Zudem suggeriert seine Intention, Wissenschaftsseparation ließe sich nur durch Verzicht auf Methodendifferenzierung vermeiden. *Die Dialektik der Begriffsgeschichte der ‚Dialektik'* hingegen ist ein wahres Kleinod philosophischer Kurzprosa! – Auch sonst: Wer die partielle Leseanstrengung (durch seminardeutsche Wortverkettungen hindurch) nicht scheut, profitiert von der ausgreifenden und hochgescheiten Arbeit eines sensiblen Kulturdiagnostikers ersten Ranges. M. Widmann

Lübbe, Hermann, *Im Zug der Zeit.* Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin usw: Springer 1992. 411 S.

Generalthema dieses Buches ist die temporale Verfassung unserer gegenwärtigen Kultur. Verf. geht seinen Gegenstand in einer systemtheoretischen Perspektive an: Temporalität ist eine wesentliche Dimension jedes Lebendigen, und so auch unserer Gesellschaft und Kultur. Alle Systeme haben eine Geschichte, eine Entwicklung. Diese Entwicklung verläuft nicht nur nach einer gewissen inneren Logik, sondern zugleich unter vielen (bzgl. dieser „Logik") kontingenten Bedingungen: sie ist also nicht gesetzmäßig und deshalb auch nicht prognostizierbar. Zentral für diese Entwicklung ist die Weitergabe und Transformation von Information von Lebewesen der einen Generation auf solche der folgenden Generation. Sie erfolgt auf zwei grundsätzlich verschiedenen Wegen: im Bereich der bloßen Natur auf genetische Weise; im Bereich der Kultur durch symbolisch-sprachliche Interaktion. Für kulturelle Prozesse scheint generell das Gesetz zu gelten, daß sich ihre Geschwindigkeit beschleunigt. Der Prozeß der Zivilisation im ganzen verläuft aber nicht „laminar": es gibt Ungleichzeitigkeiten, verschiedene Geschwindigkeiten (und daher „Wirbelbildungen" und „Kehrwasser"). Der Druck der Veränderung bringt Gegenbewegungen hervor, die z. T. die Funktion der Kompensation für die Nachteile haben, die mit den Veränderungen des zivilisatorischen mainstream verknüpft sind. Diesen Hauptstrom, der die Lebensbedingungen am tiefsten verändert, sieht L. wohl im Fortschritt der Technik. Daß zwischen der so verstandenen Zivilisationsdynamik und den kulturell sich äußernden Kontinuitätsinteressen ein Komplementärzusammenhang besteht, ist eine zentrale These des Buches.

Ausgehend von der Annahme, daß sich die Transformationsgeschwindigkeit der materiellen Basis unserer Zivilisation mehr und mehr beschleunige, werden zwei Bündel von Sachverhalten analysiert: in deskriptiver Absicht die daraus sich ergebenden Veränderungen der temporalen Verhältnisse (Einstellungen zur Vergangenheit und Zukunft); und zugleich, in ideologie-kritischer Absicht, bestimmte kulturkritische Versuche, Alternativen zur Kultur der industriellen Gesellschaft zu fordern oder zu wünschen. Das Fazit der deskriptiven Analysen ist im Untertitel der Abhandlung gegeben: die Zeit, die wir als Gegenwart erfahren, d. h. als Zeitraum, in dem die Umgebung im wesentlichen gleich bleibt, wird immer kürzer; das Tempo der Innovation und damit das Ausmaß der Vergänglichkeit werden immer größer. L. zeigt das im einzelnen am veränderten Funktionieren (bzw. Nicht-Funktionieren) der Instanzen, die schon früher der Macht der Vergänglichkeit entgegenwirken sollten: am Beispiel des Friedhofs und des Archivs. Er zeigt es am Beispiel der Architektur und der bildenden Kunst, für welche ein Verhältnis zur Vergangenheit und Zukunft konstitutiv ist. Und er zeigt es am Beispiel der Wissenschaft und der Technik, die selbst zwar im wesentlichen präsentisch strukturiert sind, in ihrer rasanten Entwicklung aber, vermittelt durch die

Ökonomie, heute als die wichtigsten Ursachen der Veränderung der gesamten Zeitkultur anzusehen sind.

Zunächst also Technik und Wissenschaft! (Mit „Wissenschaft" ist dabei immer die „harte", entscheidungsrelevantes Expertenwissen ausbildende gemeint: die Naturwissenschaft.) Technik und Wissenschaft haben zwar je eigene Motivationen und haben lange Zeit auch unabhängig voneinander existiert; in den alten Zeiten fallen Zeiten gehäufter wissenschaftlicher Produktivität und solcher gehäufter technischer Erfindungen keineswegs zusammen. Seit der ersten industriellen Revolution jedoch ergibt sich eine sehr lebhafte Interaktion. Für die moderne Technik ist die planmäßige Verwertung wissenschaftlicher Erkenntnisse ebenso charakteristisch, wie die moderne Naturwissenschaft nur aufgrund eines hohen technischen Könnens vorankommt. – Betrachtet man die Geschichte der beiden Zweige über sehr lange Zeiträume hinweg, so stellt man eine kontinuierliche Evolution fest, deren Geschwindigkeit in exponentieller Kurve wächst. Damit ist ein ungeheurer Fortschritt an Wissen und Macht gegeben. Allerdings wächst in derselben Rate auch – einerseits – die Geschwindigkeit, mit der Wissen (in der jeweils aktualisierten Form) veraltet, andererseits sinkt die Übersichtlichkeit über die Menge der zu totalisierenden Einzelerkenntnisse. Um diesen Nachteilen gegenzusteuern, werden eigene Techniken entwickelt: Aufstellung und Hierarchisierung von Theorien; Techniken der elektronischen Datenverarbeitung und der Informationsvernetzung; Strategien der Spezialisierung der beruflichen Weiterbildung. Doch werden gerade darin gewisse Grenzen der Möglichkeit erkennbar, die negativen Folgen des Fortschritts zu kompensieren. L. verwendet in diesen Zusammenhängen gern den ökonomischen Begriff des „Grenznutzens": für weitere Steigerungen der Effizienz müssen unverhältnismäßig größere technische Mittel und folglich auch menschliche und finanzielle Ressourcen eingesetzt werden.

Das Hauptinteresse L.s gilt den (gegenüber „früher") veränderten Weisen, Zeit wahrzunehmen und zu leben. Zeit wird in einer modernen Gesellschaft mehr als früher Gegenstand eigener Aufmerksamkeit und Sorge. Sie wird „aufdringlich" aus zwei Gründen. Erstens im Kontext des beruflichen Lebens: weil sie, als immer knappere, effizient organisiert werden muß; – weil sie, als immer gemeinsamere, Parameter der zu synchronisierenden Handlungsabläufe ist, – weil sie als immer schneller vergehende, einen immer weiteren Ausgriff auf die mögliche Zukunft erfordert. Zweitens im Kontext des privaten Lebens: weil sie, als größer gewordene Freizeit, immer höhere Selektionsleistungen herausfordert. Die Veränderung in beiden Bereichen macht den Rückgriff auf alte, z.T. neu zu erwerbende Tugenden wie Selbstbeherrschung und Pünktlichkeit erneut aktuell.

Bemerkenswert ist, wie – nach Ls. Analysen – die moderne Kultur das Verhältnis zur Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart geprägt hat. L. spricht von einer universalen „Historisierung". Damit sind verschiedene Phänomene gemeint, die vielleicht darin übereinkommen, daß sich die Gegenwart als privilegierter „Ort" der Verankerung in einem durch Tradition übermittelten Sinn auflöst und daß Identität aus einer (jetzt „gemachten") Vergangenheit (Denkmalschutz) oder Zukunft (Avantgardekunst) gesucht wird. So kommt eine sehr pluralistische Kultur zustande, in der Bestandsstücke der verschiedensten Zeiten synchron werden. Was Nietzsche noch als den Verlust der Geschlossenheit eines Stils beklagte, wird von L. positiv gesehen; unter den heutigen Bedingungen müßte eine einheitliche Kultur totalitäre Züge tragen. In einer schnell sich wandelnden Umwelt ist es verständlich, daß das Alte als solches ein Wert wird: repräsentiert es doch, jenseits allen Gebrauchswerts, das Vertraute und damit historische Selbstidentität. Denkmalschutz hat also eine positive Funktion, wenngleich er sich notwendig auch in Widersprüche mit anderen Lebensinteressen verwickelt, die die Grenzen dieser wesentlich kompensatorischen Veranstaltung deutlich machen. Die Gleichzeitigkeit des Alten und Neuen, die dadurch geschaffen wird, erlaubt es, verschiedene Bedürfnisse (z. B. nach Bequemlichkeit und nach der Anmutungsqualität des Alten) miteinander zu erfüllen. Insofern immer jüngere Gebäude geschützt und damit der Vergangenheit zugerechnet werden, spricht sich in der Denkmalschutzbewegung indirekt auch ein Memento mori für das jetzt (noch) Bestehende aus. Darin liegt eine Affinität der um ihres Vergangenheitswerts geschätzten Denkmäler mit den Erinne-

rungsmälern der Friedhöfe. Die Kultur der Friedhöfe, die seit dem letzten Jahrhundert immer mehr zu einer Kultur der (möglichst dauerhaften) Verewigung vergangener bürgerlicher Existenzen geworden ist, beginnt umzuschlagen: teils in die Praxis der anonymen Bestattung, teils in das Element der Denkmalpflege. – Die Historisierung macht auch an unserer gelebten Gegenwart nicht halt: wir betrachten uns auch schon immer mit den Augen künftiger Historiker. Die Archive wachsen ja keineswegs nur wegen der immer komplexeren Querverbindungen der verschiedenen Ämter, die eine breitere Basis für den praktisch motivierten Griff in alte Akten erfordern. Vielmehr wird auch für den prospektiven Bedarf künftiger Historiker gesammelt. Freilich: da nicht alles aufgehoben werden kann, muß eine Auswahl getroffen werden; und diese Auswahl ist in gewissem Maß blind, da heute niemand vorhersehen kann, welches die Frageinteressen der künftigen Historiker sein werden. Auch hier also wieder eine Kompensation (der schnell veralteten Gegenwart durch die Dauer der archivalisch gestützten Erinnerung) und die Grenzen dieser Kompensation. Allgemein formuliert: Je kürzer etwas gegenwärtige Aktualität hat, desto schneller veraltet es; desto mehr wächst der Bedarf an Vergegenwärtigungen des Vergangenen; der Erfüllung dieses Bedarfs aber sind Grenzen gesetzt (4). Die sich überschlagenden, auf sich selbst iterativ angewendeten Historisierungen werden zu kompliziert, zu teuer, kaum mehr zu nutzen, hinderlich für das weiterdrängende Leben. – Während L. die Kultur der Vergangenheitsvergegenwärtigung zwar nicht unkritisch, aber aufs Ganze doch zustimmend referiert, reserviert er dem Begriff der Avantgarde, der das Kunstschaffen heute stark bestimmt, eine harte Abrechnung. Er sieht ihn im Kontext eines naiven Fortschrittsglaubens, als Teil eines (ebenso politisch gefährlichen wie künstlerisch sich selbst aufhebenden) Versuchs, die für die heutige Moderne typische Komplexität und Pluralität (an Stilen und Zeiten) auf eine Einförmigkeit zu reduzieren, wie es sie vielleicht in vormodernen Kulturen gegeben hat.

Die Absicht, die L. in diesem Buch verfolgt, bezeichnet er selbst so: die nüchterne „Analyse von kulturellen Bedingungen der Selbsterhaltung der Moderne" (4), in Absehung von Legitimations- und Identifikationsproblemen. Dennoch spielen auch diese letzteren hinein. Grob gesprochen, plädiert L. für eine grundsätzliche Anerkennung der modernen Welt, gegen die kulturkritische Philosophie von links und rechts. Gegen den Kulturpessimismus Adornos führt er die Tatsache ins Feld, daß durch die gewachsene Freizeit heute für viele Menschen mehr Kultur möglich ist als früher. Gegen die konservative Zeitkritik (insbesondere Heideggers) ist das Argument gerichtet, zwischen der modernen und der vormodernen Technik bestehe kein Unterschied des Wesens, sondern nur der der potenzierten Möglichkeiten. L.s Überzeugung ist, daß die Vorteile, die die Zivilisationsdynamik mit sich bringt, die Nachteile überwiegen, und zwar schon deswegen, weil es zu jener Zivilisationsdynamik auch gehört, Institutionen hervorzubringen, die diese Nachteile in etwa kompensieren.

Die Polemik gegen die „Frankfurter" und „Freiburger" Kulturkritik wächst sich zu einer Polemik gegen einen bestimmten Denkstil, ja gegen das philosophische Pathos selbst aus. Immer wieder mokiert sich L. über die natur(wissenschafts)fremde und -feindliche, „geisteswissenschaftliche" Orientierung vieler Philosophen. Grotesk seien ihre Mißverständnisse der Naturwissenschaft (als ungeschichtlicher Gesetzeswissenschaft, als primär technisch motiviert, als bloß „erklärend" statt auch „verstehend" usw.). Ihre Abneigung gegen die instrumentelle Vernunft und ihr Liebäugeln mit dem Mythos gefährde die äußere und dann auch innere Freiheit, die nur auf der Basis einer Deutung der Natur nach Regeln zu haben ist. Überhaupt sei das Innere, Subjektive, nie das Erste. Das gelte nicht zuletzt von der Zeit. Die „objektive" Zeit und der entsprechende Zeitumgang habe die Priorität vor dem inneren Zeitbewußtsein, dessen Phänomenologie kulturgeschichtlich als Derivat von viel (unbewältigter) Freizeit zu deuten sei. „Der Zeitbegriff, den Heidegger ‚vulgär' nennt, ist in Wahrheit der Begriff jener Zeit, im Kontrast zu der sich subjektive Zeiterfahrungen als subjektiv überhaupt erst wahrnehmen und beschreiben lassen" (376).

Der Mythos, den L. wohl zu Recht zerstört, ist der des autonomen Subjekts, das von außen entscheiden zu können meint, ob die Gesamtentwicklung der Gesellschaft gut sei oder nicht. Diese geht ihren Gang, und wir müssen uns mit ihr arrangieren – und

wir können das auch. Denn dieser Gang ist zustimmungsfähig und, da wir die durch ihn hervorgebrachten Möglichkeiten nützen, ist er auch prinzipiell zustimmungspflichtig; er darf deshalb als „Fortschritt" (266) bezeichnet werden. L.s Haltung gegenüber den Kulturkritikern erinnert immer wieder an die Kritik Hegels gegenüber der idealistisch-moralisierenden Jugend seiner Zeit. Durch den Blick auf die großen geschichtlichen Bögen, in die wir eingefügt sind, soll sich das denkende Individuum mit den Rahmen-Bedingungen seiner Zeit versöhnen, denen es ohnehin nicht entgehen kann. Damit ist gegeben, daß der platonische Traum von der Philosophie als einer Möglichkeit, die Gesellschaft von außen her zu beurteilen, definitiv „ausgeträumt" ist (252). Freilich huldigt L. keinem blauäugigen Fortschrittsoptimismus. Er sieht schon auch, daß die Kompensation der Nachteile, die aus der sich steigernden Zivilisationsdynamik entstehen, nur in gewissen Grenzen möglich ist, die zudem immer enger gezogen scheinen. An prominenter Stelle (24, 396: Ende der Einleitung und des ganzen Buches) verwendet er dafür das Bild von der exponentiell ansteigenden Steilheit einer Treppe: extremer Aufstieg provoziert den Absturz. Damit kommt er dann doch in die Nähe der von ihm kritisierten Philosophen. Die Stimmung, die seinen Analysen und Plädoyers zugrundeliegt, ist ambivalent.

L. hat ein hochinteressantes Buch geschrieben, das eine weit gespannte Wahrnehmungsfähigkeit und eine dialektisch-subtile Begriffsarbeit bezeugt. Sein Pathos, das Funktionieren des Realen erst einmal zu begreifen, statt sich von einzelnen Negativphänomenen zu einer generellen (und doch in praxi nicht durchzuhaltenden) Distanzkultur verführen zu lassen, ist sicher grundsätzlich gesund und heilsam. Dennoch ist man über seine Polemik nicht immer glücklich: zwar werden die aufgespießten Punkte, so wie sie L. darstellt, im allgemeinen zu Recht kritisiert, – ob aber damit die Intentionen der betreffenden Autoren schon getroffen sind, muß man häufig bezweifeln. L.s Scheinwerfer bringt so zwar vieles in ein klares Licht, beläßt aber doch auch manches im Schatten. Die von ihm suggerierte Äquivalenz von Freizeit und Freiheit z. B. muß doch abgeschwächt werden: einerseits in Hinsicht auf die Aufgaben, die die Nutzung der Freizeit mit sich bringt, andererseits im Hinblick auf die Sinnerfahrung in der Arbeitswelt selbst. Man könnte L. auch vorwerfen, daß er gegenüber den zweifellos gewaltigen Veränderungen aufgrund neuer Techniken die Rolle genuin ideenhafter Impulse unterschätzt. Man könnte ihm auch vorwerfen, daß er die Probleme unseres Zivilisationstyps nur im abnehmenden Grenznutzen sieht, und nicht in unreparierbaren Naturzerstörungen und in der psychosozialen Zerrüttung, die eine Folge der Beschleunigung technisch induzierter Innovationen ist. Man ist aber dabei nicht sicher, ob er diesen Einwänden nicht schon – in anderen Kontexten – zuvorgekommen ist. – Als angenehm ist zu vermerken, daß in Gestalt der Einleitung eine ausführliche Zusammenfassung des Ganzen gegeben ist, so daß der Leser nach Belieben sich den differenzierteren Ausführungen in den relativ selbständigen Kapiteln des Hauptteils zuwenden kann oder nicht. Der Gedankenfluß des Buches ist, analog dem darin dargestellten Prozeß, nicht „laminar": zahlreiche Nebenbemerkungen und Seitenhiebe sorgen für Erfrischung und pluralisierende Auflockerung des Grundgedankens, dessen (in unserem Referat noch übertrieben herausgestellte) Formalität sonst vielleicht ermüden könnte. Die Wortverbindungsschlangenungetüme, die dem Verf. teuer sind, mag mancher Leser – wie der Rez. – zwar für gräßlich halten; in der Flüssigkeit des fast erzählerischen Stils und im bunten Reichtum der Anschauung wird seine Sensibilität jedoch eine hinreichende Kompensation finden. G. Haeffner S. J.

Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie. Hrsg. *Hans-Ludwig Ollig*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991. VII/262 S.

Den Lesern unserer Zeitschrift ist der Hrsg. als wachsamer Begleiter des zeitgenössischen Philosophie-Bemühens bekannt. Hier hat er vierzehn Beiträge nicht bloß gegenwärtigen, sondern zudem gegenwartsdiagnostischen Denkens aus den 80er Jahren zusammengestellt. (Das Vorwort merkt, offenbar nicht überflüssigerweise, die Selbstverständlichkeit an, daß aus äußeren wie aus inneren Gründen Sammlungen dieser Art

immer Kompromiß-Charakter besitzen. Doch die getroffene Auswahl erscheint durchaus repräsentativ.) Zu Beginn wird an Hegels berühmtes Diktum erinnert, „die Philosophie [sei] ihre Zeit in Gedanken erfaßt" (WW [Glockner] VII 35). Was gerade nicht bedeutet, daß sie magistral über ihrer Zeit steht, sondern in ihr (wie das Individuum als deren „Sohn"). Und dies läßt sich teilweise hier schon reizvoll verifizieren. Das Programm, „Das was [zeitgemäß] ist zu begreifen" (ebd.), kann zweifach aufgefaßt werden: diagnostisch im Sinn bloßer Fakten-Erfassung oder als Diagnose bezüglich dessen, was ansteht. Sowenig eins vom anderen sich immer reinlich trennen läßt, bietet es doch das Gliederungsprinzip des Buchs.

Die ersten sieben Beiträge gelten der Situationsanalyse: *W. Oelmüller* (1980) plädiert zur Ambivalenz des Fortschritts und den Bedingungen sozialer Identität für die Unaufgebbarkeit von Tradition (ein Nachtrag von 1991 verweist u. a. auf das Theodizeeproblem). *M. Theunissen* (1984) bringt angesichts einer befremdlichen Welt die kritische Kraft produktiver Innerlichkeit ins Spiel. Ein ähnliches Gegenüber zwischen *J. Habermas* (1985) über die Krise des Wohlfahrtsstaates mit (angeblicher) Erschöpfung der Utopien und *O. Marquard* (1986), der gegen Schulung in Weltfremdheit auf erstarkenden historischen und überhaupt Realitäts-Sinn setzt. *W. Ch. Zimmerli* (1987) befaßt sich mit der unabwendbaren Zunahme von Arbeitslosigkeit, die nach einem anderen Verteilungsprinzip als dem der Lohnarbeit ruft. Einen Alarmruf bzgl. der ökologischen Krise formuliert (1988) *L. Schäfer:* als Appell an den Menschen, sich zur Eigenverantwortlichkeit als Herr der Geschichte zu bekennen. Den Schluß bilden Gedanken *P. Koslowskis* (1989) zur „Risikogesellschaft". Gegen Funktionalismus und Autonomie der Moderne steht postmodern ein neues Interesse an Ethik und rechtfertigbarer sinngebender Kultur.

Die zweite Textgruppe bietet Beiträge zur praktischen Bewältigung der Situation. Für eine Meta-Normenbegründung sucht *D. Böhler* (1983) eine Verbindung von theoretischem und praktischem Diskurs sowie eine Ergänzung solcher Transzendentalpragmatik durch Herstellung von Weltöffentlichkeit aufgrund erkannter (Über-)Lebensnotwendigkeit moralischer Prinzipien. *H. Ebeling* (1983) fragt zum „Gerüst" (= Rüstung) jener Jahre, wem der Tod in der jüngsten Moderne nütze, und verlangt den Abschied vom (Bedenken des) individuellen Tod(es) angesichts des drohenden globalen. Ebenfalls zur Friedensbewegung (1986) *E. Tugendhat.* Er sieht im Ausblick auf Totalvernichtung die Unterscheidung zwischen Moral und Eigeninteresse versagen; darum sei die Wirkungslosigkeit moralischer Argumente weniger schlimm. (In der Tat erlebt ja Europa inzwischen, was es heißt, daß Krieg ist „und keiner geht hin"). Es folgen zwei Texte zur Ökologie: *K. M. Meyer-Abich* ist mit Thesen zum Frieden mit der Natur vertreten (1986), gegen Anthropozentrik, für ein Recht selbst der Pflanzen. Während er sogar den Elementen Eigenwert zuspricht, möchte *U. Wolf* (1987) statt auf solch „neue Moral", die religiöser Prämissen bedürfte, auf tradierte Klugheits-Moral setzen – mit der offenen Frage, ob bei Veränderung der Dinge wie des Menschen sich nicht auch die Kriterien ändern, nach denen wir heute (noch) werten. Thema Wissenschafts-Ethik zum Abschluß: *J. Mittelstraß* (1988) tritt (gegen sich als Ethik kostümierenden Evolutionismus) überzeugend für Bürger- und Menschen-Ethik bzw. -Ethos ein, die sich dann auch in der Wissenschaft auswirken müßten. *O. Höffes* Programm einer kritischen Forschungsethik (1989) will die emanzipatorische Kritik der Frankfurter Schule mit der affirmativen (Marquard, Lübbe) zu einer judikativen vermitteln, verdeutlicht an „Fallstudien" zur Gentechnik, zu Anfang und Ende menschlichen Lebens und zu Tierversuchen, die stets über naturwissenschaftliche und juristische in philosophische Grundsätzerörterungen führen.

Ollig verzichtet – nach seiner behutsam einläßlichen Einführung – auf ein wie immer bilanzierendes Nachwort. Einer Auswahl-Bibliographie folgt das Namenregister. In der Tat sieht sich vor dem Konzert der Stimmen, Perspektiven und Optionen der Leser selbst zum Nach- und Mitdenken herausgefordert, auch zu Widerspruch und Weiterdenken. Dem Rez. ist im Rückblick auf das hier so knapp Referierte nochmals Hegel in den Sinn gekommen. Blättert man die eingangs aufgeschlagene Seite aus der Rechtsphilosophie um, so stößt man auf ein nicht weniger berühmtes Wort: über die „Eule der Minerva", deren Flug erst mit der Abenddämmerung beginnt (36 f.). Irrt sich Hegel da-

mit, und könnten die Texte zur Gegenwartsdiagnose und -therapie, mit denen Philosophie ihren gesellschafts- und staatspolitischen Beitrag zu leisten versucht, ihn eines Besseren belehren? (In den Jahren davor hat man uns sogar, und zwar gerade hegelianisch, wenn auch nicht hegelsch, Futurologien geboten.) Oder wird Hegel durch das Vorgelegte bestätigt? Die Diagnose betreffend. Und die Therapien? Sieht man, in gewissem Sinne gegen Hegel, Philosophie weniger als Totalwissenschaft denn als Prinzipien-Denken und prinzipielle Besinnung, dann wird man sich eher den Autoren anschließen, die nicht auf neue Ethiken setzen, sondern – unter neuen Bedingungen – auf Neuaneignung des gewußten Gesetzes, für das man weder „zum Himmel hinauf" noch „nach Übersee" muß – und welches „nicht über die Kraft" des Menschen (auch nicht des „von heute") geht; ist es uns doch „ganz nahe" (Dtn 30, 11–14). J. Splett

Schlosser, Herta, *Marxistisch-leninistische Theorie der Persönlichkeit.* Tendenzen und Probleme (Mainzer Philosophische Forschungen 33). Bonn: Bouvier 1988. 348 S.

Schlosser, Herta, *Wandel in der marxistisch-leninistischen Auffassung vom Menschen.* Zur Entwicklung der Persönlichkeitstheorie. Dokumentation (Mainzer Philosophische Forschungen 34). Bonn: Bouvier 1988. 351 S.

In ihrer Habilitationsschrift für das Fach Philosophie, die 1984 von der Universität Mainz angenommen wurde, beschäftigt sich Sch. mit der Persönlichkeitstheorie des Marxismus-Leninismus, die bis 1980 in der einschlägigen, deutschsprachigen Literatur vertreten wurde. Dabei stellt sie fest, daß sich das marxistische Verständnis von Persönlichkeit in der Tendenz dem nähert, was Johannes B. Lotz in seiner Konzeption, die vom klassischen Personbegriff ausgeht, entfaltet hat. In neun klar gegliederten Kapiteln des I. Bandes begründet Sch. dieses Ergebnis, das sie im II. Band mit umfangreichem Belegmaterial untermauert. – Um Tendenzen und Probleme der marxistisch-leninistischen Persönlichkeitstheorie zu verdeutlichen, erläutert Sch. im 1. Kap. Grundprinzipien des dialektischen und historischen Materialismus. Danach ist der Mensch in den materiellen, gesetzmäßig verlaufenden Geschichtsprozeß eingebunden und von ihm determiniert. Deshalb muß seine Rolle in der Geschichte geklärt und seine Persönlichkeit phylo- und ontogenetisch betrachtet werden. In ihren Abhandlungen über die „Wechselbeziehung zwischen gesellschaftlichem und individuellem Bewußtsein" (I, 28–31) sowie über das Verhältnis von „Bewußtsein, Tätigkeit und Bewußtseinstätigkeit" (I, 31–34) verweisen Marxisten-Leninisten „auf das Problem des Selbstbewußtseins, das als ‚ungelöst' anerkannt wird" (I, 34). Auf weitere Probleme macht Sch. in der „Diskussion um zentrale Thesen des Marxismus-Leninismus in ihrer Bedeutung für das Persönlichkeitsverständnis" (I, 35–53) aufmerksam. – Um „Zugänge zum Persönlichkeitsproblem" zu eröffnen, bespricht Sch. im 2. Kap. Veröffentlichungen, in denen die „Wechselbeziehung zwischen Biologischem und Sozialem" (I, 55–64), das Verhältnis von „Interessen und Bedürfnissen" (I, 64–74), „Werte und Ideale im monistischen Materialismus" (I, 74–91), „Aspekte der Freiheitsthematik" (I, 91–102) sowie „Themen, die direkt auf den Einzelmenschen verweisen" (I, 102–120), behandelt werden. – Durch „Abgrenzung des Persönlichkeitsbegriffs von den Begriffen: Mensch, Subjekt, Individuum" versucht Sch. im 3. Kap., „differentielle Merkmale der Persönlichkeit" (I, 121–143) herauszuarbeiten. Dabei stellt sie fest, daß sich diese Begriffe deshalb nicht klar abgrenzen lassen, weil „fast alle Aspekte auch auf den Persönlichkeitsbegriff zutreffen" (I, 145). Zudem finden sich bei marxistischen Wissenschaftlern sehr unterschiedliche und einander widersprechende Bedeutungen von Persönlichkeit. – Dennoch bemüht sich Sch. im 4. Kap., den Persönlichkeitsbegriff genauer zu bestimmen. Aufschlußreich sind dafür Arbeiten, in denen „Persönlichkeit als ‚die Gesellschaftlichkeit des Menschen'" (I, 150–153) definiert wird. Untersuchungen über „Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit" (I, 153–159) zeigen, daß „der Mensch durch Selbstbewußtsein Persönlichkeit ist" (I, 159). Bemerkenswert sind Publikationen, die deutlich machen, daß der Mensch „durch Eigenaktivität Subjekt der Tätigkeit" (I, 159–165) sei. Zur weiteren Klärung des marxistischen Persönlichkeitsbegriffs tragen Abhandlungen bei, in denen die „Persönlichkeit als individuelle Totalität" (I, 166–169) und die „Sozialistische Persönlichkeit als neuer Persönlichkeitstyp"

(I, 170–173) dargestellt werden. – Im 5. Kap. macht Sch. auf „Ansätze einer marxistisch-leninistischen Persönlichkeitstheorie" (I, 175) aufmerksam, die sie „aus der Sicht verschiedener Wissenschaften" (I, 176–179) beleuchtet und in den „Marxismus-Leninismus" (I, 179–182) einzuordnen versucht. Methodologisch werden in Untersuchungen zur Persönlichkeitstheorie drei Ansätze unterschieden: „das dreirelationale ‚Strukturmodell der Persönlichkeit', die ‚intraindividuelle und interindividuelle Betrachtungsweise' (und) ‚Aneignungsansatz'" (I, 182–187). Inhaltlich ist eine Aspektverlagerung zum Einzelmenschen, zum Geistigen und zum Subjektiven" (I, 187–193) zu erkennen. – „Tendenzen und Probleme" (I, 195–199) der marxistisch-leninistischen Persönlichkeitstheorie treten deutlicher hervor, wenn Sch. im 6. Kap. die erzielten Ergebnisse zusammenfaßt. Zu den „hervorstechenden Tendenzen" zählt sie die „Aspektverlagerung vom Gattungswesen bzw. gesellschaftlichen Wesen hin zum konkreten Einzelmenschen" (I, 195). Ebenso bedeutsam ist die Verlagerung vom Materiellen zum Geistigen, vom Objektiven zum Subjektiven, „von der einseitigen Betonung der Außendetermination hin zu inneren Bestimmungsfaktoren bis zu der Frage nach dem subjektiven Prinzip der Aktivität" (ebd.). Obwohl viele Einzelergebnisse vorliegen, fehlt bisher eine systematisch ausgearbeitete Persönlichkeitstheorie, die im Maxismus-Leninismus einen festen Platz gefunden hat. Daneben sieht Sch. einen „ganzen Komplex von Problemen, die im Rahmen des Marxismus-Leninismus nicht mehr lösbar sind" (I, 197). – Stärken und Schwächen der marxistisch-leninistischen Persönlichkeitstheorie werden erneut sichtbar, wenn sie Sch. im 7. Kap. aus „neothomistischer Sicht" (I, 201–240) betrachtet. Der Vergleich beider Auffassungen liegt nahe, weil sich Marxisten-Leninisten wiederholt mit dem Neothomismus kritisch auseinandergesetzt haben. Sch. stützt sich dabei auf die philosophische Anthropologie von Johannes B. Lotz, der die klassische Persondefinition des Boethius übernommen und weiterentwickelt hat. Der Mensch ist nach Lotz „als Person konstituiert durch sein Gründen in der ‚Offenbarkeit des Seins' ... Die ontologische Differenz ist ‚die tiefste Quelle und die bewegende Mitte sowohl der ontischen als auch der existenzialen Seite der Person'." (I, 205) In mehreren Schritten entfaltet Sch. den Personbegriff von Lotz und stellt, ohne bestehende Unterschiede zu verschweigen, besonders die Aspekte heraus, denen sich die marxistisch-leninistische Persönlichkeitstheorie tendenziell nähert. Diese Angleichung setzt sich, wie Sch. im 8. Kap. nachweist, auch in der bis 1985 erschienenen marxistisch-leninistischen Literatur fort. Das im 9. Kap. thesenhaft zusammengefaßte Ergebnis ermutigt nach Sch. dazu, den Dialog mit Marxisten-Leninisten über die Persönlichkeitstheorie zu suchen. – Sch. trägt in ihrer Habilitationsschrift eine Fülle an Literatur zusammen und gibt einen umfassenden Einblick in die marxistisch-leninistische Persönlichkeitstheorie. Dadurch ist sie gezwungen, das umfangreiche Material knapp zusammenzufassen, so daß der Leser angesichts der verwirrenden Anhäufung von Zitaten gelegentlich den Überblick verliert und den Wert der einzelnen Aussagen, die aus dem Zusammenhang gerissen sind, nur schwer beurteilen kann. Dieser Mangel wird auch durch den Dokumentarband nur teilweise behoben. Obwohl die Verwendung gleicher Wörter eine tendenzielle Annäherung der marxistisch-leninistischen Persönlichkeitstheorie an die philosophische Anthropologie von Johannes B. Lotz andeutet, würde eine Klärung der Begriffe deutlich machen, wie weit sie tatsächlich erfolgt ist. Leider überläßt Sch. diese Begriffsklärung weitgehend dem Dialog mit Marxisten-Leninisten, der nach dem Untergang des realen Sozialismus kaum noch stattfinden dürfte. Trotz der angedeuteten Mängel und des Überdrusses am Marxismus-Leninismus empfiehlt es sich, die zweibändige Arbeit zu lesen, um die Menschen besser zu verstehen, die im kommunistischen System nach dieser Theorie zu sozialistischen Persönlichkeiten geformt wurden. J. Oswald S.J.

Wolbert, Werner, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit.* Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie, Freiburg i. Ue.: Univ.-Verl.; Freiburg i. Br.: Herder 1992. 180 S.

Der Untertitel gibt präzise an, worum es in vorliegender Studie geht: W. stellt unter jeweils verschiedener Rücksicht in neun Kapiteln die Hauptargumente gegen eine utili-

taristische bzw. teleologische Normtheorie (in klarer und fairer Weise) vor und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Er greift in seiner Antwort auf die Kritik auch auf die „Klassiker" des Utilitarismus – Bentham, Mill, Sidgwick – zurück, um zu zeigen, daß diese bei aller berechtigten Kritik an ihnen in bestimmten Punkten durchaus überzeugend auf zentrale Einwände antworten können. Dabei zeigt sich, daß die Argumente gegen den Utilitarismus samt den Erwiderungen darauf bereits eine Geschichte haben, die von Wiederholungen nicht frei ist. – Die ersten drei Kapitel – *1. Die in sich schlechten Handlungen und das Nützliche* (9–22); *2. Die Handlung und ihre Umstände* (23–41) und *3. Die Handlung und ihre Folgen* (43–65) – behandeln zentrale Fragen einer angemessenen ethischen Handlungstheorie. – Im 1. Kap. setzt sich W. u. a. mit den Einwänden von S. Pinckaers (Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais, Fribourg 1986) auseinander, der in einer teleologischen Normtheorie, welche die sittliche Erlaubtheit bzw. Nichterlaubtheit einer Handlung von deren Folgen her beurteile, die Gefahr sieht, moralische Werte auf das Nützliche zu reduzieren. Das Nützliche versteht er als Mittel zu einem bestimmten Ziel. Und er vermutet, daß der moralische Wert die Funktion des Mittels in einer solchen Theorie einnehme. W. verweist mit Recht auf den unterschiedlichen Sprachgebrauch von ‚Nutzen' (vgl. 13), der sich keineswegs auf die Bedeutung des Nutzwertes (‚bonum utile') beschränkt, sondern bis zur Gleichsetzung von ‚honestum' und ‚utile' reicht (Ambrosius). Die Utilitaristen dürften das Nützliche vor allem im Sinne dessen verstehen, was von (nicht-sittlichem und sittlichem) Wert ist. Wie auch immer: Das sittlich Gute ist auch dann anzustreben, wenn es keinen Nutzen (i. S. eines Nutzwertes) bringt. Utilitaristen (vgl. *1. 4. Wer ist ein Utilitarist?* 20–22), die das außer acht lassen, sind mit Recht zu kritisieren. Wie Kritiker ihrerseits nicht übersehen sollten, daß die Unterscheidung zwischen sittlich richtig/falsch und sittlich gut/böse für eine teleologische Theorie, wie sie z. B. von Theologen vertreten wird, fundamental ist. – Im 2. Kap. sucht W. zu klären, welche Bewandtnis es mit der traditionellen Lehre von den ‚fontes moralitatis' einer Handlung – Umstände, Objekt und Ziel – für eine normative Ethik auf sich hat, weil nur so die Frage nach den in sich schlechten Handlungen (unabhängig von Umständen und Folgen) beantwortet werden kann. Was ‚Umstände' und ‚Objekt' einer Handlung sind, hängt vom jeweiligen Sprachgebrauch ab. W. unterscheidet zwischen qualifizierenden (in bezug auf den Handelnden und die Grade seiner Verantwortlichkeit), spezifizierenden (Einordnung einer Handlung in bestimmte Spezies [Mord oder fahrlässige Tötung; Mundraub oder Diebstahl usw.]) und quantifizierenden Umständen (z. B. i. S. mildernder oder erschwerender Umstände; 25 f.). (Zu welchen sprachlichen Kapriolen Polemiken führen, die die unterschiedlichen Verwendungen der Wörter nicht beachten, belegt W. S. 28 f. Anm. 12.) Ebensowenig einheitlich ist die Rede vom Objekt der Handlung. W. resümiert: „Wie man zwischen Handlung und Umständen unterscheidet, hängt von der jeweiligen Fragestellung ab; es hängt ab, ob man Fragen betreffs der sittlichen Güte oder betreffs der sittlichen Richtigkeit erörtert. Dabei spielt aber keine Rolle die jeweilige Position bezüglich des Kriteriums sittlicher Richtigkeit, also die jeweilige Normierungstheorie. Ein Teleologe kann mit der moraltheologischen Tradition Objekt und Umstände unterscheiden; die Existenz solcher Handlungen, die von ihrem Objekt her immer sittlich schlecht sind, wird ihm dabei nicht zweifelhaft sein" (40), denn auch für einen Teleologen rechtfertigt der gute Zweck keineswegs jedes Mittel. Doch damit ist die Frage noch nicht beantwortet, was ‚schlechte Mittel' sind. Die Rede von ‚in sich schlechten Handlungen' macht eine normative Ethik nicht überflüssig. Wenn sich für eine teleologische Theorie die sittliche Richtigkeit/Falschheit einer Handlungsweise von ihren Folgen her ergibt, dann ist es entscheidend zu wissen, was die Folgen einer Handlungsweise sind und welche Folgen moralisch relevant sind. Dieser Frage geht W. im 3. Kap. nach. Was die moralisch relevanten Folgen einer Handlung sind, hängt wie schon bei Umständen und Objekt von der Handlungsbeschreibung ab. „... es geht um die durch die Handlung realisierten Werte bzw. um die durch sie vermiedenen Übel; es geht um Wohl und Wehe aller Betroffenen" (46 f.). Die Ausführungen W.s zu den Folgen einer Handlung (44–49) lassen die Sache recht (und unnötig) kompliziert erscheinen. Deshalb sei ein anderer Vorschlag gemacht: Generell sind als die Folgen einer Handlung alle Veränderungen

zu fassen, für die diese Handlung notwendige Ursache ist. Dieser Folgenbegriff ist für die moralische Beurteilung zu weit. Deshalb ist er zu spezifizieren, was W. durch die Unterscheidungen zwischen tatsächlichen und voraussehbaren Folgen (49–55), voraussehbaren und intendierten Folgen (55–58) und hypothetischen Folgen (58–60) auch tut. Zu fragen bleibt, ob ein *Irrtum* vorliegt, wenn die tatsächlichen Folgen anders ausfallen als die voraussehbaren (vgl. 50). Da das Handeln anderer unser Handeln entscheidend beeinflussen kann, ohne daß dies immer voraussehbar ist, kann nicht in allen Fällen dieser Art sinnvoll von Irrtum gesprochen werden. Grenzen der Voraussehbarkeit wie Grenzen menschlichen Erkennens überhaupt sind nicht als Irrtum zu bezeichnen. Im weiteren Gang des 3. Kap. klärt W. die Unterscheidung zwischen Akt- und Regelutilitarismus (61–62) und das, was mit ‚Ausdruckshandlung' (62–65) gemeint ist. – Die sog. Maxime des Demokrit (= MD) – Unrecht Leiden ist besser als Unrecht Tun – wird häufig als antiutilitaristische Waffe eingesetzt, wenn etwa gefragt wird, ob nicht für den Utilitarismus in bestimmten Fällen eher gelte, Unrecht tun sei besser als Unrecht leiden. W. begegnet diesem Einwand im 4. Kap. (167–95) in differenzierter Argumentation. Zwei Aussagen sind zu unterscheiden: „a) Das kleinere Unrecht ist dem größeren vorzuziehen. b) Das kleinere Übel ist dem größeren vorzuziehen." (68) Der zweite Satz entspricht durchaus gängiger moralischer Überzeugung: Zur Heilbehandlung nehmen Chirurgen Eingriffe vor, die für sich genommen ein Übel darstellen. Strittig ist, ob etwa im Falle der Notwehr auch die Tötung eines Angreifers in Kauf genommen werde dürfe. Dieses Problem ist allerdings unter Teleologen wie Deontologen strittig. Die erste Aussage aber scheint klar: Aus der Sicht des Handelnden ist jedes Unrecht gleich. Wer Unrecht tun intendiert, entscheidet sich zum sittlich Bösen. Und das kann unter keinen Umständen moralisch gerechtfertigt werden (vgl. 77–80). Allgemein aber gilt: „Mit der MD lassen sich ... Einzelfragen normativer Ethik nicht entscheiden, ebensowenig die Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen. Die in der MD ausgesprochene Vorzugsregel scheint in jeder Ethik vorausgesetzt." (81) – Von den folgenden Kapiteln (*5. Egoismus, Wohlwollen und Gerechtigkeit* [97–118], *6. „Besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe"* [119–138], *7. Intuitionismus* [142–143], *8. Die Kommensurabilität bzw. Inkommensurabilität der Werte* [151–164], *9. Eine gefährliche Theorie* [165–169]) seien besonders die Kap. (6.) und (8.) der aufmerksamen Lektüre empfohlen. Das 6. Kap., das sich umsichtig mit der Devise des Kaiphas beschäftigt, zeigt anhand zahlreicher Beispiele, wo Stärke und Schwäche einer teleologischen Theorie im Kontext des Tötungsverbotes liegen. Allerdings ist der Hinweis nicht zu übersehen, daß auch eine deontologische Theorie in bestimmten Fällen in Begründungsnot gerät. Wünschenswerte Klarheit bringt das 8. Kap. in der Frage der Kommensurabilität bzw. Inkommensurabilität der Werte. So ist z. B. Vergleichbarkeit nicht mit Meßbarkeit gleichzusetzen (162 f.). Wer Geld für bestimmte Güter zum einheitlichen Maßstab macht (Aristoteles setzt etwa ein Haus mit einem paar Schuhen mit Hilfe des Geldwertes in Beziehung), der erklärt es damit noch nicht zum höchsten Wert.

Güterabwägung bedeutet ferner nicht, daß bestimmte Güter durch andere setzbar wären (160–162). W. faßt das legitime Anliegen der Rede von der Inkommensurabilität in mehreren Punkten zusammen (163 f.), dessen letzter hier noch zitiert sei: „Es gibt einen legitimen Pluralismus. Es gibt nicht einen Superwert, dem alles zu opfern ist. Kommensurabilität fordert nicht einen Monismus, der einen Wert (Freiheit) über alles setzt. Im übrigen kann ein Pluralismus genauso intolerant sein wie ein Monismus, wenn ersterer etwa schrankenlose Freiheit wegen ihrer Inkommensurabilität über alles setzt." (163) – Die Lektüre dieser Untersuchung ist allen zu empfehlen, die an Grundfragen normativer Ethik interessiert sind. W. argumentiert und hilft dem aufmerksamen Leser beim Mitdenken durch eine klare Sprache und durch anschauliche Beispiele.

J. Schuster S. J.

Alexy, Robert, *Begriff und Geltung des Rechts* (Alber-Reihe Rechts- und Sozialwissenschaft). Freiburg-München: Alber 1992. 215 S.

In dem 1. Kap. stellt Alexy (A.) die Grundpositionen des naturrechtlichen und rechtspositivistischen Denkens anhand zweier Urteile bundesdeutscher Gerichte vor. Vom „Begriff des Rechts" handelt das zentrale 2. Kap., welches der gesetzespositivistischen Theorie die Unhaltbarkeit ihrer Argumente vorhält, und betont, was sie in ihrem Reden vom Recht übersah. Im 3. Kap. geht A. auf die Geltungsfrage des Rechts ein, untersucht die Geltungsbegriffe, zeigt die Geltungskollisionen auf und bespricht verschiedene Arten von „Grundnormen" (Kelsens, Kants und Harts). Das 4. Kap. schließlich liefert eine Definition des Rechts.

A. rückt die Diskussion der Trennungs- und der Verbindungsthese in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Erstere „sagt, daß der Begriff des Rechts so zu definieren ist, daß er keine moralischen Elemente einschließt" (15), die Verbindungsthese hingegen behauptet, daß der Begriff des Rechts moralische Elemente enthalte. Welcher Rechtsbegriff ist nun richtig oder adäquat? Sehr bestimmt leitet A. seine Antwort ein (29), daß nämlich derjenige, der diese Frage beantworten will, drei Elemente ins Verhältnis setzen *muß:* 1. die ordnungsgemäße oder autoritative Setzung, 2. die soziale Wirksamkeit und 3. die inhaltliche Richtigkeit. Wer hier herausliest, daß diese drei Elemente den Begriff des Rechts damit auch formen *sollen,* der sieht hier bereits das Verdikt über jede Theorie gefallen, welche sich auf das 1. und 2. Element beschränkt, hantiert sie dann ja doch mit einem verkürzten und damit unzulänglichen Rechtsbegriff. Da die Trennungsthese ebenso wie die Verbindungsthese sowohl analytisch wie auch normativ vertreten werden können, lassen sich vier Positionen ausmachen: 1. Es gibt keinen begrifflichen Zusammenhang von Recht und Moral, 2. es darf einen solchen Zusammenhang gar nicht geben, denn er stört die Klarheit und beeinträchtigt die Rechtssicherheit. Wer hingegen Recht und Moral verbindet, kann 3. den begrifflichen Zusammenhang behaupten, und 4. den Zusammenhang zudem noch für sittlich notwendig halten, da nur so das Eindringen des Unrechts in das, was der Positivist Recht bezeichnet, verhindert werden kann (40f.). A. beabsichtigt nicht, einen bloßen Zweckmäßigkeitszusammenhang herzustellen, er will vielmehr zeigen, daß es einen begrifflich notwendigen Zusammenhang von Recht und Moral und normative Gründe für den Einschluß moralischer Elemente in den Rechtsbegriff gibt (43). Eine Reihe von vorbereitenden Schritten führen Unterscheidungen ein, welche in der Folge sich als nötig erweisen. Die wichtigsten sind: bei der Prüfung zu unterscheiden, ob sie aus der Beobachter- oder der Teilnehmerperspektive vorgenommen wird, ob die Einzelnorm oder das Rechtssystem als ganzes zu prüfen ist und ob ein klassifizierendes oder ein qualifizierendes Kriterium Anwendung findet; im ersten Fall läßt ein rechtlicher Fehler die Norm aus der Klasse „Recht" ausscheiden, im zweiten bewertet er sie als Unrecht, beläßt sie aber innerhalb des Rechtssystems.

A. führt in seiner Argumentation für die Verbindungsthese zuerst das Richtigkeitsargument ein (62, 129f., 149). Es besagt, daß der Gesetzgeber mit jeder Norm, jeder Richter mit dem Ausspruch seines Urteils, ja jeder, der sich auf eine Norm stützt, implizit mitbehauptet, daß sie richtig sei und begründet werden könne. Diese Begründung führe aber – A. ist hier weniger ausführlich – über den Rahmen des Rechts hinaus in einen Bereich, dem er den Namen „Moral" gibt (132). Diese Moral umreißt A. nicht inhaltlich, denn maßgeblich ist das Erheben des Anspruchs, „mag dieser auch noch so wenig gerechtfertigt sein" (149); ja, A. bemerkt, „entscheidend ist, daß auch der Richter, der das Rasse- und Führerprinzip anwendet, mit seiner Entscheidung einen Anspruch auf Richtigkeit erhebt" (132). Das Erheben des Anspruchs allein samt der implizierten Behauptung der Begründbarkeit (132) sprengt für A. den Rahmen, welchen der Positivismus gleichsam wie einen Sperrgürtel um das Rechtsdenken gelegt hat. Diese Basis erweitert A. sodann mit dem Unrechtsargument. Er untersucht die Radbruchsche Formel und prüft die Normen und das Rechtssystem als ganzes daraufhin. G. Radbruchs Formel lautet: „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und

unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat" (52f.). Mittels des Unrechtsarguments werden nun von A. die Argumente des Gesetzespositivismus gegen die Verbindungsthese zerpflückt: daß kein Begriff für das zum Un-Recht erklärte Recht gebräuchlich sei, daß es nichts bewirke, dem staatlich gesetzten Recht den Rechtscharakter abzusprechen (ausgezeichnet A.s Argument vom Risiko der Unrechtstäter, in dem nachfolgenden Rechtssystem abgeurteilt zu werden und der möglichen abschreckenden Wirkung: 88f.), daß die Rechtssicherheit nicht beeinträchtigt werden dürfe, daß wir keinen Standort einnehmen können, von dem aus sich in allgemeiner Verbindlichkeit das Recht bewerten lasse, daß den Richtern keine privilegierte Stellung zustehe, aus der heraus sie ihre Moral anderen aufdrücken dürfen. Und ist eine solche Öffnung nicht unnötig, da sie ja doch zu spät komme? So die Argumente des Gesetzespositivismus, welche A. klärt und entkräftet.

Wenn eine gesamte Rechtsordnung und nicht nur, wie bisher eine einzelne Norm untersucht werde, dann sei laut A. die Auswirkung, die Ausstrahlung einer oder mehrerer Unrechts-„normen" auf die gesamte Rechtsordnung zu untersuchen, wieviel und wieweit sie kontaminiert seien. Oder es sei auf die Zusammenbruchsthese zurückzugreifen. Sie untersuche nur die einzelnen Normen, frage dann aber, ob noch genügend Rechtsnormen übrigbleiben, um von einem „Rechts-System" sprechen zu können (110).

Wenn A. im 3. Kap. auf die soziologische, ethische und juristische Geltung zu sprechen kommt und die Grundnormen im Sinne Kelsens, Kants und Harts untersucht, so ist einmal zu fragen, ob sich das Problem der Grundnorm noch so wie bei Kelsen überhaupt stellt, wenn ein oben genannter Anspruch auf Richtigkeit mitbehauptet ist. A. plädiert für eine neue Grundnorm in Abänderung der Kelsenschen (168): „ Wenn eine Verfassung tatsächlich gesetzt und sozial wirksam ist, dann ist es rechtlich geboten, sich so gemäß dieser Verfassung zu verhalten, wie es dem Anspruch auf Richtigkeit entspricht." Hier dient der Anspruch auf Richtigkeit dazu, das Verhalten gegenüber den Normen zu bestimmen. Woran sind aber die Normen zu messen? Doch nicht an einem beliebig gefundenen individuellen Maßstab? Diese Offenheit sei unvermeidlich, gesteht A. ein, doch sieht er der Willkür nicht Tür und Tor geöffnet (168): er verweist auf einzuhaltende Regeln der juristischen Methode. Weshalb aber sind sie einzuhalten?

Einige Bemerkungen: 1. Was leistet der Richtigkeits- und Begründbarkeitsanspruch? Ist er die Vorbereitung auf die Unrechtsüberprüfung? 2. Der Abschnitt über die „Beobachtungsperspektive" (51–63) hinterläßt gleichfalls Anfragen: wer nur von außen die einzelne Norm beurteile, frage nicht nach ihrer Richtigkeit, sagt A., wohl aber frage er nach ihr, wenn er ein gesamtes Rechtssystem beurteile. Dieses fasse jeder Beobachter als ein begründbares auf, denn A. spricht davon, daß insoweit die positivistische Trennungsthese bereits in der Beobachterperspektive ein Stück weit eingeschränkt sei (63). Hat sich hier im Wege der Argumentation das Feld des Beobachters erweitert, weil er jetzt den Richtigkeitsanspruch miteinbezieht? Oder wenn nicht, warum wird dieser Anspruch nicht bei jeder einzelnen Norm mitfestgestellt? Gibt es einen Anspruch Dritter auf die Begründung? Wie ist dieser Anspruch begründet? 3. H. Albert hat in seiner Auseinandersetzung mit W. Kuhlmann bezüglich der Aussagen, nicht der Normen wohlgemerkt, die Tatsache einer mit jeder Aussage miterhobenen Behauptung „Und ich kann die Wahrheit meiner Aussage begründen" geleugnet. Es könne, so H. Albert, sehr wohl die Aussage nur mit einer *Vermutung* ihrer Richtigkeit erhoben werden. Läßt sich dieser Einwand auf das Feld der Normen übertragen? Ließe sich auch hier vorbringen, man sei sich über die Richtigkeit dieser Norm zwar nicht völlig, doch ziemlich sicher? 4. Wer wie R. Dworkin (und A. seit 1985) die Rechtsordnung als mit „rules" und „principles" ausgestattet ansieht, wird sich des Richtigkeitsargument so bedienen, daß er die „rule", also etwa eine Gesetzesnorm, an einem oder mehreren Prinzipien mißt (129f.). Auch wenn A. ausgiebig mit der Inkorporations- und der Moralthese (121–129) den Status der Prinzipien diskutiert, bleibt doch meine Frage, was hier im Sinne der Verbindungsthese erreicht ist. Denn entweder sind eben auch die Prinzipien

Bestandteile des Rechts, dann erstreckt sich der Richtigkeitsanspruch auf Recht und nicht auf Moral (anders steht es um den Richtigkeitsanspruch der Prinzipien) oder der Status der Prinzipien läßt sie mehr auf Seiten der Moral zu stehen kommen, dann ist die Verbindung von Recht und Moral aber bereits durch die Inkorporation geschehen und nicht mehr durch das Richtigkeitsargument zu leisten. In beiden Fällen läßt sich dann doch wohl schwerlich behaupten, daß hier die Begründung *über* das Recht hinaus in die Moral reiche.

Es ist von A. eine sehr klare, für das Studium höchst dienliche Zusammenstellung der verschiedenen Argumente geleistet worden. Das um Genauigkeit und Präzision bemühte Werk besticht dadurch, daß es möglichst alle Argumente für und gegen die Trennungs- und Verbindungsthesen zur Sprache zu bringen weiß. Die Darstellung ist durchsichtig und eröffnet viele Blicke, in eingehender argumentationstheoretisch gewandter Form. Wenn auch kein Neuland betreten oder ein in der Diskussion noch nicht genannter Aspekt eingeführt wird, so trägt A.s Werk doch alle Zeichen einer wertvollen Hinführung zum Problem des Verhältnisses von Recht und Moral und zeigt zugleich, wenn auch in verhaltener Weise, eine Richtung auf. N. Brieskorn S. J.

Beyer, Heinrich, Nutzinger, Hans G., *Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft.* Arbeitsbeziehungen in kirchlichen Einrichtungen. Eine empirische Untersuchung. Bochum: SWI-Verlag 1991. 334 S.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis eines Forschungsprojekts, dessen Ziel es war, empirische Daten zu den unterschiedlichen Beschäftigungsverhältnissen, angewandten rechtlichen Regelungen und praktizierten Beteiligungsformen in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen zu ermitteln; dabei standen insbesondere die Fragen nach der kirchlichen Arbeitsrechtsregelung, der betrieblichen Interessenvertretung, der Einstellung zur Dienstgemeinschaft und der Bedeutung von Gewerkschaften im Mittelpunkt. Im Verlauf des Projekts kamen verschiedene Forschungsinstrumente zum Einsatz: zuerst wurde die Literatur über kirchliche Arbeitsbeziehungen aufgearbeitet, dann wurden Expertengespräche, Gruppendiskussionen und Interviews mit kirchlichen Mitarbeitern, Mitarbeitervertretern, Leitern kirchlicher Einrichtungen und Gewerkschaftsvertretern angesetzt, schließlich wurde eine schriftliche Mitarbeiterbefragung durchgeführt. Der Untersuchungsbericht spiegelt den Projektablauf in vier Teilen.

Teil A macht zunächst mit dem Forschungsfeld, den Strukturmerkmalen und Beschäftigten der Evangelischen Landeskirche und dem Diakonischen Werk von Kurhessen-Waldeck vertraut. Er erläutert dann die Besonderheiten des kirchlichen Dienstes, nämlich die Sonderstellung im Arbeitsrecht auf Grund Art. 140 GG, das Leitbild der Dienstgemeinschaft, das die Mitarbeiter in den kirchlichen Sendungsauftrag einbezieht, sie von anderen Beschäftigungsverhältnissen in der gewerblichen Wirtschaft und im öffentlichen Dienst abgrenzt und eine spezifische soziale Ausgestaltung des Beschäftigungsverhältnisses mit sich bringt: beispielsweise eine besondere Loyalitätspflicht in der privaten Lebensführung, den Ausschluß von Tarifverträgen und Betriebsräten sowie eine ausgeprägte Zusammenarbeit hauptamtlicher und ehrenamtlicher Mitarbeiter. Daß die Entscheidung der Kirchen für diesen sogenannten Dritten Weg umstritten geblieben ist, wird am Ende durch die Kontroverse um das kirchliche Arbeitsrecht belegt. – *Teil B* faßt die Eindrücke aus den Expertengesprächen, Gruppendiskussionen und Interviews entsprechend den drei Themenkreisen des Konzepts der Dienstgemeinschaft, der Praxis der Mitarbeitervertretung und der Bedeutung von Gewerkschaften zusammen. Auffallend ist erstens die Diskrepanz der Vorstellungen bei Dienstgebern und Mitarbeitern über das Leitbild der Dienstgemeinschaft, über die Funktion einer Mitarbeitervertretung und die Gestaltung kirchlicher Arbeitsverhältnisse. Zweitens wird das von der Kirchenführung propagierte Leitbild der Dienstgemeinschaft von den Mitarbeitervertretungen und einem Großteil der Mitarbeiter so nicht akzeptiert. Drittens sind die Voraussetzungen einer wirksamen Mitarbeit in den kirchlichen Einrichtungen im allgemeinen ungünstig. Viertens beurteilen Mitarbeitervertretungen die Art und Weise des Umgangs der Gewerkschaften (ÖTV) mit den kirchlichen Einrichtungen durchaus kritisch. – *Teil C* wertet die schriftlichen Mitarbei-

terbefragungen aus. Knapp zusammengefaßt, ohne auf den Einfluß unterschiedlicher erklärender Variablen einzugehen, wurde ermittelt, daß nur eine Minderheit der Befragten aus spezifischen Motiven einen kirchlichen Arbeitgeber wählt, daß die Befragten die Arbeit der Mitarbeitervertretung durchweg positiv beurteilen, daß die Frage des Tarifvertrags oder Dritten Wegs für die Befragten nicht sonderlich brisant ist, daß die Mehrzahl der Befragten zwar ein gewerkschaftliches Engagement im kirchlichen Bereich begrüßt, aber erwartet, daß die Gewerkschaften die Besonderheiten des kirchlichen Dienstes respektieren. Im Unterschied zum Bereich der verfaßten Kirche ist im diakonischen Bereich der Anteil derer, die sich mit den Besonderheiten des kirchlichen Dienstes und dem Leitbild der Dienstgemeinschaft identifizieren, deutlich geringer. Damit ist die zentrale Hypothese bestätigt worden, daß bei Mitarbeitergruppen in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen unterschiedliche Deutungsmuster ihrer Arbeitsbeziehungen existieren, je nachdem sie dem Leitbild der Dienstgemeinschaft nahe- bzw. fernstehen. – *Teil D* greift drei Diskussionsthemen und Konfliktpotentiale auf, die sich anhand der empirischen Befunde aufdrängen. Erstens krankt die Dienstgemeinschaft an terminologischer Unklarheit, weil sie zwar normativ behauptet, aber juristisch und arbeitsorganisatorisch unbestimmt gelassen wird, und außerdem an der erheblichen Diskrepanz zwischen dem Arbeitsalltag in den Einrichtungen und dem beanspruchten Ideal. Infolgedessen schließen Mitarbeiter vom Leitbild der Dienstgemeinschaft auf mehr Demokratie und Mitbestimmung, Dienstgeber dagegen auf mehr Dienst- und Opferbereitschaft. Zweitens verlangt der Druck, der vom Sozialstaat und von den Selbsthilfeeinrichtungen auf die großkirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen ausgeht, eine kirchenspezifische „Organisationskultur", d. h. eine Reform des sozialen Managements, der Personalplanung und der Mitarbeiterqualifizierung. Drittens werden Argumente erörtert, die den Kirchen gestatten, ihre Reserve gegenüber dem Tarifvertrag zu überprüfen; vergleichsweise wird den Gewerkschaften nahegelegt, die Blockade des Dritten Wegs aufzugeben, die Besonderheiten des kirchlichen Dienstes anzuerkennen, die Mitarbeitervertretungen offensiv zu unterstützen und in den einzelnen Einrichtungen, also dezentral um ein beachtliches Mitgliederpotential zu werben.

Den Mitarbeitern des Forschungsprojekts, dem eine vergleichbare Untersuchung aus dem katholischen Bereich folgen sollte, ist zu danken, daß sie ein Handlungsfeld empirisch untersucht haben, das wie kaum ein anderes von ideologischen Vorurteilen zugestellt ist. Den Knoten solcher Vorurteile, daß nämlich die kirchlichen Arbeitsverhältnisse ausschließlich an einem harmonistischen Dienstmodell bzw. an einem konfliktförmigen Erwerbsmodell orientiert seien, haben sie durchgehauen, indem sie ein buntes Meinungsspektrum sowohl innerhalb der Einrichtungen der verfaßten Kirche und der Diakonie als auch zwischen diesen belegen. Dadurch ist die Chance gewachsen, daß sich kirchliche Dienstgeber und Mitarbeiter darüber verständigen, den ideellen und erwerbswirtschaftlichen Interessen im kirchlichen Dienst gleichgewichtig Recht zu verschaffen. – Die Untersuchung ist sorgfältig angelegt. Sie konzentriert sich auf eine überschaubare Frageliste: Leitbild der Dienstgemeinschaft, Interessenvertretung, kirchlicher Sonderweg, Rolle der Gewerkschaften. Sie unterscheidet drei Fragedimensionen: Wissen, Praxis, wertende Einstellung. Sie sortiert die Einflußfaktoren der Antworten: Zuneigung zu einem Deutungsmuster, Betriebsform der Einrichtung, Tätigkeitsfeld, Arbeitssituation/Arbeitszufriedenheit. Und sie formuliert eine plausible Hypothese, daß die Nähe zu einem kirchlichen, nicht erwerbswirtschaftlichen Deutungsmuster von der Betriebsform, dem Tätigkeitsfeld und der Arbeitssituation/Arbeitszufriedenheit abhängt, und daß die Einstellung zur Dienstgemeinschaft, zur Interessenvertretung, zum kirchlichen Sonderweg und zur Rolle der Gewerkschaften durch die Betriebsform der Einrichtung, das Tätigkeitsfeld, die persönliche Arbeitssituation/-Arbeitszufriedenheit und die Zuneigung zu einem der beiden Deutungsmuster beeinflußt wird. – Den Mitarbeitern an dem Forschungsprojekt ist eine zutreffende Charakteristik kirchlicher Einrichtungen gelungen: Diese nehmen das verfassungsmäßig garantierte Selbstbestimmungsrecht in Anspruch, haben sich bei der Gestaltung der Arbeitsverhältnisse zu einem eigenen Weg entschlossen, der dem Leitbild der Dienstgemeinschaft folgt. Sie greifen auf haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter zurück und bedienen sich dabei unterschiedlicher Anstellungsformen. Sie sind

durch eine ungewöhnliche Vielfalt von Berufsgruppen und Anstellungsträgern mit einem Nebeneinander von großen und kleinen Einrichtungen geprägt. Der gewerkschaftliche Organisationsgrad ist gering. Der kirchliche Arbeitgeber hat für bestimmte Berufsgruppen und Regionen ein Angebotsmonopol. – Die für den kirchlichen Arbeitgeber bedenkenswerten Schlußfolgerungen aus der empirischen Erhebung sind plausibel: Das Leitbild der Dienstgemeinschaft ist ein theologisch-normativer Begriff, dem keine operative Qualität hinsichtlich der sozialen Organisation der kirchlichen Einrichtungen zukommt. Dadurch entstehen abweichende Erwartungen bei Mitarbeitern und Anstellungsträgern, die ein spezifisches Spannungsfeld aufbauen und zu einem erheblichen Konfliktpotential des kirchlichen Dienstes auswuchern können. Eine nüchterne Verständigung über die im kirchlichen Dienst real existierenden erwerbswirtschaftlichen und ideellen Interessen der Mitarbeiter, das Bemühen um eine Arbeits- und Organisationskultur im kirchlichen Dienst sowie eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen Kirche und Gewerkschaften sind dringend geboten. F. Hengsbach S. J.

Schreiner, Martin, *Gemütsbildung und Religiosität.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 244 S.

Mit dieser Dissertation möchte S. im Sinne einer Bildungstheorie, wie sie R. Preul fordert, untersuchen, inwiefern der Begriff Gemüt den anthropologischen Ort der Vermittlung von Gott, Welt und Mensch bildet und so auch einen genuin theologischen Gemütsbegriff gewinnen.

Eine erste, sprachliche Annäherung an das Thema weist auf das Unbestimmte, Schillernde dieses kaum in andere Sprachen übersetzbaren deutschen Wortes hin. In einer umfassenden historisch-kritischen Begriffsanalyse arbeitet S. dann heraus, welche Bedeutungsnuancen die Begriffe Gemüt und Gemütsbildung in der theologischen, philosophischen, pädagogischen und psychologischen Literatur erhalten haben. Im theologischen Teil zeichnet er die Verwendung des Gemütsbegriffs von der mittelalterlichen Mystik bis zu R. Otto, von den Pietisten bis zu den Religionspädagogen F. Oser und H.-J. Fraas nach. Der philosophische Teil stellt die Begriffsgeschichte vom Beginn der deutschsprachigen Philosophie bei C. Thomasius und C. Wolff bis zu den bekannten Studien von S. Strasser und O. F. Bollnow dar. Die pädagogische Sichtung beginnt mit J. A. Comenius und endet mit der „emotionalen Erziehung" von K. Wolf, wobei dieser besonders ausführliche Teil viele heute unbekannte Autoren anführt und dem Vergessen entreißt. Der psychologische Teil beschreibt das Gemütsverständnis bei Vertretern der Persönlichkeitspsychologie (etwa P. Lersch, A. Wellek, H. Thomae), der pädagogischen Psychologie (H. Remplein, A. Gaupp) sowie der Psychopathologie (P. Schröder, H. Binder) – Veröffentlichungen, die „in teilweise verwirrender Vielfalt und undeutlichem Sprachgebrauch den Gemütsbegriff im 19. und 20. Jahrhundert" widerspiegeln (155). – Nach dieser interdisziplinären Bestandsaufnahme ist es fraglich, ob man mit einem so unscharfen Begriff wie Gemüt arbeiten kann. S. meint allerdings in einer Art Bilanz, daß sich vier Strukturelemente für ein neues Verständnis vom Gemüt fruchtbar machen lassen: Gemüt als (1) personale Mitte, in der sich der Mensch seiner Ganzheit (nicht nur seiner Gefühle) bewußt wird; als (2) Nahtstelle zwischen Innenwelt und Außenwelt, wo „die Ergebnisse von Kommunikation und Interaktion des einzelnen mit Andersheiten aus der Person-, Gegenstands- und Ideenwelt ihren Niederschlag" finden. (159); als (3) „Quelle" von Empathie mit ihren affektiven, kognitiven und sozialen Prozessen und als (4) „Ort" der religiösen Erfahrung, verstanden als Ich-Du-Begegnung und Grundvertrauen. Wegen seines umfassenden Bedeutungsreichtums umspannt, meint S., dieser Gemütsbegriff besser als die Termini Herz, Seele, Geist, Bewußtsein, Identität oder Selbst die Personalität und die Sozialität, die Immanenz und die Transzendenz des Menschen. – In einem weiteren Schritt referiert S. zuerst eine umfangreiche Literatur zur Entwicklung des Ich bzw. des Selbst, wobei er vor allem narzißmustheoretische Ansätze berücksichtigt, und zwar in der psychoanalytisch-anthropologischen Synthese des Philosophen und Psychotherapeuten Guntram Knapp, und stellt dann fest, daß die Psychologie keine einheitliche Theorie des Selbst oder Ich und darum auch nicht von deren Entstehung erarbeiten konnte. S. legt nun

dar, daß sein erneuerter Gemütsbegriff die bei Knapp und anderen vorgenommene Ausklammerung der religiösen Dimension im Selbstbegriff überwinden und die elementaren Gefühle des Aufgehobenseins, Versorgtseins, Vertrauens und sozialen Empfindens als – wie bereits sein Doktorvater H.-J. Fraas gezeigt habe – „strukturelle Wurzeln der Religiosität" verstehen lassen kann. Vom Gemüt ließen sich sowohl die „unmittelbare Selbstvertrautheit" als auch das religiöse Bewußtsein, d. h. Phänomene, die W. Pannenberg in seiner theologischen Anthropologie dem Gefühl zuschreibt, aussagen. In einem eigenen Abschnitt stellt S. die Beziehung zwischen Empathie und christlicher Nächstenliebe her. Gemüt, so zeigt sich, ist mehr als Gefühl, nämlich ein schwer abgrenzbares „Miteinander von emotionalen, sozialen und kognitiven Komponenten" (191). – In einem abschließenden Kapitel plädiert S. für eine Rehabilitierung des Bildungsbegriffs und weist auf die Notwendigkeit hin, durch den Gemütsbegriff, der eben auch die religiöse Dimension und die Ahnung von der menschlichen Existenz als „simul iustus et peccator" enthalte, eine weltliche Verkürzung zu überwinden. Außerdem nennt er Ziele und Inhalte der Gemütsbildung.

Die Arbeit enthält eine hervorragende historisch-kritische Analyse des Gemütsbegriffs, die ein unüberschaubares Feld interdisziplinärer Beiträge sachkundig und umsichtig erforscht. Ihr Anliegen, in Erziehung und Bildung die religiöse Dimension wieder als dem Menschen wesentlich anzuerkennen, verdient volle Zustimmung. Der Versuch, dies durch eine Neubestimmung des Gemütsbegriffs zu fördern, wirft allerdings auch Fragen auf, die letztlich Probleme einer überzeugenden Synthese von psychologischem, pädagogischem und philosophisch-theologischem Denken sind. Bedeutet es einen Gewinn für die Persönlichkeitspsychologie, wenn sie den reichlich globalen Gemütsbegriff, der mit vermögenspsychologischen und schichtentheoretischen Konnotationen belastet ist, wieder aufgreift, nachdem sie ihn doch zugunsten der Untersuchung von emotionalen, kognitiven und sozialen Prozessen aufgegeben hat? Ist der Gemütsbegriff präzise genug, um in einer interdisziplinären „Anthropologie" auch die Fragestellungen und Beobachtungen der Persönlichkeitspsychologie und der Emotionspsychologie (die – worauf S. nicht eingeht – mit gutem Grund vier Komponenten der Emotion unterscheidet und damit viel zu einer einheitlichen Sicht des Menschen beiträgt) angemessen aufzugreifen, oder lenkt er den pädagogisch und theologisch Vorgebildeten nicht eher von diesen Forschungen ab, um unvermittelt wieder traditionelle, vor- und außerpsychologische Auffassungen (von Schleiermacher, Fichte u. a.) zur Geltung zu bringen? Kann man Gemüt so entschieden wie hier mit Person und Selbst gleichsetzen, oder stammen diese Begriffe nicht aus allzu verschiedenen Fragestellungen und Disziplinen? Ist die Verbindung mit W. Pannenbergs theologischer Anthropologie nicht etwas gewaltsam und postulatorisch? Solche Fragen schmälern die Verdienste dieser Arbeit nicht, zeigen aber die Schwierigkeiten, denen eine theologische Anthropologie heute begegnet.

B. Grom S. J.

Eingesandte Bücher

L'Action de Maurice Blondel (1893). Relecture pour un Centenaire par *René Virgoulay* (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 54). Paris: Beauchesne 1992. 148 S.

Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin, Geschichte des Christentums I/1. Altertum (Theologische Wissenschaft 6, 1). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1993. XIV/219 S.

Anzenbacher, Arno, Einführung in die Philosophie. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 364 S.

Thomas von Aquin. Maßhaltung (2. Teil). Kommentiert von *Josef Groner OP*. II–II 151–179 (Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg. 22). Graz–Wien–Köln: Styria 1993. 555 S.

Aspects et Problèmes du Conventionalisme. Aspekte und Probleme des Konventialismus. Edité par/Herausgegeben von *Giovanni Sommaruga-Rosolemos*. Fribourg: Ed. Univ. 1992. 162 S.

Attualità dell'Apocalisse. Edmondo Lupieri etc. (Convegni de S. Spirito 8). Palermo: Edizioni Augustinus 1992. 116 S.

Aubin, Paul, Plotin et le Christinisme. Triade plotinienne et Trinité Chrétienne (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 55). Paris: Beauchesne 1992. 238 S.

Beinert, Wolfgang, Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Hrsg. von *Georg Kraus* zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 369 S.

Betz, Otto / Riesner, Rainer, Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen. Gießen–Basel/Freiburg–Basel–Wien: Brunnen Verlag/Herder 1993. 221 S.

Brink, Gijsbert van den, Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence (Studies in Philosophical Theology). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1993. XII/316 S.

Christen und Christliches in Qumran? Herausgegeben von *Bernhard Mayer* (Eichstätter Studien NF XXXII). Regensburg: Pustet 1992. 268 S.

In Christus zum Leben befreit. Für Bernhard Häring. Herausgegeben von *Bruno Hidber*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 376 S.

„Con Tutte le tue Forze". I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti, a cura di *Angelina* e *Giuseppe Alberigo* (Testi e ricerche di scienze religiose NS 9). Genova: Marietti 1993. 399 S.

Credo. Ein theologisches Lesebuch. Hrsg. *Joseph Cardinal Ratzinger / Peter Henrici*. Köln: Communio 1992. 398 S.

Dieu peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IV^{e} siècle. Introduction et commentaire par *Bernard Sesboüe*. Textes traduits par *Bernard Meunier* et *Bernard Sesboüe* (Textes en main). Paris: du cerf 1993. 240 S.

Duponchelle, Joseph, L'être de l'Alliance. „Le pouvoir de faire être" comme lien philosophique et théologique entre le judaisme et le christianisme (Cogitatio Fidei 170). Paris: du cerf 1992. 988 S.

Durrwell, François-Xavier, Der Vater. Gott in seinem Mysterium. St. Ottilien: EOS 1991. 399 S.

Faber, Eva-Maria, Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 9). Würzburg: Echter 1993. XI/420 S.

Faris, John D., Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of Canons of the Eastern Churches. New York: Saint Maron Publications 1992. XXVII/731 S.

Finalité et Intentionalité: Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21–30 mai 1990, édités par *J. Follon* et *J. McEvoy* (Biliothèque Philosophique de Louvain 35). Louvain-la-Neuve-Paris-Leuven: L'Institut Superieur de Philosophie/Vrin/Peeters 1992. XI/338 S.

Gnilka, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 336 S.

Grabner-Haider, Anton, Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen. Graz–Wien–Köln: Styra 1993. 367 S.

Gratias Agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 548 S.

Grunow, Hubert, Der Weg der Wahrheit, die zum Leben führt (Bonner dogmatische Studien 14). Würzburg: Echter 1993. 245 S.

Gunneweg, Antonius S. J., Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1993. 255 S.

Heim, Manfred, Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (Münchener Theologische Studien: 1. Historische Abteilung 32). St. Ottilien: EOS 1992. XXVI/268 S.

Heinzmann, Richard, Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7) (Urban-Taschenbücher 351). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 322 S.

Holter, Bernhard, „Zum besonderen Dienst bestellt". Die Sicht des Priesteramtes bei Franz von Assisi und die Spuren seines Diakonats in den „Opuscula" (Franziskanische Forschungen 36). Werl/Westf.: Dietrich-Coelde 1992. 367 S.

Imhof, Paul, Gott Glauben; Christus erleben; Geist erfahren. Grundkurs Ignatianischer Spiritualität mit Werken von *Max Feiler*. Bd. I. II, III, St. Ottilien: EOS 1992. 309, 319, 350 S.

Isak, Rainer, Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag (Freiburger theologische Studien 151). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 464 S.

Kant über Religion. Hrsg. *Friedo Ricken* und *François Marty* (Münchener Philosophische Studien NF 7). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 240 S.

Keenan, James, F., Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae. Washington, D. C.: Georgetown University Press 1992. XII/212 S.

Kieninger, Josef, Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin (Studi tomistici 47). Città de Vaticano Libreria Editrice 1992. 263 S.

Knapp, Markus, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt (Bonner dogmatische Studien 15). Würzburg: Echter 1993. 736 S.

Link, Andrea, „Was redest du mit ihr?" Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4, 1–42 (Biblische Untersuchungen 24). Regensburg: Pustet 1992. 448 S.

Lubac, Henri de, Auf den Wegen Gottes. Einsiedeln: Johannes Verlag 1992. 300 S.

Matzerath, Josef, Albert Schwegler (1819–1857) (Contubernium 37). Sigmaringen: Thorbecke 1993. 349 S.

Möbs, Ulrich, Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung (Beiträge zur ökumenischen Theologie 24). Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1992. 295 S.

Charles Pietri. Historien et Chrétien. Préface de *Philippe Levillain*. Postface de *Jean-Robert Armogathe* (Les quatre fleuves 25–26: La Communion des Saints). Paris: Beauchesne 1992. VIII/220 S.

Pindl-Büchl, Theodor, Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 35). Münster: Aschendorff 1992. VIII/138 S.

Pöltner, Günther, Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie (Urban-Taschenbücher 449). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1993. 226 S.

Rahner, Hugo, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Herder/Spektrum 4152). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 400 S.

ThPh 68 (1993) 481–515

Nach der Entkoppelung von Ethos und Moral

Theologische Gesellschaftsethik als normative Theorie im christlichen Kontext

Von Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse

Während in Osteuropa ethnisch geeinte Bevölkerungsgruppen untereinander im Bürgerkrieg stehen, werden die westeuropäischen Gesellschaften – allen voran die Bundesrepublik – durch Gewaltverbrechen gegen Minderheiten, gegen Asylsuchende und Mitbürger ohne inländischen Paß, gegen Behinderte und Homosexuelle, erschüttert. Dabei interpretieren sich „Volksgruppenführer" und jugendliche Skinheads gleichermaßen als Vollzugsorgane eines gesellschaftlichen Willens, die Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen innerhalb einer Gesellschaft zu begrenzen. Gewaltsam bringt sich so ein in Sozialtheorien häufig vernachlässigtes Faktum in Erinnerung: In modernen Gesellschaften stehen sich zwar hochindividualisierte Individuen gegenüber, die aber in partikulare Lebensformen eingebunden sind, die sie einerseits mit anderen teilen, durch die sie sich andererseits gegenüber Dritten – auch gewaltsam – abgrenzen[1]. Diese binnengesellschaftliche Pluralität von Lebensformen bezeichnet der Begriff „multikulturelle Gesellschaft", der zugleich auch die gesellschaftlichen Konflikte und Probleme derart pluraler Gesellschaften sowie die sich daraus ergebenden politischen Gestaltungsaufgaben anzeigt[2]. Bereits im Begriff der „multikulturellen Gesellschaft" schlägt sich nieder, daß derartige Probleme und Gestaltungsaufgaben bislang primär für die internationale Ebene, also hinsichtlich der kulturell vielfältigen, aber enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft behandelt wurden, – allerdings ohne daß dabei bereits befried(ig)ende Lösungen gefunden wurden.

Angesichts der Gewaltverbrechen gegen Flüchtlinge und „ausländische" Mitbürger engagieren sich Christen für die Rechte von Flüchtlingen und Minderheiten und damit für eine plurale Toleranz verschiedener Lebensformen. Für die internationale Ebene fordern sie nicht nur gerechte Wirtschaftsstrukturen, sondern verteidigen auch die Integrität der kulturellen Traditionen in den sogenannten „Dritte-Welt-Ländern". Die Überlieferungen ihres Gottesbekenntnisses zwingen Christen nämlich zu

[1] Zum Begriff der „Lebensformen" vgl. *M. Seel*, Ethik und Lebensformen, in: *M. Brumlik/ H. Brunkhorst* (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1993, 244–259, bes. 245 f.

[2] Vgl. etwa *A. Schulte*, Multikulturelle Gesellschaft: Chance, Ideologie oder Bedrohung?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 23–24, 1990, 3–15; *C. Leggewie*, multi kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, 3. Aufl., 1990; *D. Cohn-Bendit / Th. Schmid*, Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie, Hamburg 1992.

einer „Sensibilität für Fremde“[3], mit denen Gott sich selbst identifiziert und denen er vorrangig sein endgültiges Heil zugesprochen hat. Gleichwohl ist auch die christliche Religion nur eine von mehreren Lebensformen und -entwürfen – und wird trotz ihres Plädoyers für Fremdenliebe häufig zur Ausgrenzung des und der Fremden mißbraucht. Auch wenn sich Christen durch ihre religiösen Überlieferungen zu Fremdenliebe und damit zu interkultureller Solidarität inspirieren lassen, beruht ihr Engagement folglich auf partikularen Überzeugungen, die weder regional noch international den vielfältigen Lebensformen und Kulturen gemeinsam sind und – gerade im Interesse pluraler Toleranz – nicht verallgemeinert werden dürfen. Die Partikularität christlicher Orientierungen stellt auch für die theologische Gesellschaftsethik ein Problem dar, die Christen in ihrem politischen Engagement reflexiv begleiten und dazu die Pluralität der jeweiligen Handlungssituationen bewältigen helfen will.

Unvermeidlich nimmt jedoch interkulturelle Solidarität allgemeingültige Normen in Anspruch, insofern die Differenz zwischen den und die Koexistenz von Lebensformen und -entwürfen nur bei wechselseitiger Achtung gemeinsamer Verbindlichkeiten gesichert werden können. Insofern übersteigen auch Christen mit ihrem solidarischen Engagement ihre partikularen Traditionen und erheben für bestimmte Forderungen und Interessen Ansprüche auf universale Geltung. Derartige Geltungsansprüche werden in universalistischen Ethiktheorien entfaltet, die die alltagspraktische Intuition, daß moralische Handlungsregeln entweder für alle Menschen oder gar nicht gelten, theoretisch „einholen“ und begründen. Offenkundig wird der Geltungsbereich universaler Handlungsregeln in modernen Gesellschaften jedoch eingeschränkt: Lebensformen und -entwürfe haben sich dermaßen vervielfältigt, daß nur noch wenige Handlungsregeln auf allgemeine Zustimmung aus allen beteiligten Lebensformen stoßen. Ethikkonzeptionen, die die Universalität von Handlungsregeln an die Zustimmung aller jeweils Betroffenen binden, können auf diese Beschränkung universaler Moral mit der Unterscheidung zwischen dem moralisch Gerechten und dem sittlich Guten reagieren: Während moralische Handlungsregeln die Akteure zu bestimmtem Handeln verpflichten, weil sie von allen als gerecht, d. h. als im gemeinsamen Interesse aller, akzeptiert werden können, verpflichten Lebensformen und deren gemeinsam geteilte Entwürfe des guten Lebens nur insofern, als die Akteure ihren partikularen Vorstellungen des guten Lebens praktisch entsprechen wollen.

Die Unterscheidung zwischen dem moralisch Gerechten und dem sittlich Guten trifft ein zentrales Charakteristikum der gegenwärtigen Situa-

[3] *W. Lesch*, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: StZ 211, 1993, 255–269, 256; vgl. auch die verschiedenen Beiträge in *O. Fuchs* (Hg.), Die Fremden (Theologie zur Zeit 4). Düsseldorf 1988, bes. 167–182, 194–319.

tion, in der Christen ihren Glauben praktisch realisieren und verantworten müssen: Christen verdanken ihren religiösen Überlieferungen Vorstellungen des erfüllten Lebens, die ihr Handeln entsprechend ihrer Hoffnung auf Gottes Heil orientieren können; ihre sittlichen Orientierungen stehen jedoch in den pluralen Gesellschaften bzw. in der einen Weltgesellschaft neben anderen Lebensformen und -entwürfen, denen gegenüber sie sich bewähren, mit denen sie aber zugleich auch in friedlicher und durch universale Normen geregelter Koexistenz bestehen können müssen. Insofern sich die theologische Gesellschaftsethik subsidiär auf das Handeln von Christen bezieht und damit an dieser Handlungssituation Anteil hat, kann – so zumindest unsere Vermutung – die ethiktheoretische Unterscheidung zwischen moralisch Gerechtem und sittlich Gutem auch helfen, ihr Profil zu klären. In diesem Sinne soll im folgenden aus der Rekonstruktion politischer Glaubenspraxis in pluralen Handlungssituationen die These erläutert werden, daß die theologische Gesellschaftsethik nur als eine normative Theorie gerechter Politik im Horizont des christlichen Ethos vollzogen werden kann. Dazu wollen wir zunächst (1.) aufzeigen, daß sich in der Moderne die Moral von der christlichen Religion gelöst hat und in der Folge auch universale Moral und partikulares Ethos auseinandergetreten sind. Im Anschluß an diese kurze Skizze zur historischen Entwicklungslogik der Moral soll (2.) durch diskurstheoretische Rekonstruktion die inhaltliche Begrenzung der Moral und deren Verhältnis zu konkreten Lebensformen und -entwürfen erschlossen werden. Nachdem wir so die Unterscheidung zwischen normativer Prüfung und ethischer Hermeneutik gewonnen haben, wollen wir (3.) die Reflexionsweisen politisch engagierter Christen unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften anzeigen: Durch aneignendes Verstehen ihrer religiösen Überlieferungen orientieren Christen ihr politisches Engagement, das sie aber durch Teilnahme an moralisch-praktischen Diskursen und damit außerhalb ihres partikularen Ethos begründen müssen. Abschließend werden wir (4.) die Theologie auf diese beiden Richtungen ethischer Reflexion beziehen, wobei wir insbesondere die christliche Gesellschaftsethik als normative Theorie im Horizont des christlichen Ethos bestimmen können.

(1.) Die „Modernisierung" der Moral

Die Dichotomie zwischen „Sollen" und „Sein" ist ein neuzeitliches Thema[4] und es blieb einem Philosophen der Aufklärung, David Hume, vorbehalten, das Diktum „no ought from an is" in die Liste philosophi-

[4] Vgl. *A. MacIntyre,* Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York 1987, Kap. 5; *Ch. Taylor,* Die Motive einer Verfahrensethik, in: *W. Kuhlmann* (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt/M. 1986, 101–135, 103–113.

scher Gemeinplätze einzutragen. Um bestehende Wirklichkeit und normative Geltung einander derart gegenüberzustellen, mußte nämlich zuvor in den Blick kommen, daß bestehende Verhältnisse wirklich neu gestaltet werden können. Genau diese Einsicht ist ein Charakteristikum der Moderne, die den Zeitgenossen als der wirkmächtige Einbruch einer – von den Menschen selbst zu schaffenden – Zukunft erschien. In der Folge war die moderne Ethik thematisch vor allem mit der „Herstellung" von etwas beschäftigt, das als „gesollt" noch nicht wirklich, sondern nur gefordert ist. Mit diesem Pathos des „homo faber" wertete die Moderne die Grundplausibilitäten traditionaler Ethiken radikal um. Diese hatten nämlich im Begriff der „poiésis" das „Herstellen" als eine unvollkommene Tätigkeit diskreditiert, die ihr Ziel außer sich hat und daher bloßes Mittel zum Zweck ist[5]. Eigentlicher Zweck menschlichen Handelns – so diese traditionalen Ethiken – sei in Wirklichkeit das „gute Leben", das nur aus Erfahrungen bereits geglückten Lebens als Verwirklichung realer Möglichkeiten und Vervollkommnung bestehender Anlagen angestrebt werden könne. Trugen in den antiken Ethiken Recht und Ethos der gemeinsamen Polis die Bürde dafür, daß das Gute bereits schon wirklich sei, so ging diese Rolle später, im „christlichen Abendland", auf Metaphysik und Religion über, die mit objektiven Finalursachen das wahrhaft „gute Leben" bestimmten. Endgültig zerbrach die mittelalterliche Einheit von Metaphysik/Religion und Moral mit dem Aufbruch zur Neuzeit – und zwar in einem zweifachen Entkoppelungsprozeß: Während Religion und Moral als zwei unterschiedliche „Wertsphären" kulturellen Wissens auseinandertraten, und damit die Geltung allgemeinverbindlicher Handlungsregeln einer gänzlich profanen Begründungslogik unterstellt wurde, entkoppelten sich zugleich auch zwei unterschiedliche Weisen, Handeln durch eine Reflexion auf seine Ziele zu beurteilen und präskriptiv anzuweisen: die Ethik des Gerechten und die Ethik des Guten.

Nach der sophistischen Aufklärung und ihrer Destruktion althergebrachter Sitten und überkommener Ordnungen hatte sich die antike Ethik in den Dienst des „Guten" gestellt, in den Dienst eines obersten Guts, das den Eigeninteressen der einzelnen entspricht und von den einzelnen deshalb auch wahrhaft gewollt werden kann: das gelungene Leben, in dem sich die Vielfalt alltagspraktischer Zielsetzung in einem obersten Ziel erfüllt. „Die gesamte antike Ethik war darum ausschließlich Strebensethik in dem Sinne, daß es ihr primär um das gelingende Leben des einzelnen ging, alles weitere erhielt seine Rechtfertigung nur dadurch, daß es in den Dienst dieses Letztziels gestellt wurde"[6]. Die Er-

[5] Vgl. dazu *R. Bubner,* Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1982, 66–90.

[6] *H. Krämer,* Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992, 10; vgl. auch *ders.,* Antike und moderne Ethik?, in ZThK 80 (1983) 184–203; *E. Tugendhat,* Antike und moderne Ethik, in: *ders.,* Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 33–56, 43 ff. Die Konzentration auf eine Theorie

kenntnis des „Guten" setzt dabei – so wird seit Aristoteles gegen „reine" Theorien der Praxis eingewendet[7] – die Erfahrung des gelungenen Lebens voraus und ist deshalb an Recht und Sitte jener Gemeinschaft gebunden, in der die Erfahrung des gelungenen Lebens möglich wurde. Die Frage nach den „Guten" stellt sich also nur im Rahmen eines gemeinsam geteilten Ethos und wird über die vergewissernde Aneignung dieses alltagspraktischen Zusammenhangs bewältigt. Unbedingte Verpflichtung i. S. reziproker Ansprüche kannte die antike Ethik natürlich auch, bearbeitete sie jedoch nur in dem abgeleiteten Sinne, daß moralisches Handeln gemäß unbedingter Forderungen dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Akteure entspricht und so in die Vorstellung des „guten Lebens" integriert ist.

Unter der gesellschaftlichen und kulturellen Vorherrschaft des Christentums wurde die antike Ethik des Guten mit „imperativischer Energie"[8] aufgeladen. Denn im monotheistischen Gottesbekenntnis erschien Gott nicht nur als Schöpfer aller vorgegebenen Wirklichkeit und als Garant erfüllten Lebens, sondern zugleich auch als der oberste Gesetzgeber und Richter menschlichen Handelns. Mit Hilfe einer von diesem Gottesbegriff her entfalteten Ontologie bestätigte die mittelalterliche Theologie zwar die Vermutung antiker Ethik, daß das Gute bereits in der Welt ist, und entsprechend „gutes Leben" (nur) als Verwirklichung von realen Möglichkeiten möglich ist. Weil sie die bestehende Wirklichkeit jedoch auf Gott als ihren willentlichen Schöpfer (creatio ex nihilo) und Erhalter (creatio continua) zurückführte, lud sie das Bestehende mit – für antike Ethiken unerreichbarer – Verbindlichkeit auf: Als Teil der Schöpfung sind die Menschen auf Gottes absoluten Schöpfungswillen verpflichtet, den sie als inneres „Gesetz" des Bestehenden auch erkennen können. Gleichzeitig garantiert der verpflichtende Gott jedoch auch das erfüllte Leben derjenigen, die diesen Verbindlichkeiten praktisch entsprechen. Aber, obwohl die mittelalterliche Theologie der Ethik einen bis dahin unbekannten Geltungsanspruch aufbürdete, blieb deren Profil als einer Theorie des gelingenden Lebens gewahrt.

Mit der zunehmenden Differenzierung von weltlichem Staat, institutionell verfaßter Kirche und persönlicher Religiosität trat im theologischen Naturrechtsdenken des Hochmittelalters zunächst einmal der Unterschied zwischen der Begründung von allgemeinen Handlungsregeln und religiöser Wirklichkeitsdeutung ins Bewußtsein, der als ein Verhältnis von Naturrecht und göttlichem Gesetz bzw. Willen bearbeitet

---

des guten Lebens übersehend bestimmt *U. Steinvorth* (Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie, Reinbeck 1990) die „klassische Ethik" mit dem Hinweis auf deren objektive Moralbegründung (vgl. 55–61).

[7] Vgl. dazu *R. Bubner*, Das Gute in der Aristotelischen Metaphysik, in: *ders.*, Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt/M. 1992, 164–187.

[8] Vgl. *Krämer*, Integrative Ethik (Anm. 6), 11.

wurde[9]. In Folge des thomanischen Ethikentwurfs emanzipierte sich nämlich das „Naturrecht" zunehmend vom christlichen Gottesglauben und entfaltete eine eigenständige „profane" Geltungslogik. Hatte Thomas von Aquin noch eine einheitliche Welt mit Christus als dem *einen*, nämlich geistigen und weltlichen König, sowie das Christentum als die eine und kosmopolitisch ausgeweitete Lebensform unterstellt, waren sich die nachfolgenden Ethikentwürfe der für Thomas noch denkbaren Einheit von Glauben, erfülltem Leben und verbindlichen Normen nicht mehr sicher. Statt dessen thematisierten der Nominalismus und Voluntarismus den praktischen Vorrang des Individuellen vor dem Allgemeinen und anerkannten – theo-logisch vermittelt – die autonome Subjektivität der Akteure; in Opposition dazu klagte dann später die spanische Spätscholastik den Universalismus praktischen Wissens ein, für den ihrer Ansicht nach die „Natur" der jeweiligen Handlungsgegenstände einstehen könne[10]. Damit entwickelte sich die theologische Ethik aber nicht nur zunehmend zu einem „autarken Naturrecht"[11]. Als individualistischer Moralpositivismus bzw. als essentialistisches Naturrecht wurde vielmehr auch die theologisch gesicherte Teleologie des erfüllten Lebens aufgegeben und damit der Vervielfältigung von Lebensmöglichkeiten und der gesteigerten Komplexität sozialer Verhältnisse Rechnung getragen. Im 19. Jahrhundert schloß bekanntlich die katholische Soziallehre an die zweite dieser beiden theologischen Konzeptualisierungen profaner Handlungsbegründung an und suchte deshalb als neuscholastischer Ansatz christlicher Gesellschaftsethik über das „Wesen" der Handlungsgegenstände die politische Praxis von Christen in säkularen Handlungssituationen zu bestimmen[12].

Mit der Entwicklung zum „autarken Naturrecht" begann sich im theo-

[9] Vgl. zum Folgenden etwa *J. Th. Arntz*, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: *F. Böckle* (Hg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 87–120; *F. Böckle*, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: *Ders./E.-W. Böckenförde* (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 165–188; *A. Hollerbach*, Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: *Böckle/Böckenförde* (Hg.), 1973, 9–38; *L. Honnefelder*, Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht, in: *M. Heimbach-Steins* (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990, 1–27; *K.-H. Ilting*, Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien, Stuttgart 1979; *C. Urban*, Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie, Düsseldorf 1979; *R. Specht*, Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in: *Böckle/Böckenförde* (Hg.), 1973, 39–60.

[10] Vgl. dazu *H. Ludwig*, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Soziologische und theologische Fragen nach dem gesellschaftlichen Ort der Kirche, Mainz 1974, 118–152.

[11] Vgl. *Specht* (Anm. 9), 45.

[12] Zur theologiegeschichtlichen Verortung und Kritik der katholischen Soziallehre vgl. *M. Möhring-Hesse*, Tradition verpflichtet. Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge Katholischer Soziallehre, und *B. Emunds*, Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos, beide Aufsätze in: *F. Hengsbach* u. a. (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, 57–87 und 33–56.

logischen Naturrechtsdenken ein auf moralisch-praktische Fragen konzentrierter Bereich kulturellen Wissens herauszuschälen. In modernen Gesellschaften wurde diese Entwicklung hin zu einer profanen Geltungslogik allgemeinverbindlicher Handlungsregeln fortgesetzt; Moral und Religion etablierten sich vollständig als eigenständige und damit eben auch unterschiedliche „Wertsphären" (Max Weber) kulturellen Wissens[13]. Nachdem die Weltdeutung der christlichen Traditionen weder gegenüber den beschleunigten Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse noch gegenüber der vermehrten „Produktion" und Verbreitung naturwissenschaftlichen Wissens bestehen konnte, ließ sich die Geltung von allgemeinverbindlichen Handlungsregeln nicht länger im Rückgriff auf eine metaphysisch gezeichnete und religiös garantierte Ordnung sicherstellen. Statt dessen resultiert nun die Verbindlichkeit allgemeiner Handlungsregeln – gleichsam in Verknüpfung der nominalistisch thematisierten Subjektivität der Moral mit dem praktischen Universalismus der Spätscholastik – aus dem rationalen Vermögen der moralischen Subjekte, Handlungsregeln gegenüber anderen zu vertreten und mit „guten Gründen" zu rechtfertigen bzw. sich von Argumenten anderer überzeugen zu lassen. An die Stelle der Handlungsbegründung durch Religion und Metaphysik trat damit die Idee eines konsensuellen Verfahrens, das unter den Bedingungen gleicher und freier Teilnahme aller Betroffenen stattfindet[14]. Da also die überlieferten Vorstellungen eines gelingenden Lebens nicht mehr aus der Autorität der Tradition heraus verbindlich sind, können sich die Subjekte gegenüber diesen Traditionen zunehmend reflexiv verhalten und sie damit auch kritisch beurteilen. Neben die von Religion gänzlich abgekoppelte moralische Prüfung, ob Handlungsregeln eine allgemeine Geltung über die Grenzen von partikularen Traditionen hinaus beanspruchen können, muß damit als eine zweite Form praktischer Reflexion die sittliche Bewertung treten, welche Handlungsoptionen oder Lebensentwürfe im Kontext der eigenen Lebensformen und ihrer kulturellen Überlieferungen sowie angesichts der jeweiligen Handlungssituationen mehr oder weniger sinnvoll und adäquat sind.

(a) *Entkoppelung von Moral und Religion:* Zwar erbt die moderne Moral vom spätscholastischen Naturrechtsdenken den Universalisierungsgrundsatz, dem sie jedoch eine spezifisch moderne Fassung gibt: Universalität von Handlungsregeln resultiert aus dem Vermögen der Akteure, die jeweils eigenen Maximen mit „guten Gründen" auf alle anderen Akteure auszuweiten. In seiner transzendentalen Rekonstruktion bringt Kant die dabei vollzogene Emanzipation der Moral von der christlichen Religion repräsentativ zum Ausdruck. Dabei ist die kantische Ethiktheo-

[13] Vgl. dazu etwa *J. Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1981, Bd. 2, 283–293.

[14] Vgl. dazu *K. Eder,* Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland, Frankfurt/M. 1985.

rie ideengeschichtlich so etwas wie eine „radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie“[15], insofern sie nämlich die im theologischen Naturrechtsdenken beanspruchte Autorität Gottes in die Autonomie der sich selbst bestimmenden Subjekte transformiert und damit das in modernen Gesellschaften für praktisches Wissen entstehende Autoritätsvakuum auffangen kann.

In dem Maße, wie die moderne Moral von religiösen und metaphysischen Vorgaben gelöst wurde, wird die Religion von der Aufgabe entlastet, die Geltung von allgemeinverbindlichen Handlungsregeln abzusichern. In der Folge kann sie sich darauf konzentrieren, Wirklichkeitserfahrungen im Licht der christlichen Traditionen zu deuten bzw. die religiösen Chiffren und Bilder auf der Folie gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrungen auszulegen. Moral und Religion haben sich also auf zwei verschiedene kulturelle Leistungen spezialisiert: auf die Begründung von Gerechtigkeit intersubjektiver Beziehungen bzw. auf die Entfaltung von Sinn, den die Glaubenden ihrer Praxis als Antizipation von Gottes Heil geben. Damit differenzierten sie sich zu zwei spezifischen „Wertsphären“ mit unterschiedlichen Universalitätsanforderungen aus: Die neuzeitliche Moral zielt auf allgemeingültige, d. h. von allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte Handlungsregeln. Moral „funktioniert“ nämlich nur, solange sich alle Akteure entsprechend den zustimmungspflichtigen Handlungsregeln verhalten und sich darauf verlassen können, daß sich auch alle anderen entsprechend „moralisch“ verhalten. Die christliche Religion dagegen behauptet zwar den im Christusereignis offenbarten Heilswillen Gottes für alle Menschen; in modernen Gesellschaften aber und erst recht in der einen Weltgesellschaft findet dieses universale Bekenntnis faktisch keine allgemeine Anerkennung, so daß es mit einer bloß partikularen Zustimmung der Christen „auskommen“ muß, im Gegensatz zur Moral allerdings auch kann. Schließlich können Christen ihren Glauben offenkundig auch dann leben, wenn relevante Bevölkerungsteile die Bedeutung des christlichen Gottesbekenntnisses und seiner sittlichen Orientierungen für ihren Lebensvollzug nicht anerkennen.

(b) *Entkoppelung von Moral und Ethos:* Nachdem die kulturellen Traditionen ihre imperativische Verbindlichkeit verloren haben und Entwürfe des gelingenden Lebens nicht länger durch eine objektive Teleologie vorgegebener Zwecke oder durch die „Natur“ von Handlungsgegenständen verallgemeinert werden können, sind die Menschen zum kritischen Umgang mit Traditionen und der darin überlieferten Lebensentwürfe geradezu genötigt und dabei – in kritischer Auseinandersetzung mit den ihnen vorliegenden Traditionen – angehalten, jeweils eigene Vorstellungen des guten Lebens zu entwerfen. „Lebensziele müs-

[15] *Krämer*, Integrative Ethik, 11.

sen postteleologisch vom Handlungssubjekt selber gesetzt werden, und zwar immer wieder neu und wiederholt. Es besteht geradezu ein Finalisierungszwang, da ohne vorgängige Zielsetzung kein Sichverhalten oder gar Handeln möglich ist."[16] So aber entsteht in modernen Gesellschaften ein synchroner Pluralismus von letzten Zielen und Werten, der – angesichts der Unmöglichkeit eines allgemein anerkannten obersten Zieles – nicht wieder durch Ziele und Zwecke reguliert werden kann[17]. Deshalb bedarf es generalisierter und reziprok verbindlicher Handlungsregeln, auf die sich alle Akteure – unter Absehung ihrer jeweiligen Lebensentwürfe – als ein „allgemeines Gesetz" im allseitigen Interesse einigen können. Wiederum ist es Kant, der in diesem Sinne die moderne Moral in Abgrenzung von prinzipiell pluralen Ethosformen bestimmt, weil es „zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen".[18] Welche Handlungsmaximen allgemein gefordert sind – und für Kant im moralischen Sinn „gut" –, läßt sich über das Universalisierungsverfahren des kategorischem Imperativs allgemeingültig begründen; welches Handeln dagegen gut – im Sinne von substantiell gefüllten Vorstellungen eines gelingenden Lebens (bei Kant: das „Wohl") – ist, läßt sich in dieser Weise eben nicht begründen und fordert deshalb ein eigenständiges Beurteilungskriterium, das von dem Kriterium der moralischen Bewertung von Handlungsmaximen prinzipiell verschieden ist.

Die durch Sozialisation überlieferten Lebensformen und die in ihnen „eingewobenen" Entwürfe des guten Lebens erweisen sich in modernen Gesellschaften als partikular zum einen, weil sie auf konkurrierende oder gar opponierende Lebensformen und -entwürfe anderer Traditionszusammenhänge stoßen und daher keine allgemeine Zustimmung finden, zum anderen aber auch weil sie nicht gleichermaßen in allen funktional ausdifferenzierten Handlungsbereichen moderner Gesellschaften praktisch relevant sind. Die Subjekte sehen sich daher gezwungen, ihre jeweils eigenen Lebensziele selbst und immer wieder neu zu bestimmen und in einer unverwechselbaren und damit individuellen Lebensgeschichte zu organisieren. Individualität resultiert also aus einem ständigen Prozeß kreativer und spontaner Selbstbestimmung. Dazu greifen die Subjekte jedoch auf die überlieferten Lebensentwürfe und -modelle zurück, die ihnen über Sozialisationsprozesse tradiert wurden und deshalb als lebensweltliches Hintergrundwissen in einer Weise selbstverständlich sind, die ihre Individualität nicht festlegt. Das Verhältnis von überlieferten Lebensentwürfen zur autonomen Definition individueller Lebensziele gestaltet sich daher als fortlaufende Dialektik der Aneignung und

[16] Ebd. 129.

[17] Vgl. *Tugendhat* (Anm. 6), 45ff.

[18] *I. Kant,* Kritik der praktischen Vernunft, A 105f. (zit. nach Werkausgabe Bd. VII, hrsg. von *W. Weischedel*), Frankfurt 1956, 177.

Modifikation von kulturellen Traditionen im Prozeß kreativer und spontaner Selbstbestimmung[19].

Für die Christen sind in diesem Sinne die religiösen Traditionen des Christentums auch ein relevantes Moment ihrer individuellen Selbstbestimmung: Im hermeneutischen Prozeß religiöser Welterschließung entfalten sie die in den religiösen Chiffren und Bildern eingewobenen Handlungsoptionen und -modelle und orientieren dadurch den praktischen Vollzug ihres Gottesbekenntnisses. So ist das Christentum nicht nur der Überlieferungszusammenhang des christlichen Bekenntnisses, sondern auch eine – wenngleich in überaus verschiedene Lebensentwürfe aufgefächerte – Lebensform, nämlich ein zum Glauben an Gott passendes und in religiöser Rede überliefertes Ethos.

Daß sich Moral und Religion als zwei unterschiedliche „Wertsphären" ausdifferenziert haben und damit die Begründung allgemeiner Handlungsregeln einer gänzlich profanen Geltungslogik untersteht, wurde innerhalb der katholischen Theologie – in Fortsetzung des mittelalterlichen Naturrechtsdenken – prinzipiell anerkannt. Als nämlich das Deutungsmonopol des Christentums zusammengebrochen war und alternative, zunehmend auch säkulare Wirklichkeitsdeutungen gesellschaftliche Zustimmung fanden, standen die katholischen Christen und ihre Kirche vor der Aufgabe, die eigenen politischen Ordnungsvorstellungen gegenüber konkurrierenden Politikentwürfen auf „neutralem Boden", d. h. aber profan, zu begründen. Auf diese Herausforderung reagierte der Katholizismus – zumal im deutschen Sprachraum – mit der katholischen Soziallehre: Die neuscholastisch fundierte Gesellschaftsethik versprach eine über die „Natur" der politisch jeweils anstehenden Sachverhalte laufende Rechtfertigung politischer Gestaltungsvorschläge, die für „alle Menschen guten Willens"[20] einsichtig und folglich von religiösen Überzeugungen und Einstellungen unabhängig sein sollte. Als „Natur der Sache" präsentierte die katholische Soziallehre jedoch die traditionell katholischen Vorstellungen vom guten Leben in einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft und trug somit ihr partikulares Ethos als allgemeingültige Normen vor[21]. So ist in der katholischen Soziallehre zwar die Entkoppelung von Moral und Religion akzeptiert; daß in den modernen Gesellschaften jedoch auch allgemeingültige Handlungsregeln und partikulare Ethosformen auseinandergetreten sind und seitdem unterschiedlichen Bewertungsmaßstäben unterliegen, wurde dagegen in ihrem essentialistischen Naturrechtsdenken übergangen.

---

[19] Vgl. dazu *A. Lob-Hüdepohl*, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik 47). Freiburg/Schw. – Freiburg i. Br. 1993, 81–83.

[20] So der bekannte und seitdem immer wieder aufgegriffene Topos aus der Überschrift des Sozialrundschreibens von Papst Johannes XXIII. „Pacem in terris" (1963).

[21] Vgl. etwa *J. Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, 8. Aufl., Kevelaer 1983, insb. 56–70.

(2.) Moral und Ethos

Alltagspraktisch handeln Menschen gemäß eingespielten Handlungsdispositionen, die davon entlasten, in jeder Situation immer wieder neu über Handlungsziele und -mittel zu entscheiden. Solche Routinen können jedoch problematisch werden: Eine vertraute Handlungsmaxime erweist sich etwa als undurchführbar, sie hat unerwünschte, bisher nur noch nicht gesehene Nebenfolgen, ist nach der Entdeckung möglicher Alternativen nicht mehr selbstverständlich oder durch Einsprüche anderer, die sich in ihren Interessen verletzt sehen, in Frage gestellt. In solchen Fällen sind Akteure gezwungen, sich der eigenen Ziele und Mittel zu versichern oder sie gegebenenfalls zu revidieren. Solange sie dabei lediglich Mittel für vorgegebene Zwecke auswählen oder Handlungsziele bei gleichbleibenden Präferenzen abwägen, verlassen solche praktischen Überlegungen nicht den Rahmen zweckrationaler Entscheidungen. Problematisieren sie jedoch eingespielte Handlungsdispositionen, in denen sich ihre Lebensentwürfe konkretisieren, oder fragen sie danach, ob die im Rahmen ihrer Lebensentwürfe bisher selbstverständlichen Handlungsregeln auch aus der Sicht aller anderen Akteure berechtigt sind, so erreicht ihre Reflexion eine andere Radikalität, sie wird zur Ethik.

Der mit diesem Begriff bezeichnete Versuch, Handeln durch überzeugende Gründe präskriptiv zu bestimmen, hat zwei mögliche Fragerichtungen und differenziert sich dementsprechend in die Reflexion des Guten bzw. Gerechten[22]. *Erstens* prüfen die in ihren Handlungsroutinen

[22] Inspiriert durch eine Differenzierung der analytischen Ethik (vgl. etwa *W. F. Frankena*, Analytische Ethik. Eine Einführung, München 1972, 27 f.; siehe dazu *R. Ginters*, Analytische Ansätze in der Ethik, in: *D. Mieth / F. Compagnoni* [Hg.], Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden [Studien zur theologischen Ethik 3]. Freiburg/Schw. – Freiburg i. Br. 1978, 120–134, 127) wird in der katholischen Moraltheologie mit den beiden Begriffen „gut" und „richtig" die Möglichkeit des „schuldlos irrigen Gewissens" diskutiert. Unterschieden wird dazu zwischen dem *richtigen* Handeln, das mit allgemein gültigen Verpflichtungen übereinstimmt, und der sittlich *guten* Einstellung von Akteuren, die prinzipiell die Verpflichtung zum richtigen Handeln einsehen und bejahen, im Einzelfall jedoch das falsche tun, nämlich den allgemein gültigen Verpflichtungen nicht entsprechen. Vgl. dazu *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, 2. Aufl., Düsseldorf 1980, 133–141; *ders.*, Gewissen und Schuld, in: *J. Fuchs* (Hg.), Das Gewissen, Düsseldorf 1979, 4 ff. Mit Hilfe dieser terminologischen Gegenüberstellung bringt *D. Witschen* (Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral [Moraltheologische Studien 13], Düsseldorf 1984) die Moraltheologie mit der kantischen Ethiktheorie und ihrer Dialektik von gutem Willen und unbedingtem Sollen ins Gespräch. Im folgenden wird dagegen das Adjektiv „gut" nicht auf die abstrakte Verpflichtung zum richtigen Handeln unter Absehung „von der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit all ihrer materialen Gehalte" (*Schüller* 1980, 136) bezogen. Vielmehr zielt der Ausdruck auf jene konkreten Vorstellungen erfüllten Lebens, in dem sich Akteure ihrem eigenen Selbstverständnis nach verwirklichen, und das deshalb für sie und immer nur für sie selbst gut ist. Mit dieser terminologischen Vorentscheidung können sich die folgenden Anmerkungen zu einer Theorie des Guten erstens in die philosophische Reflexion über „gut" und „das Gute" seit Platon und Aristoteles einfügen (vgl. *H. Kuhn*, Art. „Das Gute", in: HPhG Bd. 3 München 1973, 657–677, 658 f. sowie *A. Piper*, Art. „Das Gute", in: *E. Martens / H. Schnädelbach* [Hg.], Phi-

verunsicherten Akteure, ob sie sich durch bestimmte Handlungsziele und -mittel als die Subjekte realisieren, die sie nach ihrem Selbstverständnis auch sein wollen. Sie sehen sich mit der Frage konfrontiert, wie sie sich unter den gegebenen Bedingungen eigentlich ein gutes Leben vorstellen und wie sich entsprechende Lebensentwürfe in konkrete Handlungsoptionen und -modelle umsetzen lassen. Dabei werden sie vor allem die ihnen lebensweltlich vermittelten Vorlagen kritisch daraufhin befragen, ob sie aktuell das eigene Handeln auf ein gelingendes Leben hin orientieren und daher als sinnvoll anerkannt werden können. Akteure, die eingespielte Handlungsweisen problematisieren und daher sich selbst und bislang selbstverständliche Handlungsdispositionen reflektieren, bearbeiteten ihr partikulares Ethos[23] und fragen dabei nach dem Guten, in dem sie ihr – mit Akteuren des gleichen lebensweltlichen Zusammenhangs mehr oder weniger geteiltes – Selbstverständnis erfüllen können. Insofern dazu sittliche Traditionen verstehend angeeignet werden, nennen wir diese Form von Ethik im folgenden „ethische Hermeneutik". In der *zweiten* Fragerichtung der Ethik wird dagegen der Rückbezug auf das eigene Ethos zu einer allgemeinen Prüfung entschränkt, ob einzelne Handlungsregeln von allen, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, in gleicher Weise – Kant sagt: als „allgemeines Gesetz" – akzeptiert werden können. In diesem Test auf die Richtigkeit von Handlungsregeln geht es den Akteuren um eine verbindliche und reziproke Moral aller jeweils Betroffenen. Im folgenden werden wir diese Form der Ethik „normative Prüfung" nennen.

(a) *Moralphilosophie und Ethosethik:* Obgleich zur praktischen Selbstbestimmung der Akteure gleichermaßen notwendig, unterscheidet sich die Frage nach Handlungsoptionen und -modellen, mit denen Akteure ihrem Selbstverständnis entsprechen können, prinzipiell von der Frage nach allgemeinverbindlichen Handlungsregeln, auf die sich die Akteure wechselseitig verlassen können. Dennoch werden diese beiden Aspekte ethischer Reflexion weder in der philosophischen noch in der theologischen Ethik hinreichend differenziert und berücksichtigt. Bereits seman-

losophie. Ein Grundkurs, überarb. Neuauflage, Bd. 1, Reinbeck 1991, 262–305). Zweitens suchen wir mit dem Begriff des „Guten" die Nähe zu einer gegenwärtig innerhalb der philosophischen Ethik geführten Debatte um die praktische Relevanz partikularer Überlieferungen und Gemeinschaften, die sich wesentlich an *J. Rawls'* „Theorie der Gerechtigkeit" (Frankfurt 1975) und der darin exemplarisch vorgelegten These vom „Vorrang des Rechten" entzündet hat.

[23] Im deutschen Ausdruck „Ethos" werden bekanntlich zwei griechische Ursprungswörter zusammengeführt: ἔθος (= Gewohnheit, Sitte, Brauch) und ἦθος (= Charakter, Grundhaltung, Tugend). Systematisch ist diese semantische Symbiose durchaus plausibel, da Entwürfe des guten Lebens durch Sozialisation in kulturell überlieferte Vorstellungen sowie deren kritische Aneignung in Handlungsroutinen überführt werden; vgl. dazu *W. Kluxen*, Ethik und Ethos, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg-Gütersloh 1978, 518–532, 518f. Im folgenden wird dem Ausdruck „Ethos" das Adjektiv „sittlich" beigegeben, um Verwechslungen mit dem zum Substantiv „Ethik" gehörigen Adjektiv „ethisch" zu vermeiden. Als Plural von „Ethos" verwenden wir „Ethosformen".

tisch wird der Unterschied zwischen den aus Vorstellungen guten Lebens abgeleiteten Handlungsoptionen und -modellen einerseits sowie den allgemeinverbindlichen Handlungsregeln andererseits übergangen, wenn „Moral" – in Abgrenzung von „Ethik" als theoretischer Reflexion der Moral und „Metaethik" als Theorie des Moralischen – unterschiedslos auf das Gesamt des sozial gültigen präskriptiven Handlungswissens bezogen wird[24]. Entsprechend konzentrieren sich kognitivistische Ethikansätze, denen zu Folge Kontroversen über praktische Fragen argumentativ entschieden werden können, in ihren Rekonstruktionen von Moral und moralischem Handeln auf einen der beiden Aspekte präskriptiven Handlungswissens unter Absehung oder Ausschluß des jeweils anderen[25].

In der kantischen Tradition gilt die Aufmerksamkeit der Ethiktheorie ganz den gemeinverbindlichen Handlungsregeln; Fragen des erfüllten Lebens und des persönlichen Wohls werden als Gegenstand praktischer Theorie explizit ausgeschlossen. „Welches Handeln schlechthin gut, das heißt moralisch gut ist, läßt sich objektiv begründen, hingegen läßt sich nicht objektiv, allgemeingültig begründen, welches Handeln gut für mich ist, mein Wohl fördert. Ein bestimmter inhaltlicher Begriff von Glück läßt sich nicht begründen".[26] Zur Begründung von praktischen Urteilen wird nämlich – nach dem Vorbild des Wahrheitsanspruches für empirische Aussagen – eine Allgemeingültigkeit verlangt, so daß es möglich sein muß, praktische Urteile gegenüber jedem argumentativ einsichtig zu machen. Mit diesem Rationalitätsanspruch können Fragen des guten Lebens und des persönlichen Glücks prinzipiell nicht bearbeitet werden; Lebensziele und deren Umsetzung in Handlungsoptionen und -modelle lassen sich daher theoretisch nicht einholen, sondern bleiben gänzlich der individuellen und vorrationalen Wahl überlassen[27]. Argumentativ kann gegenüber anderen allein die Allgemeingültigkeit von Handlungsregeln gesichert werden, insofern sie gleichermaßen von allen, die von ihrer all-

---

[24] Vgl. etwa für die Lehr- und Lernbücher philosophischer Ethik *N. Hoerster,* Ethik und Moral, in: *ders. / D. Birnbacher* (Hg.), Texte zur Ethik, München 1976, 9–23; *A. Piper,* Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München 1985, 13–22 und für die theologische Ethik *K. Hilpert / H. Oberhem,* Art. „Ethik", in: *B. Stoeckle* (Hg.), Wörterbuch Christlicher Ethik, Freiburg 1975, 63–71; *W. Wolbert,* Art. „Ethik", in: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 158–164.

[25] Die folgende Gegenüberstellung konzentriert sich mit der „kantischen" und „aristotelischen" Tradition auf die beiden „wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten und in gewissem Sinn polaren Möglichkeiten, die Thematik praktischer Philosophie zu bestimmen" (*H. Fahrenbach,* Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: *Riedel* [Hg.] [Anm. 37], 23). Vgl. auch *Tugendhat* (Anm. 6), 37 f.

[26] Ebd. 46.

[27] Theoretisch thematisierbar, weil rational begründbar, ist demgegenüber erst wieder die praktische Um- und Durchsetzung persönlicher Lebensziele – etwa im Sinne rationaler Lebensplanung. Ein entsprechender Versuch zu einer Theorie des rationalen Lebensplans in *Rawls'* „Theorie der Gerechtigkeit" [Anm. 22] 445–454; vgl. dazu *Ch. Menke,* Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: *Brumlik / Brunkhorst* [Hg.] [Anm. 1], 218–243).

gemeinen Geltung betroffen sind, und unabhängig von ihren jeweiligen partikularen Lebensvorstellungen akzeptiert werden können. Die Ethik stellt sich damit unter ein selbst erzeugtes Monopol der Moral – und wiederholt auf theoretischer Ebene die liberale Überzeugung, daß es den einzelnen selbst überlassen bleiben soll, wie sie ihr eigenes „privates" Leben gestalten, solange sie sich dabei in dem Rahmen einer „öffentlichen" und allgemein zustimmungsfähigen Moral aufhalten.

Die kantische Ausgrenzung von Fragen des guten Lebens aus der ethischen Reflexion bestätigt sich in Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit als Fairness" ebenso wie in Habermas' Diskursethik. Für Rawls begrenzen die Grundsätze der Gerechtigkeit, die im Urzustand unter dem „Schleier des Nichtwissens" gewählt würden und daher die vernünftigen Wünsche aller unabhängig von ihren konkreten Lebenszielen widerspiegeln, die zulässigen Lebensformen, obgleich sich aus diesen die Ziele alltäglichen Handelns ergeben: „die Gerechtigkeit zieht die Grenze, das Gute setzt das Ziel"[28]. Im Gegensatz zu den Grundsätzen der Gerechtigkeit, die durch rationale Übereinkunft zwischen Vertragspartnern bestehen, sind für die Bestimmung des Guten derartige Abstimmungsprozesse überflüssig, da „jeder sein Leben planen kann, wie er will (solange er sich dabei an die Gerechtigkeitsgrundsätze hält)"[29]. Während Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" durch die liberale Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit bestimmt ist, begründet sich in Habermas' ersten Fassungen der Diskursethik ein Ausschluß des Guten aus der Ethik durch die rationalitätstheoretische Strategie, das auf die „soziale Welt" bezogene Wissen parallel zur Begründung empirischer Tatsachen und Sachverhalte in der „objektiven Welt", also „wahrheitsanalog"[30] abzusichern. Zwar übersieht Habermas dabei keineswegs die Notwendigkeit praktischer Selbstverständigung, weil Akteure erst im Lichte konkreter Wertorientierungen „das ‚gute Leben' von der Reproduktion ihres ‚nackten Lebens' unterscheiden können"[31]. Unter dem Diktat apodiktischer Allgemeingültigkeit aber werden jene evaluativen Fragen des guten Lebens im Gegensatz zu moralischen Fragen allgemeiner Handlungsregeln allein auf die jeweils „subjektive Welt" der Akteure bezogen. Da für diese in der „Theorie des kommunikativen Handelns" bekanntlich keine Verallgemeinerungskriterien zu finden sind, drohen die evaluativen Fragen letzt-

[28] *J. Rawls,* Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: *ders.,* Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989 (hrsg. von *W. Hinsch),* Frankfurt 1992, 364–397, 365; vgl. auch *ders.,* Gerechtigkeit (Anm. 22), 49f. u. ö.

[29] Ebd. 486.

[30] Vgl. *J. Habermas,* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973; *ders.,* Wahrheitstheorien (1972), in: *ders.,* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, 127–183, 144–149; *ders.,* Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *ders.,* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, 53–125, 60–67, 67–78.

[31] Ebd. 118.

lich aus der Rationalität sprachlich sozialisierter Kommunikationspartner herauszufallen[32].

Werden in der kantischen Tradition Lebensentwürfe der Akteure und geschichtlich geronnene Lebensformen als Gegenstände ethischer Reflexion ausgeschlossen, gelten in der Linie von Aristoteles und Thomas über Hegel genau diesen Lebensentwürfen und -formen die besondere oder gar ausschließliche Aufmerksamkeit der ethischen Theorie. Trotz der verschiedenen Versuche, eine universalistische Moral jenseits von historischer Kontingenz und gesellschaftlicher Partikularität zu begründen, existiert – so lautet der „neoaristotelische" Einwand gegen kantische Ethikkonzeptionen – kein allgemeingültiges Verfahren für objektiv bzw. intersubjektiv gültige Handlungsregeln; vielmehr sind die universalistischen Moraltheorien selbst nur Ausdruck einer partikularen Tradition, nämlich der europäischen Aufklärung, und entsprechen damit den eingespielten Plausibilitäten westlicher Gesellschaften. Ethik setzt demnach immer eine „vorgängige Verpflichtung auf einen Begriff des Guten"[33] voraus und muß daher die Vorstellung eines archimedischen Punktes außerhalb der besonderen, kontingenten und partikularen Lebensentwürfe aufgeben: „Die Idee des Guten ist eine *prinzipielle* Grundvoraussetzung"[34] ethischer Reflexion. Vorstellungen des guten Lebens sind zwar Gegenstand individueller Selbstbestimmung, liegen den Akteuren jedoch bereits in den geronnenen Lebensformen vor, in die hinein sie als Individuen sozialisiert wurden. Die Erkenntnis des Guten ist also zurückverwiesen auf das den Individuen eigene Ethos. Damit verschiebt sich auch die Aufmerksamkeit der ethischen Theorie auf die geronnenen Lebensformen mitsamt ihren Lebensentwürfen, die den Akteuren als lebensweltlicher Hintergrund dienen und sie vor allen Begründungsprozeduren immer schon einen. Theoretisch läßt sich das in Lebensentwürfe eingewobene und in Lebensformen eingespielte Handlungswissen durch hermeneutische Aneignung einholen. Obgleich damit die Möglichkeit der Kritik am jeweils eigenen Ethos begrenzt ist, wird dieses jedoch keineswegs gegen kritische Einwände und entsprechende Modifikationen immunisiert[35]. Nach der kritischen Destruktion universalistischer Moral zielt die ethische Reflexion also auf eine Theorie des guten und erfüllten Lebens, die wiederum – nach dem Verlust von objektiver (oder auch ge-

[32] Vgl. dazu *ders.*, Theorie ... (Anm. 13) Bd. 1, 34–44, 114–151 (insb. 148–150), 410–415; siehe inzwischen aber *ders.*, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: *ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, 100–118, insb. 111f. sowie *ders.*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M. 1992, 124–129, 187–208.

[33] *Taylor*, Verfahrensethik (Anm. 4), 133.

[34] Ebd. (Hervorh. eingef.).

[35] Vgl. etwa *R. Bubner*, Rationalität, Lebensform und Geschichte, in: *H. Schnädelbach* (Hg.), Rationalität, Frankfurt/M. 1984, 198–217, bes. 206–211; *M. Walzer*, Kritik und Gemeinsinn, Berlin 1990, 45–79.

schichtsphilosophischer) Teleologie – nur als eine hermeneutische Theorie partikularer Ethosformen möglich ist[36].

Die Abkehr von der Moral zu Gunsten einer hermeneutischen Aufbereitung eingespielter Lebensformen und -entwürfe projektiert die deutschsprachige Hermeneutik seit der vor zwei Jahrzehnten – wesentlich durch eine Aristoteles- und Hegelrenaissance – angestoßenenen „Rehabilitierung der praktischen Philosophie"[37] in ähnlicher Weise wie die US-amerikanischen „community"-Theorien, die unter dem Label „Kommunitarismus" seit einigen Jahren auch die bundesdeutsche Ethiktheorie beschäftigen. Im Anschluß an die aristotelische Praxisphilosophie[38] unterstellt dabei die deutschsprachige Hermeneutik eingespielte Lebensformen in relativ homogenen Gesellschaften und reflektiert daher kaum auf die Bedingung partikularer Ethosformen angesichts einer durch gesellschaftliche Individualisierungsschübe radikalisierten Vervielfältigung von Lebensentwürfen und -formen. Auf der Folie der besonderen US-amerikanischen Situation eines Einwanderungslandes ohne nationalstaatliche Vergangenheit verorten dagegen die Kommunitaristen ihre Ethikentwürfe in einer Pluralität verschiedener Ethosformen. Zwar führen auch sie das präskriptive Handlungswissen auf Vorstellungen des guten Lebens zurück, die den Traditionszusammenhängen einer besonderen Kultur („community") entstammen. Als Theorie pluraler Gesellschaften berücksichtigen sie jedoch *erstens*, daß die Akteure zugleich in verschiedenen Traditionszusammenhängen sozialisiert werden, deshalb zwischen verschiedenen Vorstellungen des guten Lebens auswählen und deren Handlungsoptionen und -modelle zu einem authentischen Lebensentwurf erst zusammenfügen müssen. *Zweitens* berücksichtigen die US-Amerikaner, daß sich kulturelle Traditionsbestände zwar durch hermeneutische Aneignung ihrer Mitglieder fortschreiben, diese Aneignung jedoch als Streit um die richtige Auslegung prinzipiell konfliktiver Natur ist. Folglich drückt sich für sie die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Ethos weniger in gemeinsamen Handlungsorientierungen aus, als vielmehr in der Bereitschaft, sich im Streit auf die konstitutiven Erzählungen und Chiffren des jeweiligen Traditionszusammenhanges zu beziehen. *Drittens* heben kommunitaristische Ethiken hervor, daß es zur friedlichen Koexistenz der verschiedenen Lebensformen einer übergreifenden Über-

[36] Vgl. *H. Schnädelbach,* Was ist Neoaristotelismus, in: *Kuhlamnn* (Hg.) (Anm. 4) 38–63, insb. 43–46 und 50–54; vgl. dagegen *Steinvorth* (Anm. 6) 140–173.

[37] Vgl. dazu die beiden von *M. Riedel* herausgegebenen Sammelbände „Rehabilitierung der praktischen Philosophie" (Freiburg 1972 und 1974).

[38] Vgl. etwa *H.-G. Gadamer,* Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik, in: *ders.,* Kleine Schriften, Bd. 1, Tübingen 1967, 179–191; *ders.,* Hermeneutik als praktische Philosophie, in: *M. Riedel* (Hg.) (Anm. 37) Bd. 1, 325–344; oder *J. Ritter,* „Politik" und „Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: *ders.,* Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969, 106–132; und als systematisierte Entfaltung dazu *R. Bubner,* Rationalität (Anm. 35); *ders.,* Geschichtsprozesse und Handlungsnormen, Frankfurt 1984, 173 ff.

einstimmung bedarf, die sich in einer universalen Minimalmoral ausdrückt und die die gesellschaftlich erwünschte Differenz pluraler Lebensformen in gemeinsamen akzeptierten Regularien bzw. Wertauffassungen auffängt. Schließlich zeigen die Kommunitaristen *viertens* eine größere Aufgeschlossenheit dafür, daß auch Erinnerungen, Handlungsmodelle und utopische Visionen tradiert werden können, die – kreativ aufgegriffen – neue Möglichkeiten erschließen, sich dem Status quo der Gesellschaft und den erstarrten Formen der eigenen Ethostradition gegenüber kritisch zu verhalten[39].

Spiegelbildlich übergehen oder negieren also beide Ethiktypen – die Ethiken der kantischen und die der aristotelischen Tradition – jeweils eines der beiden Wissensbereiche, die zur präskriptiven Bestimmung des Handelns relevant sind: Weil nicht universalisierbar und deshalb nicht allgemeingültig begründbar, grenzt man in der kantischen Tradition die Vorstellungen des guten und erfüllten Lebens aus der Ethik aus, die allenfalls als Vorstufen universaler Moral interessieren; dagegen verzichtet die aristotelisch inspirierte Tradition, seit dem sich Hegel mit seinem Plädoyer für „Sittlichkeit" gegen Kants „Moralität" gewandt hat, auf allgemeingültige und deshalb die jeweils partikularen Ethosformen transzendierende Handlungsregeln und beschränkt sich aus Skepsis gegenüber moralischen Universalitätsansprüchen auf geschichtlich etablierte Lebensentwürfe mitsamt ihren Handlungsoptionen und -modellen[40]. Gegenüber der Monopolisierung der ethischen Reflexion durch universalistische Handlungsregeln ist einerseits auf der ethischen Relevanz alltagspraktischer Selbstverständigung und -bestimmung zu bestehen, insofern sich Akteure auf der Folie lebensweltlich überlieferter Zielentwürfe eigene Lebensziele setzen und vor sich selbst und den Mitgliedern der gemeinsamen Lebenswelt auch verantworten müssen. Als lebenswelt-

---

[39] Vgl. dazu *Walzer*, Gemeinsinn (Anm. 35); *ders.*, Zwei Arten des Universalismus, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Heft 7/1990, 7–23; *ders.*, Exodus und Revolution, Berlin 1988; *Taylor*, Verfahrensethik (Anm. 4); *ders.*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988; *ders.*, Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: *A. Honneth* (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/New York 1993, 103–130; siehe als Einführung in die „kommunitaristische" Ethik: *R. Forst*, Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte, in: *Honneth* (Hg.), 181–212, insb. 189–196. Vgl. allerdings auch die dezidiert anti-liberale Position von *MacIntyre* (Anm. 4).

[40] Zwar zielen auch utilitaristische Ethikentwürfe – wie die kantische Moralphilosophie – auf allgemeingültige Regeln des richtigen Handelns (vgl. etwa *J. St. Mill*, Der Utilitarismus, Stuttgart 1976, 13) und haben deshalb Moral zu ihrem Gegenstand und nicht geschichtlich geronnene Lebensformen. Dazu greifen sie jedoch auf das „aristotelische" Motiv wohlverstandener Selbsterfüllung zurück, das sie über ein Prinzip des größtmöglichen Glücks zu einer kollektiven Entscheidungstheorie erweitern. Wegen dieser Unterordnung richtigen Handelns unter den Begriff des Guten konnte Rawls „Ethiken des Guten" gerade am Beispiel des Utilitarismus zurückweisen und gegen die utilitaristische Moralbegründung den „Vorrang des Rechten" anzeigen; vgl. *Rawls*, Gerechtigkeit (Anm. 22), 40–52; vgl. auch *Taylor*, Verfahrensethik (Anm. 4), 117.

lich sozialisierte sowie sprach- und argumentationsbegabte Wesen kommen die Akteure also gar nicht umhin, sich in begründbarer Weise zu vorgegebenen Traditionen zu verhalten und dabei die Frage nach den eigenen Lebenszielen zu beantworten sowie entsprechende Vorstellungen des guten Lebens zu entwerfen. Andererseits steht gegen ein Monopol partikularer Ethosformen auf ethische Reflexion die Notwendigkeit universaler Handlungsregeln: In der Begegnung mit einer Vielfalt unterschiedlicher Lebensentwürfe bedürfen die Akteure reziproker Handlungsregeln, mit deren Hilfe – bei Wahrung ihrer Differenz – sowohl die Koexistenz der verschiedenen Traditionszusammenhänge als auch die Interaktionen zwischen ihnen gesichert werden können. Dazu sehen sich Akteure alltagspraktisch immer wieder genötigt, den jeweils eigenen Lebensentwurf sowie dessen lebensweltlichen Hintergrund zu transzendieren und in Interaktion mit Akteuren anderer Kontexte Normen zu erkunden, auf die sie sich gemeinsam einigen können. Wenngleich sich beide Bereiche präskriptiven Handlungswissens alltagspraktisch nur schwer voneinander abgrenzen lassen, „so unterliegen sie ... beide verschiedenen Regeln und haben eigene Schwerpunkte, können also nicht aufeinander abgebildet werden. Sie müssen daher auch eigens und gesondert thematisiert werden, wenn sie nicht in den toten Winkel des jeweils anderen geraten sollen."[41] Die ethische Reflexion muß demnach beide Bereiche praktischen Wissens berücksichtigen und dabei deren spezifischen Beurteilungsmaßstäben und in der Folge ihren unterschiedlichen Begründungs- und Rationalitätsansprüchen Rechnung tragen – und ist in diesem Sinne „integrative Ethik"[42].

Die Unterscheidung zwischen allgemeinverbindlichen Handlungsregeln und partikulären Entwürfen des guten Lebens und das entsprechend „integrative" Ethikprogramm ist für die theologische Gesellschaftsethik besonders brisant, insofern sie über weite Strecken durch die katholische Soziallehre dominiert und geprägt wurde. Mit Hilfe ihres essentialistischen bzw. später zunehmend teleologisch reformulierten Naturrechtsdenkens hatte diese – wie bereits erwähnt – spezifische Vorstellungen des guten Lebens universalisiert und damit für das von ihr vertretene Ethos eine der Moral vorbehaltene Verbindlichkeit beansprucht. Berücksichtigt christliche Gesellschaftsethik dagegen die Differenz zwischen Ethos und Moral, so wird sie im Kontext pluraler Gesellschaften die eigenen Traditionsbestände zwar aufgreifen, aber eben auch relativieren und vor allem

[41] *Krämer*, Integrative Ethik (Anm. 6), 75.

[42] Vgl. ebd., insb. Kap. I und II. Zwar teilen wir mit Krämers „integrativen" Ethikansatz das Anliegen, „Sollensethik" und „Strebensethik" in einem ethikinternen Kooperationszusammenhang aufeinander zu beziehen, ohne ihre Differenzen aufzuheben, folgen ihm mit unserer (im folgenden Abschnitt skizzierten) diskurstheoretisch angeleiteten Rekonstruktion von Moral und Ethos jedoch nicht in der externalistischen Moralkonzeption und der daraus abgeleiteten Gegenüberstellung von eigenem Wollen („Strebensethik") und Sollem als dem Wollen der jeweils anderen („Sollensethik").

keine von der Zustimmung anderer unabhängige Allgemeingültigkeit der eigenen Handlungsoptionen und -modelle behaupten. Darüber hinaus wird sie die moralische Verantwortung des Handelns derjenigen reflektieren, die sich durch das christliche Ethos orientieren lassen. Nach dem Verlust des teleologischen wie auch des essentialistischen Naturrechtsdenken darf u. E. die christliche Gesellschaftsethik also die Ausdifferenzierung einer universalen Moral nicht einfach dadurch übergehen, daß sie sich auf die hermeneutische Auslegung christlicher Tradition beschränkt. Vielmehr muß sie sich als ethische Reflexion christlicher Glaubenspraxis auf die Rationalität profaner Moral beziehen, nämlich die in den christlichen Traditionen eingewobenen Handlungsoptionen und -modelle auf ihre Verantwortung im Kontext profaner Moral hin öffnen können[43].

(b) *Differenz zwischen Moral und Ethos:* In der Diskurstheorie der Moral wird jenes Verfahren rekonstruiert und begründet, mit dem Akteure in modernen Gesellschaften die reziproke Verbindlichkeit der Regeln sicherstellen, die zur Koordination sozialen Handelns notwendig sind. Dazu wird der kantische Universalisierungstest in ein intersubjektives Testverfahren überführt, nämlich in moralisch-praktische Diskurse, an denen alle von der allgemeinen Geltung einer Handlungsregel jeweils Betroffenen teilnehmen (sollen). In diesen moralisch-praktischen Diskursen problematisieren Akteure ihre alltagspraktisch strittigen Handlungsregeln mit dem Ziel, sich ausschließlich über den „Zwang" der besseren Argumente auf allgemeinverbindliche Regeln zu einigen. In jedem auf diese Weise argumentativ erzeugten Konsens unterstellen die Diskursteilnehmer kontrafaktisch, in den diskursiven Auseinandersetzungen gegenüber den Einwendungen aller von der Handlungsregel möglicherweise Betroffenen offen gewesen zu sein und dabei in ihrer Beurteilung die jeweils eigene Perspektive auf die Perspektiven aller anderen entschränkt zu haben. Durch diskursive Entschränkung der „egozentrischen" Perspektiven in die Unparteilichkeit des allseitigen Rollentauschs nehmen die Diskursteilnehmer – wie bereits in Kants kategorischem Imperativ festgehalten – für die jeweils geprüften Handlungsregeln eine Universalität in Anspruch: daß „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können"[44]. Während es aber nach Kants kategorischem Imperativ die vereinzelten Subjekte sind, die Handlungsmaximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin prüfen, zählt

[43] Vgl. dazu die – allerdings im Kontext der „autonomen Moral" – vorgestellten Überlegungen von *Lob-Hüdepohl* (Anm. 19), Kap. 3 und 4.

[44] *J. Habermas,* Notizen (Anm. 30), 75 f. (Hervorheb. und Einfügungen im Original).

in moralisch-praktischen Diskursen erst die faktische Übereinkunft aller Diskursteilnehmer als gelungener Nachweis ihrer Universalität. In diesem Sinne ist die diskurstheoretische Rekonstruktion zirkulär wie der Diskurs über strittige Handlungsregeln selbst: Handlungsregeln finden in moralisch-praktischen Diskursen die Zustimmung der Beteiligten, insofern diese durch gute Gründe von deren Universalität überzeugt werden konnten; die Universalität einer Handlungsregel wiederum zeigt sich in der „Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses"[45]. Ergebnis moralisch praktischer Diskurse sind allgemeinverbindliche Handlungsregeln, im folgenden „Normen" genannt, von denen her auch Handlungen und – in einem abgeleiteten Sinne, weil aus Handeln resultierend – soziale Beziehungen und Verhältnisse als „richtig"/„gerecht" oder „falsch" beurteilt werden können[46].

Weil unter der Argumentationslogik des Universalisierungsprinzips nur generalisierte und reziproke Handlungsregeln bearbeitet werden können, ist das Verfahren moralisch-praktischer Diskurse genau auf diesen Bereich praktischen Wissens spezialisiert und grenzt andere Probleme sozialen Handelns als moralisch nicht lösbar aus seinem Geltungsbereich aus. So können mit dem Ziel rationaler Verständigung über allgemeine Interessen diejenigen Auseinandersetzungen zwischen Mitgliedern partikularer Lebensformen nicht bearbeitet werden, in denen unterschiedliche Vorstellungen über Bedeutung, Relevanz oder Angemessenheit ihrer kulturell überlieferten Lebensentwürfe konfligieren sowie die praktische Umsetzung dieser Lebensentwürfe in situationsbezogene Handlungsziele und -mittel strittig ist. Moralisch-praktische Diskurse schließen nämlich eine Einigung über ein gemeinsames Ethos prinzipiell aus, weil sich die Teilnehmer der durch den Universalisierungsgrundsatz diktierten Argumentationslogik einer allseitigen Perspektivenübernahme unterwerfen, so daß sie sich selbst zu den eigenen alltagspraktisch selbstverständlichen Vorstellungen guten Lebens auf Distanz bringen müssen. Dabei lösen moralisch-praktische Diskurse nicht nur die lebensweltliche Fusion von alltagspraktischer Gültigkeit und

[45] Ebd. 103. Habermas hat daher das Universalierungsprinzip als Argumentationsregel in moralisch-praktischen Diskursen bestimmt und es vom diskursethischen Grundsatz unterschieden, „der die Grundvorstellungen einer Moraltheorie ausspricht, aber nicht zur Argumentationslogik gehört" (ebd. 103); vgl. dazu *Lob-Hüdepohl* (Anm. 19), 213–226.

[46] Die Adjektive „richtig" und „gerecht" sollen im folgenden gleichermaßen den in praktischen Urteilen erhobenen Anspruch auf Geltung von Handlungsregeln sowie die Übereinstimmung von Handlungen bzw. von sozialen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnissen mit Normen anzeigen, wobei allerdings „gerecht" eher für Kontexte politischer Praxis und gesellschaftlicher Verhältnisse Verwendung finden wird. Aus der Opposition von „richtig"/„gerecht" und „falsch" lassen sich für moralisch-praktische Urteile drei mögliche Prädikatoren ableiten: „moralisch möglich" (= durch Normen zugelassen: die Handlung ist nicht falsch, aber auch nicht gefordert); „moralisch notwendig" (= durch Normen gefordert: die Handlung ist richtig und ihre Unterlassung wäre falsch), „moralisch unmöglich" (= durch Normen ausgeschlossen: die Handlung wäre falsch); vgl. dazu *F. Ricken*, Allgemeine Ethik (Grundkurs Philosophie 4), 2. Aufl., Stuttgart 1983, 64ff.

sozialer Geltung auf und verwandeln damit das vertraute Ethos in eine prinzipiell von allen anderen Diskursteilnehmern kritisierbare Hypothese; zugleich isolieren sie auch einzelne Handlungsregeln aus den komplexen Vorstellungen guten Lebens, da sie gegenüber den anderen Diskursteilnehmern nur die von evaluativen Fragen gelösten Handlungsregeln mit guten Gründen verallgemeinern können; denn das in ihren Lebensentwürfen zusammenfließende kognitive, expressive und praktische Wissen könnten sie im moralisch-praktischen Diskurs weder als Ganzes thematisieren, noch dessen Geltung oder gar dessen Universalität argumentativ verteidigen[47]. Den Rationalitätsgewinn moralisch-praktischer Diskurse bezahlen die Diskursteilnehmer demnach mit der Abstraktion ihrer reziprok verbindlichen Handlungsregeln von ihren sittlichen Überzeugungen, so daß sie sich als Mitglieder eines gemeinsamen Traditionszusammenhangs dessen praktischer Bedeutung auf diesem Weg nicht vergewissern können. Im Gegenteil, moralisch-praktische Diskurse stellen die Selbstverständlichkeit kulturell überlieferten Wissens in Frage und problematisieren dessen Gültigkeit als bloße Faktizität. Je mehr also Akteure ihre sozialen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnisse durch universale Normen regulieren und sich damit von der Verbindlichkeit vorgegebener Traditionen befreien, „um so vielfältiger differenzieren sich die Lebensformen und Lebensentwürfe voneinander. Und je größer diese Vielfalt, eine um so abstraktere Gestalt müssen die Regeln und Prinzipien annehmen, welche die Integrität und gleichberechtigte Koexistenz der füreinander immer fremder werdenden, auf Differenz und Andersheit beharrenden Subjekte und Lebensweisen schützen."[48] Damit aber „schrumpft das Universum derjenigen Fragen, die sich *unter dem moralischen Gesichtspunkt* rational beantworten lassen ... Aber um so relevanter wird die Lösung dieser wenigen und nur um so schärfer fokussierten Fragen für das Zusammenleben, ja Überleben auf dem enger werdenden Globus."[49]

Vorstellungen des guten Lebens sind evaluativer Natur: Tatsachen und Sachverhalte werden im Hinblick auf das jeweils eigene Selbstverständnis genauso bewertet, wie individuelle Einstellungen und Erlebnisse oder auch soziale Beziehungen und praktische Erfahrungen. Derartige Wertungen integrieren Akteure in eine komplexe Vorstellung von dem, wer sie jeweils sind und wer sie eigentlich sein möchten, und berühren damit ihr Selbstverständnis sowie die Art ihrer individuellen Lebensführung. Indem diese Wertungen in eine (mehr oder weniger konsistente[50]) Vor-

[47] Vgl. dazu *Habermas*, Notizen (Anm. 30), 116–119; vgl. auch *ders.*, Replik auf Einwände, in: *ders.*, Vorstudien (Anm. 30), 475–570, 538–540.

[48] *Habermas*, Erläuterungen (Anm. 32), 202.

[49] Ebd. (Hervorh. eingefügt).

[50] Vgl. dazu *P. F. Strawson*, Gesellschaftliche Moral und persönliches Ideal, in: *G. Grewendorf / G. Meggle* (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/M. 1974, 317–340, 317–322.

stellung des guten Lebens zusammenfließen und dabei die Identität einer Person auch in ihrer Rolle als Akteur bestimmen, besitzen sie auch präskriptive Bedeutung: Handlungen erscheinen im Rahmen von Vorstellungen des guten Lebens als mehr oder weniger angemessen und deshalb gegenüber alternativen Handlungsplänen als mehr oder weniger vorzugswürdig[51]. Obgleich dieses präskriptive Wissen in moralisch-praktischen Diskursen nicht begründet werden kann, bleibt es dennoch nicht einfachhin den vorrationalen Entscheidungen der Individuen überlassen, so als ob es nicht – zumindest gegenüber anderen, die partiell ähnliche Vorstellungen haben, mit nachvollziehbaren Argumenten und in diesem Sinne rational vertreten werden könne. Entgegen der liberalen Fiktion eines sittlich „ungebundenen Selbst"[52] sind die Akteure mit ihren Vorstellungen des guten Lebens sowie den daraus abgeleiteten Handlungsoptionen und -modellen nämlich in vielfacher Weise in intersubjektive Verpflichtungen eingebunden und werden daher immer auch genötigt, die jeweils eigenen Lebensentwürfe gegenüber anderen mit entsprechend guten Gründen zu rechtfertigen.

Intersubjektiv verpflichtet sind Akteure mit ihren jeweiligen Lebensentwürfen bereits deshalb, weil sie in sozialen Handlungssituationen auf Verständnis und darüber hinaus auch auf Sympathie und Anerkennung stoßen wollen. Um von anderen aber als derjenige verstanden und anerkannt zu werden, als der man selbst leben möchte, muß man sich und die eigenen Vorstellungen gelingenden Lebens vor den anderen ausweisen und gegebenenfalls auch rechtfertigen können. Darüber hinaus sind die eigenen Lebensentwürfe unausweichlich in Traditionen und Lebenszusammenhänge eingebunden, die den Prozeß individueller Selbstbestimmung einerseits ermöglichen und ihn andererseits immer auch mitbestimmen. „Mein Bildungsprozeß vollzieht sich in einem Kontext von Überlieferungen, die ich mit anderen Personen teile; meine Identität ist auch geprägt durch kollektive Identitäten, und meine Lebensgeschichte ist in übergreifende historische Lebenszusammenhänge eingelassen. Insofern berührt das Leben, das gut für mich ist, auch die Lebensformen, die uns gemeinsam sind."[53] Individuen können daher sich selbst über-

[51] Ähnlich wie bei funktionalen Werturteilen (z. B. „Dies ist ein gutes Messer") haben sittlich-praktische Urteile (etwa „Häufiger Partnerwechsel ist schlecht.") zwar einen kategorischen Kern, der besonders bei negativen Urteilen sichtbar wird; „es gibt Fälle, wo wir kategorisch urteilen können, daß dieses x kein gutes x ist" (*Ricken* [Anm. 46] 59). Dennoch haben Werturteile – im Gegensatz zu moralisch-praktischen Urteilen – keine scharfen Prädikatoren mit entsprechend eindeutigen Beurteilungskriterien. Vielmehr besteht zwischen „gut" und „schlecht" als den beiden Extremen evaluativer Prädikatoren eine Bandbreite möglicher Abstufungen, die vor allem im komparativen Gebrauch dieser beiden Prädikatoren („besser" und „schlechter") zum Ausdruck kommt.

[52] Vgl. dazu *M. Sandel*, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: *Honneth* (Hg.) (Anm. 39) 18–35; ausführlicher *ders.*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982; vgl. auch *Taylor*, Freiheit (Anm. 39).

[53] Mit Verweis auf *Sandel* (Anm. 52) *Habermas*, Gebrauch (Anm. 32), 106 f.

haupt erst im Rahmen intersubjektiv geteilter Lebensformen verstehen; das wiederum erfordert ein Verständnis der für die gemeinsamen Lebensformen konstitutiven sittlichen Überzeugungen, wobei ein solches Verständnis schließlich nur in kommunikativen Prozessen „aneignenden Verstehens“[54] möglich ist. Vorstellungen des guten Lebens, die auf die Anerkennung durch andere abzielen und in gemeinsame Traditionen eingewoben sind, können und müssen also „auf dem Wege hermeneutischer Selbstverständigung begründet werden“[55].

Die intersubjektive Verpflichtung individueller Lebensentwürfe radikalisiert sich schließlich mit dem Wunsch von Individuen, sich zusammen mit anderen in gemeinsamen Lebensformen zu verwirklichen. Indem sie also die Mitgliedschaft zu einem Moment des von ihnen erstrebten Lebens machen, geben sie zwar nicht (zumindest nicht notwendigerweise) ihre Rechte und Möglichkeiten zur individuellen Selbstbestimmung ab. Jedoch entwerfen sie sich selbst auf die in gemeinsamen Lebensformen überlieferten und repräsentierten sittlichen Überlieferungen hin. Mit der Bereitschaft, sich von diesen Entwürfen des gelingenden Lebens her zu bestimmen, müssen sie sich andererseits mit den anderen Mitgliedern immer wieder neu auch darauf einigen, was überhaupt als konstitutive Überlieferung ihrer Lebensform zu gelten hat und in welchen Handlungsoptionen und -modellen sich deren Vorstellungen des gelingenden Lebens ausdrücken lassen. Werden dazu unterschiedliche Interpretationsversuche vorgelegt, treten die Mitglieder untereinander in den Streit um die bessere Auslegung der gemeinsamen Lebensform und deren sittliche Überlieferungen. Dabei unterscheidet sich die bessere Interpretation allein dadurch von den Alternativen, daß sie – für alle Mitglieder einer Lebensform einsichtig – die sittlichen Überlieferungen in den aktuellen Handlungssituationen besser zur Sprache bringt[56], so daß sich die konkreten praktischen Herausforderungen ihrerseits im Lichte der sittlichen Überlieferungen besser erkennen und bewältigen lassen. Die Gemeinsamkeit im Ethos besteht zwischen den Mitgliedern jedoch bereits vor ihrer Übereinstimmung in dessen Auslegung; denn im Gegensatz zu moralischen Normen, die erst mit der Zustimmung aller Diskursteilnehmer ihre Geltung gewinnen, werden die sittlichen Überlieferungen gemeinsamer Lebensformen in der Auseinandersetzung um die bessere Auslegung von allen Beteiligten ja gerade als wichtig und gültig unterstellt. „Der Streit impliziert, daß wir sie gemeinsam besitzen, doch dieser gemeinsame Besitz garantiert keine Übereinstimmung“[57], sondern entfacht – weil immer wieder neu angeeignet und damit auch neu ausgelegt – den Streit um ihre angemessene Auslegung. Zwar kann dieser Streit zwi-

[54] Vgl. ebd. 104.
[55] Ebd. 104.
[56] Vgl. dazu *Taylor*, Verfahrensethik (Anm. 4), 130f.
[57] *Walzer*, Gemeinsinn (Anm. 35), 42.

schen den Angehörigen einer Lebensform diskursiv ausgetragen werden, so daß gegenüber der zeitweiligen Mehrheit für die alternative, neue oder ungewohnte, jedenfalls vermeintlich bessere Auslegung des gemeinsamen Ethos intersubjektiv nachvollziehbare Gründe vorgetragen werden können. Allerdings entstammen diese Gründe immer dem Traditionszusammenhang, auf den sich der Streit um die bessere Auslegung gerade bezieht. Dieser hermeneutische Zirkel zwischen Interpretation und Begründung macht jede Übereinstimmung bezüglich Bedeutung, Relevanz und Angemessenheit gemeinsamer Lebensentwürfe unwahrscheinlich und unbeständig. Darüber hinaus beschränkt die für sittliche Diskurse konstitutive Begründungslogik auch die Reichweite sittlicher Übereinstimmungen: Argumente sichern die Auslegung sittlicher Überlieferungen nur innerhalb ihrer jeweiligen Lebensformen. Trotz der diskursiv erreichbaren Rationalität lassen also sittliche Diskurse – im Unterschied zu den moralisch-praktischen – die Partikularität von Lebensentwürfen nicht hinter sich: Vorstellungen des guten Lebens können immer nur innerhalb ihrer Lebensformen rational erörtert und argumentativ verteidigt werden.

Die in sittlichen Diskursen betriebene hermeneutische Ethik tritt immer dann in den Vordergrund, wenn Akteure ihr Handeln gemäß eigener Lebensziele bestimmen wollen und dazu auf der Folie ihrer Vorstellungen vom guten Leben situationsgemessene Handlungsorientierungen entwickeln müssen. Dennoch gewinnt die Rawlssche These vom Vorrang des Gerechten vor dem Guten gerade in pluralen Gesellschaften und in der einen Weltgesellschaft hohe Plausibilität. Für Mitglieder pluraler Gesellschaften und „Welt-Bürger" sind nämlich die friedliche Koexistenz der vielfältigen Lebensformen, die gemeinsame Bewältigung globaler Problemlagen sowie die Durchsetzung individueller Mindestrechte und Schutzgarantien von vorrangigem Interesse. Insofern diese Problembereiche nur durch allgemeinverbindliche Normen geregelt werden können, kann ein Vorrang des Gerechten behauptet werden, demzufolge in pluralen Handlungszusammenhängen das Gestaltungsfeld partikularer Ethosformen durch universale Normen begrenzt wird. Legitim sind dann allein die Lebensformen und -entwürfe, die sich dem Rahmen universaler Moral fügen, nämlich die die moralisch geforderten Handlungsregeln mittragen und darüber hinaus nur moralisch mögliche Handlungen empfehlen[58].

[58] Vgl. *Rawls*, Gerechtigkeit (Anm. 22) 49f. Allerdings unterstellen wir – im Gegensatz zu Rawls „Theorie der Gerechtigkeit" – keineswegs, daß Handlungsoptionen und -modelle, die zugleich unter sittlichen Gesichtspunkten beurteilt wie auch unter moralischen Gesichtspunkten geprüft werden, in beiden Beurteilungsverfahren gleichermaßen, also gleich positiv bzw. negativ beurteilt werden *müssen*. Mit den hier referierten Überlegungen ist weder das Verhältnis zwischen Moral und Ethos hinreichend bestimmt, noch das Programm einer integrativen, nämlich normativen Prüfung und ethischen Hermeneutik umfassenden Ethik eingelöst. Die Bearbeitung dieser beiden metaethischen Themen kann jedoch

(3.) Das Ethos politischer Glaubenspraxis

Christen bekennen die Gegenwart des von Gott verheißenen Heils in der Geschichte; dabei ist ihr Gottesbekenntnis untrennbar mit dem praktischen Zeugnis verwoben, das die bekannte Heilszusage Gottes antizipiert und sich deshalb notwendigerweise auch als Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Frieden vollzieht. Gottes Heilswillen beruft nämlich alle Menschen untereinander und mit Gott in die geschwisterliche Gemeinschaft, die den Menschen als kommende Erlösungstat Gottes ebenso zugesprochen, wie sie „schon jetzt" in gelingender Solidarität gegenwärtig ist. Gottes Heil ist also *wirklich* bei den Menschen – durch das Handeln der Menschen, die – von der zuvorkommenden Gnade Gottes getragen – etwas von seiner endgültigen Gerechtigkeit Wirklichkeit werden lassen. In diesem Sinne antizipieren Christen durch ihr politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit das endzeitliche Heil Gottes, das sie im eschatologischen Gottesbekenntnis aussagen. Dabei ist ihre Glaubenspraxis sowohl Medium der bestätigenden Annahme von Gottes Heilszuspruch als auch Medium seiner geschichtlichen Selbstmitteilung. Außerhalb der praktischen Antizipation können Christen gar nicht wissen, was sie in der Rede von Gottes Heil bekennen: Ihr Glaubensbekenntnis bliebe ohne Inhalt. Zugleich ist das Bekenntnis von Gottes anbrechender und zugleich gegenwärtiger Gerechtigkeit ohne den entsprechenden Einsatz für soziale Gerechtigkeit widersprüchlich: Das Glaubensbekenntnis wäre unglaubwürdig[59].

Daß sich Christen für soziale Gerechtigkeit engagieren, sich dabei für gesellschaftliche Veränderungen einsetzen und entsprechend an politischen Auseinandersetzungen teilnehmen, ist also nicht nur eine empirische Feststellung, sondern eine theologische Notwendigkeit: Christlicher Glaube ist mit innerer Notwendigkeit eine immer auch politisch dimensionierte Praxis. Als Praxis christlichen Glaubens hat das politische Engagement der Christen jedoch einen „sakramentalen Überschuß" und bedeutet „mehr", als es selbst ist. Indem Christen nämlich Gottes Heil praktisch zu verwirklichen suchen, verweisen sie dabei zugleich auf die endzeitliche Vollendung dieses Heils durch Gottes Erlösungstat „am Ende der Geschichte". Politische Glaubenspraxis zielt daher nicht nur auf gesellschaftliche Veränderung und soziale Gerechtigkeit, sondern er-

---

an dieser Stelle nicht weiter vorangetrieben werden und gehört wohl auch eher in den originären Bereich philosophischer Ethik. Indem wir im folgenden die theologische Gesellschaftsethik als eine Theorie gerechter Politik im Horizont christlicher Traditionen bestimmen, die sowohl als normative Prüfung wie auch als ethische Hermeneutik auf politische Glaubenspraxis reflektiert, werden wir allerdings beide Probleme am konkreten Fall diskutieren und daraus vielleicht einige Hinweise zu ihrer metaethischen Reflexion geben können.

[59] Vgl. dazu ausführlicher *M. Möhring-Hesse,* Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis, in: JCSW 42, 1991, 65–69, bes. 68–73.

öffnet zugleich deren „tiefere", nämlich eschatologische Bedeutung: Das Engagement für soziale Gerechtigkeit ist Realsymbol der den Menschen von Gott her zugesagten Gerechtigkeit für alle Menschen. Diese sakramentale Bedeutung ihres politischen Engagements sprechen die Christen im Gottesbekenntnis aus und versichern sich dabei gegenseitig und gemeinsam Gottes wirkmächtiger Gegenwart als Grund und Hoffnung ihrer eigenen Praxis. Im Bekenntnis von Gottes Heil kommt also die theologale Bedeutung ihrer Praxis zum Ausdruck[60], so daß das Bekenntnis eben auch nur als reflexives Moment einer Praxis sinnvoll ist, die Gottes Heil zu antizipieren sucht.

Zwar schreibt das eschatologische Gottesbekenntnis keinen verbindlichen Lebensentwurf vor, auf den dann alle Christen im praktischen Vollzug ihres Bekenntnisses festgelegt wären. Die im Bekenntnis ausgesagte Hoffnung auf Gottes endzeitliche Gerechtigkeit bindet jedoch erfülltes und damit gelingendes Leben an die geschichtlich vorwegzunehmende und zu erwartende Gemeinschaft aller Menschen mit Gott und damit auch an eine entsprechende solidarische Praxis. Das in der endzeitlichen Gemeinschaft endgültig und zuvor in solidarischer Praxis anfanghaft erfüllte Leben zeichnen die christlichen Traditionen in gehaltvollen Bildern und Geschichten aus, empfehlen dabei bestimmte Handlungen als der eschatologischen Hoffnung angemessen und damit als gut bzw. weisen andere als weniger gut oder gar als schlecht zurück.

Mit dem Gottesbekenntnis vermitteln die christlichen Traditionen also Handlungsorientierungen, die die Glaubenden relativ verpflichten, insofern sie nämlich ihrem eigenen Bekenntnis von Gottes Heil und damit ihrem eigenen Selbstverständnis praktisch entsprechen und in diesem Sinn sittlich gut handeln wollen. So mutet etwa die biblische Option Gottes für die Armen, die zunächst einmal eine bekennende Aussage über Gott ist, den Glaubenden eine entsprechend parteiliche Praxis zu. Gottes heilende Gegenwart, die in den biblischen Traditionen vor allem den Unterdrückten und Ausgebeuteten zugesprochen wurde, kann nämlich von den Glaubenden nur durch befreiendes Engagement gegen Unterdrückung und Ausbeutung anerkannt und vollzogen werden. Weil mit geschichtlicher Praxis eng verwoben, impliziert also das christliche Gottesbekenntnis bestimmte, nämlich auf universale Solidarität zielende Vorstellungen gelingenden Lebens und verpflichtet zu entsprechenden Handlungsoptionen und -modellen, so daß der Überlieferungszusammenhang des

[60] Als „theologal" bezeichnen wir mit Schillebeeckx die Eigenschaft theologischer Aussagen, insofern sie das praktisch antizipierte Heil Gottes als Bedeutung der Praxis explizieren, vgl. *E. Schillebeeckx*, Weil Gott nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Freiburg 1987, 73 ff.; *ders.*, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990, 101, 126 ff. Theologale Auslegung entdeckt die realsymbolische Gegenwart Gottes in geschichtlichen Handlungsvollzügen und ihren vielfältigen Manifestationen, findet also Gott „in den Dingen" und damit „in den Dingen" den Verweis auf ihre Erfüllung durch Gott.

christlichen Bekenntnisses auch als eine vielfach aufgefächerte sittliche Tradition begriffen werden kann.

Um der eigenen Hoffnung auf Gottes endzeitliches Heil auch praktisch zu entsprechen, müssen Christen ihren Lebensvollzug und damit auch ihr politisches Engagement von den in ihre eschatologische Hoffnung eingewobenen Vorstellungen des guten Lebens orientieren lassen. Dabei besteht ein Bedarf an praktischen Orientierungen nicht nur hinsichtlich der Auswahl geeigneter Handlungsziele, sondern auch hinsichtlich der Wahl geeigneter Handlungsmittel und Aktionsformen, die ja nicht nur als Mittel zur Erreichung politischer Ziele, sondern darüber hinaus immer auch dazu dienen, die eigene Identität zu vollziehen und weiterzuentwickeln. So wie Christen vom Heilszuspruch Gottes nur durch ihre Sozialisation in den christlichen Traditionszusammenhang wissen, so sind sie auch zur Orientierung ihrer – das Heil Gottes antizipierenden – Praxis auf die vielfältigen Traditionen des Christentums angewiesen, die in ihren (Vor-) Bildern und Chiffren Entwürfe gelingender, weil Gottes endzeitliche Gerechtigkeit antizipierender Menschlichkeit bieten. Zahlreiche Erzählungen erinnern zudem an Situationen, in denen extreme Gefährdungen durch befreiendes Handeln dennoch in Richtung auf Gottes endzeitliches Heil gemeistert werden konnten, und vermitteln auf diesem Wege Handlungsmodelle[61], die zwar nicht einfach nachgeahmt werden können, wohl aber zu kreativer Praxis anregen. Um sich aber durch die christlichen Überlieferungen orientieren oder inspirieren zu lassen, müssen sich Christen die überlieferten Chiffren und Bilder zuvor verstehend aneignen, deren sittliche Vorstellungen frei- und auslegen sowie ihre aktuelle Bedeutung und Relevanz klären. In kreativer Auseinandersetzung mit ihren religiösen Überlieferungen gewinnen die Christen so jene Handlungsorientierungen, die zu ihrem Gottesbekenntnis „passen" und gleichzeitig auch die aktuellen Herausforderungen ihrer jeweiligen Handlungssituation bewältigen helfen. Im Prozeß der verstehenden Aneignung christlicher Überlieferungen und deren ethischer Auslegung sind zwischen den Christen Konflikte keineswegs ausgeschlossen; unterschiedliche Interpretationsentwürfe treffen aufeinander, so daß die Christen in einen Streit um die bessere Auslegung des christlichen Ethos treten müssen. Daher besteht das christliche Ethos auch weniger in Übereinstimmungen in einzelnen Handlungsoptionen und -modellen[62]. Weit mehr als in gemeinsamen Orientierungen wird das

[61] Vgl. *I. Mieth / D. Mieth,* Vorbild oder Modell? Geschichten und Überlegungen zur narrativen Ethik, in: *G. Stachel / D. Mieth* (Hg.), Ethisch handeln lernen, Zürich 1978, 106–116; zur Modellethik siehe auch *St. Lücking,* Verbindlichkeit ohne System. Dietmar Mieths Konzeption einer „Modellethik", in: *Hengsbach u. a.* (Hg.) (Anm. 12), 129–148.

[62] Dies zeigt sich auch in der Pluralität der Politikformen, in denen sich die politische Glaubenspraxis katholischer Christen derzeit konkretisiert; vgl. *F. Hengsbach,* Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen?, in:

christliche Ethos im Prozeß des aneignenden Verstehens identifizierbar, indem sich Christen auf die gemeinsamen Traditionen beziehen, um ihre Praxis eschatologischer Antizipation zu orientieren.

Christen stehen jedoch nicht nur vor der Aufgabe, ihr politisches Engagement entsprechend ihrem eschatologischen Bekenntnis zu gestalten. Um sich in den politischen Auseinandersetzungen moderner Gesellschaften gegen Widerspruch und Einwände zu verantworten, müssen sie ihr Engagement auch an Hand allgemeinverbindlicher Handlungsregeln kontrollieren und gegebenenfalls in moralisch-praktischen Diskursen begründen können. In pluralen Gesellschaften ist dies nicht durch den Nachweis möglich, daß ihr Handeln mit der im Gottesbekenntnis zum Ausdruck gebrachten Hoffnung auf Gottes endzeitliches Heil übereinstimmt und deswegen sittlich gut ist. Vielmehr haben sie nachzuweisen, daß die Interessen und Forderungen, die sie in ihrem politischen Engagement vertreten, in einem – durch allgemeine Handlungsregeln verkörpertes – gemeinsamen Interesse aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder aufgehen können. Erst wenn also die Übereinstimmung mit allgemeingültigen, d. h. von allen jeweils betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannten, Handlungsregeln erwiesen werden konnte, haben Christen die Gerechtigkeit ihres Engagements bestätigt und damit ihre politische Glaubenspraxis moralisch gerechtfertigt. Dazu haben sie gerade jene sittlichen Orientierungen zu transzendieren, die nur innerhalb ihrer eigenen und von Gottes Heilszuspruch entworfenen Vorstellungen gelingenden Lebens plausibel sind: Sie haben sich nicht nur selbst aus der Perspektive aller anderen Gesellschaftsmitglieder wahrzunehmen, sondern darüber hinaus in dem Prozeß allseitiger Rollenübernahme auch Argumente zu finden, die jenseits aller partikularen Wertüberzeugungen liegen und deshalb von allen Gesellschaftsmitgliedern eingesehen werden können.

Um ihre politische Glaubenspraxis moralisch zu rechtfertigen, können Christen den Nachweis versuchen, daß die sittlichen Orientierungen ihrer Traditionen ein allgemeines Interesse zum Ausdruck bringen und daher in moralisch-praktischen Diskursen universalisiert werden können. Dazu müssen die sittlichen Orientierungen aus ihrer Verflochtenheit „mit der Totalität einer besonderen ... Lebensweise“[63] gelöst und von allen Vorstellungen des guten Lebens befreit werden, die andere Mitglieder der Gesellschaft – etwa auf Grund anderer Wertüberzeugungen – nicht teilen können. Beschreiten Christen diesen Weg der Universalisierung, reduzieren sie die Handlungsorientierungen christlicher Traditionen auf einen Kern, der in moralisch-praktischen Diskursen für alle Teilnehmer erstens verständlich ist und zweitens deren gemeinsames Interesse zum

A. Rauscher (Hg.), Christ und Politik (Mönchengladbacher Gespräche 10), Köln 1989, 67–99.

[63] *J. Habermas*, Was macht eine Lebensform rational?, in: *ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik (Anm. 32), 31–48, 35.

Ausdruck bringt. Wenn z. B. aus Anlaß eines aktuellen Tarifstreits politisch engagierte Christen einen „gerechten Lohn" fordern, so können sie ihre Forderung in der politischen Öffentlichkeit nur rechtfertigen, wenn sie in den Kriterien gerechter Entlohnung u. a. vom traditionell-katholischen Familienideal abstrahieren und damit die Forderung nach „gerechtem Lohn" von der Vorstellung eines Familienlohnes befreien, mit dem die traditionelle kirchliche Sozialverkündigung die überkommene Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern sichern wollte. Den Pfad universaler Begründung werden Christen in der Regel immer dann betreten müssen, wenn es um die moralische Rechtfertigung von politischen Zielen geht.

Jedoch lassen sich weder alle sittlichen Orientierungen politischer Glaubenspraxis, noch das christliche Ethos im Ganzen derart universalisieren: So würden die narrativ überlieferten Modelle befreienden Handelns ihre innovative Kraft verlieren, wenn sie als generalisierte Normen ausgedrückt und dazu in standardisierte Handlungsroutinen überführt würden. Sittliche Orientierungen politischer Glaubenspraxis, die aus diesen oder ähnlichen Gründen nicht aus ihrem religiösen „Background" gelöst und also auch nicht in allgemeinverbindliche Handlungsregeln überführt werden können, bedürfen daher einer alternativen Rechtfertigung. In diesen Fällen haben Christen den Nachweis zu führen, daß sich ihre Engagement im Rahmen der universalen Moral hält und in diesem Sinne moralisch möglich ist. Durch eine spezifische Interpretation der christlichen Tradition verpflichten sich etwa viele Christen zu absolutem Gewaltverzicht und wählen daher in ihrem politischen Engagement ausschließlich gewaltfreie Aktionsformen. Ihr absoluter Gewaltverzicht läßt sich nicht von ihren religiösen Vorstellungen lösen und daher auch nicht als allgemeine Handlungsregel universalisieren. Dennoch bewegt er sich innerhalb des Rahmens allgemeiner Moral und ist daher – zumindest für die Mehrzahl möglicher Handlungssituationen – ein moralisch mögliches und insofern legitimes Mittel. Diesen Pfad moralischer Rechtfertigung werden Christen in der Regel zur Legitimation ihrer politischen Mittel und Aktionsformen beschreiten müssen.

Gleichgültig auf welche Weise Christen ihre politische Glaubenspraxis legitimieren, sie müssen dabei erweisen, daß ihre sittlichen Orientierungen gegenüber der universalen Moral bestehen, also deren Anforderungen an partikulare Lebensformen und -entwürfe erfüllen können. Durch kreative Aneignung haben Christen dazu das christliche Ethos den Bedingungen pluraler Gesellschaften entsprechend auszulegen und in Richtung auf die universale Moral zu öffnen. Dabei unterziehen Christen ihre sittlichen Überlieferungen nicht nur einer kritischen Überprüfung, wenn sie ihre Glaubenspraxis verantworten und dabei ihre Handlungsorientierungen moralisch rechtfertigen müssen. Das christliche Ethos wird vielmehr auch durch innere Kritik von Christen auf den Prüfstand der Moral

gestellt, die universale Rechte von Individuen durch überlieferte Handlungsorientierungen verletzt sehen und deshalb im Namen der Moral zurückweisen. Schließlich erweist sich die moralische Qualität des christlichen Ethos auch in interreligiösen und -kulturellen Dialogen: In diesen Begegnungen suchen Christen das gegenseitige Verständnis der beteiligten Traditionszusammenhänge, müssen sich dazu einerseits den bislang fremden Wertüberzeugungen öffnen und andererseits die eigenen Überlieferungen in den Plausibilitäten der anderen übersetzen und damit in der Perspektive der jeweils anderen wahrnehmen. Unvermeidlich werden sie dabei mit der (selbst-)kritischen Frage konfrontiert, welche Handlungsorientierungen der eigenen Überlieferungen allgemeine Normen verletzen und daher vor den anderen nicht gerechtfertigt werden können. Dagegen werden die sittlichen Orientierungen des Christentums gegenüber der universalen Moral immer dann abgeschlossen, wenn die „reine" Fortführung der christlichen Tradition angestrebt, und dazu das christliche Ethos „dogmatisch" fixiert und monadenhaft von anderen Lebensformen und -entwürfen abgekanzelt wird. Diese Dogmatisierung des christlichen Ethos verweigert den anderen Lebensformen und -entwürfen ihre Anerkennung und verletzt damit die Pluralität moderner Gesellschaften. Auch nach „innen" besteht gegen eine derartige Aneignung von Tradition der Verdacht, daß sie die eigenen Überlieferungen der normativen und damit öffentlichen Prüfung entziehen will, um moralisch nicht zu rechtfertigende Muster und Strukturen asymmetrischer Beziehungen fortzuschreiben.

Zwar müssen Christen ihr politisches Engagement profan verantworten und können dazu ihre Handlungsregeln weder aus ihrem Gottesbekenntnis ableiten, noch durch Auslegung der den christlichen Traditionen eingewobenen sittlichen Orientierungen bestätigen. Andererseits dürfen sie aber – so bereits die theologische Intuition des mittelalterlichen Schlusses vom Naturrecht auf das ewige Gesetz Gottes – in dem, was sie als gerecht begründen können, den Heilswillen Gottes sehen. Die profane Moral ist ihnen also ein Ort der Gottesbegegnung: In dem, was alle Menschen als ihr gemeinsames Interesse bezeichnen können, teilt sich Gott selbst mit. Daher erschließt sich den Christen erst über die normative Begründung ihres politischen Engagements dessen theologale Bedeutung: Im Engagement für soziale Gerechtigkeit suchen Christen Gottes befreiendes Heil zu vergegenwärtigen; aber nur solches Handeln kann mit Recht als Realsymbol des Gottesheils behauptet werden, das zuvor normativ verantwortet wurde. Ohne eine moralisch begründete Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit wüßten Christen also nichts von der Gerechtigkeit, die sie im endzeitlichen Heil Gottes als endgültig erfüllt erhoffen[64], – wenngleich die Hoffnung auf Gottes endgültige Gerechtig-

[64] Vgl. *B. Schüller*, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: *ders.*: Der

keit die moralischen Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit substantiell bei weitem übersteigt. Dabei heben die Christen jedoch den profanen Sinn des Einsatzes sozialer Gerechtigkeit nicht auf, denn sie „übersteigen" die universale Moral zwar auf Gottes endzeitliches Heil hin, „aber es ist ein Übersteigen durch Implikation und nicht durch Ausschaltung"[65].

Mit der Öffnung auf die universale Moral hin bestimmen moralische Normen das aneignende Verstehen des christlichen Ethos mit. Dabei verliert das christliche Ethos keine Inhalte, sondern integriert vielmehr universale Normen in eine komplexere Vorstellung des guten Lebens. Andererseits ist die universale Moral auf derartige sittliche Lebensentwürfe angewiesen. In moralisch-praktischen Diskursen nämlich prüfen Akteure lediglich Handlungsregeln, sie erzeugen sie dort in der Regel nicht. Als allgemeine Handlungsregeln „kandidieren" in diesen Diskursen vielmehr Handlungsorientierungen, die sich für die verschiedenen Teilnehmer in Interpretations- und Abstraktionsprozessen aus den Leitbildern und Lebensentwürfen ihres jeweiligen Ethos herauskristallisiert haben. Politisch engagierte Christen lassen sich dabei durch jene Lebensentwürfe inspirieren, die sie aus der schöpferischen Aneignung ihrer religiösen Traditionen auf der Folie aktueller Erfahrungen gewinnen. In diesem Sinne geht der normativen Begründung christlicher Glaubenspraxis das aneignende Verstehen des christlichen Ethos voraus.

(4.) Theologische Theorie gerechter Politik

Mit der kulturellen Ausdifferenzierung von Moral und Religion sind in den modernen Gesellschaften zugleich auch die ihnen entsprechenden Reflexionsweisen, Ethik und Theologie, auseinandergefallen. Damit stellt sich für die politisch engagierten Christen das Problem, daß sie ihre Glaubenspraxis in einem anderen Reflexionsmodus moralisch begründen müssen als sie diese theologal auslegen können. Auf diese Ausdifferenzierung hat die Theologie mit der christlichen Gesellschaftsethik reagiert, nämlich durch Integration eines auf normative Überprüfung zugeschnittenen Faches in eine ansonsten auf hermeneutische Fragen konzentrierte Disziplin.

Wie bereits skizziert wird unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften bzw. der pluralen Weltgesellschaft Ethik primär zu einem Verfahren der normativen Prüfung von Gründen, die in moralisch-praktischen Diskursen vorgetragen werden (können), um Handlungsregeln zu rechtfertigen; denn nur als eine solche normative Prüfung kann Ethik Fragen wie die nach den Regeln einer friedlichen Koexistenz verschiedener Lebensformen beantworten. So tritt die hermeneutische Auslegung von Praxis,

menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 3–27.

[65] *Schillebeeckx* (Anm. 60), 101.

die hier als ethische Hermeneutik bezeichnet wird, gegenüber der Aufgabe normativer Prüfung zurück: Sie beschränkt sich auf den jeweiligen „Binnenraum" einer sittlichen Tradition, „zieht" sich hinter jene Schranken „zurück", in die die verschiedenen Ethosformen durch die generalisierten Regeln friedlichen Zusammenlebens, also durch universale Moral, „verwiesen" werden.

Insofern Theologie dagegen primär als Hermeneutik von Glaubenspraxis betrieben wird, tritt in der theologischen Reflexionsweise die normative Prüfung von Praxis in den Hintergrund. In der Theologie[66] wird nämlich zum einen die heilsame Gegenwart Gottes bei den Menschen ausgelegt, die Christen bekennen und praktisch antizipieren. Diese theologale Hermeneutik deutet den aktuellen Glaubensvollzug auf der Folie der überlieferten religiösen Symbole und Chiffren bzw. umgekehrt die religiösen Traditionen auf der Folie gegenwärtiger Erfahrung. Zum anderen erschließt die Theologie die in den christlichen Traditionen eingewobenen Handlungsorientierungen und orientiert damit als ethische Hermeneutik das praktische Zeugnis des christlichen Gottesbekenntnisses. Die normative Begründung christlicher Praxis ist daher in der Theologie nur insoweit relevant, als Einsprüche gegen die Berechtigung einer Praxis, die das bekannte endzeitliche Heil Gottes zu antizipieren trachtet, abgewiesen werden müssen.

Das theologische Fach christliche Gesellschaftsethik als ethische Hermeneutik zu bestimmen, mag schon allein deswegen naheliegen, weil es als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis immer bereits in einem bestimmten sittlichen Traditionszusammenhang, eben dem christlichen, verortet ist. Dem stehen aber u. E. zumindest zwei gewichtige Argumente entgegen. *Erstens* diente das im 19. Jahrhundert neu ausgebildete Fach Gesellschaftsethik einer für alle Gesellschaftsmitglieder nachvollziehbaren Legitimation politischer Glaubenspraxis, wenngleich diese Praxis durch überzogene Ansprüche auf bestimmte, nämlich „katholische" Vorstellungen fixiert wurde. Die katholische Theologie hat demnach mit der Gesellschaftsethik ein Fach eingerichtet, um die in der Neuzeit aus der Theologie „ausgewanderte" Aufgabe normativer Begründung politischer Praxis besser bewältigen zu können. Da die Notwendigkeit einer normativen Prüfung politischer Glaubenspraxis durch zunehmende Pluralisierung im Vergleich zum 19. Jahrhundert weder weniger dringlich noch einfacher geworden ist, erscheint es uns als unplausibel, die durch die Ausdifferenzierung eines eigenen Faches erreichte Steigerung theologischer Reflexionsmöglichkeiten dadurch wieder rückgängig zu machen, daß man christliche Gesellschaftsethik als ethische Hermeneutik be-

[66] Zu der folgenden Unterscheidung von theologaler und ethischer Hermeneutik innerhalb der Theologie vgl. ausführlicher *F. Hengsbach / B. Emunds / M. Möhring-Hesse*, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: *dies.* (Hg.) (Anm. 12), 215–291, bes. 265–277.

stimmt und so die besondere Aufgabe einer normativen Prüfung politischer Glaubenspraxis negiert. Außerdem ist – *zweitens* – die ethische Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis als Gegenstand der gesamten Theologie zu bestimmen, insofern die hermeneutische Aufbereitung der christlichen Chiffren und Bilder sowie die theologale Auslegung des christlichen Glaubens immer auch handlungsrelevantes Wissen hervorbringt. Soll die Auseinandersetzung mit den politischen Herausforderungen des Glaubens nicht wieder in ein „Vorfeld" zur eigentlichen, vermeintlich unpolitischen Theologie verwiesen werden[67], kann auch die Aufgabe einer ethischen Hermeneutik der politischen Glaubenspraxis nicht einem einzelnen Fach, sondern nur der Theologie insgesamt aufgegeben werden.

Vom Fächerkanon der akademisch institutionalisierten Theologie her läßt sich daher die Eigenständigkeit des Faches christliche Gesellschaftsethik u. E. nur aus einem besonderen normativen Auftrag heraus bestimmen: Als Reflexion politischer Glaubenspraxis hat die theologische Gesellschaftsethik das auszuzeichnen, was an den bestehenden Verhältnissen und den politischen Projekten ihrer Transformation gerecht ist. Entsprechend ist für die christliche Gesellschaftsethik eine – innerhalb der Theologie – spezifische normative Kompetenz zu postulieren, die sich auf diese für sie konstitutive Aufgabe bezieht. Dabei muß die Gesellschaftsethik als eine Institutionalisierung derjenigen Diskurse innerhalb der Theologie begriffen werden, in denen Christen ihr politisches Engagement in kirchlichen Zusammenhängen normativ prüfen und so dessen Rechtfertigung gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern vorbereiten. Diese normative Prüfung politischer Glaubenspraxis gewinnt mit der theologischen Gesellschaftsethik eine kontinuierliche und wissenschaftliche Form, die in ihrer normativen Logik aber der gleichen Logik folgt wie die normative Rechtfertigung der politisch engagierten Christen selbst.

Das besondere Profil der christlichen Gesellschaftsethik und ihre Integration in einen umfassenden theologischen Reflexionsprozeß kann anhand ihres subsidiären Auftrags gegenüber den beiden anderen Trägern der kirchlichen Soziallehre verdeutlicht werden: Die Christen, die ihre politische Glaubenspraxis reflektieren, sowie die Träger der kirchlichen Sozialverkündigung unterstützt die christliche Gesellschaftsethik dadurch, daß sie sie immer wieder zur diskursiven Prüfung von Handlungsregeln und politischen Forderungen anregt. In die handlungsorientierende Auslegung christlicher Traditionen bringt sie dazu z. B. die Unterscheidung zwischen Gerechtem und Gutem ein, mit deren Hilfe christliche Wertvorstellungen in allgemeine Normvorschläge umgewan-

[67] Vgl. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 18 u. ö.

delt werden können; oder sie verweist mit ihren sozialwissenschaftlichen Kenntnissen auf besondere Umstände und voraussichtliche Folgen politischer Reformvorschläge, damit die Interessen aller davon Betroffenen in ihrer normativen Prüfung berücksichtigt werden können. Dabei hält die christliche Gesellschaftsethik die von ihr unterstützten Prozesse einer normativen Prüfung christlicher Glaubenspraxis für eine theologische Auslegung dieses Handelns offen: Sie hilft erstens, in „Vorbereitung" der normativen Reflexion die politisch-praktischen Orientierungen des Christentums so auszulegen (ethische Hermeneutik), daß sie sich einer eventuellen normativen Prüfung „stellen", vielleicht gar in moralisch-praktischen Diskursen als Normvorschläge kandidieren können; und sie öffnet zweitens die normativ begründeten Aussagen für eine Interpretation, die in „Folge" der normativen Reflexion den „sakramentalen" Überschuß der geprüften politischen Glaubenspraxis erhebt (theologale Hermeneutik).

Während die Theologie als Gesamtdisziplin die theologale Bedeutung ethisch begründeter Praxis und die ethische Bedeutung religiöser Handlungsorientierungen aufzuhellen hat, fällt der christlichen Gesellschaftsethik *innerhalb der Theologie* die besondere Aufgabe zu, die normative Begründung politischer Glaubenspraxis voranzutreiben sowie diese einerseits an eine ethische Hermeneutik des Christentums anzuschließen und andererseits auf eine theologale Hermeneutik „vorzubereiten". Dabei übergeht die christliche Gesellschaftsethik keineswegs den Unterschied zwischen ethischer und theologischer Reflexion politischer Glaubenspraxis, sondern sucht nach Konvergenzen zwischen den beiden Reflexionsformen. Solche Konvergenzen sind jedoch weder ein blindes Nebeneinander noch eine bloße Addition ethischer und theologischer Aussagen. Deshalb konfrontiert die Gesellschaftsethik auch nicht erst die Resultate beider Reflexionsweisen miteinander; vielmehr hat sie bei der ethischen Auslegung bereits immer schon die normative Prüfung im Blick und sucht wiederum bei dieser nach möglichen Bezügen normativer Urteile zu theologischen Aussagen. Konvergenzen zwischen normativer und theologischer Reflexion werden dann in Sätzen formuliert, die sowohl innerhalb der normativen wie der theologischen Reflexion eine verständliche Bedeutung haben müssen. Infolge der Ausdifferenzierung von Moral und Religion müssen diese Sätze unter den jeweils verschiedenen Auslegungsaspekten und Geltungsansprüchen begründet werden können: Normative Urteile erhalten also im Kontext der theologischen Reflexion einen Sinn, der auf ihrer normativen Begründung basiert.

Der behauptete Zusammenhang läßt sich wiederum an der „Option für die Armen" veranschaulichen. In den biblischen Traditionen wurden die „Armen" als die auserwählten Adressaten und Zeugen der Hoffnung auf das anbrechende Heil Gottes angesprochen. In der „Option für die Armen" legt die Theologie zunächst das Bekenntnis des parteilichen Heils-

zuspruchs Gottes aus. Da Gottes Parteilichkeit nicht bekannt werden kann, ohne sie selbst praktisch nachzuvollziehen, kommen in der „Option für die Armen" zugleich auch das Selbstverständnis und damit verbundene Handlungsorientierungen der Christen zum Ausdruck. Wenn aber Christen dieser Option ihres Glaubens entsprechend politisch handeln, werden sie angehalten, dieses Engagement normativ zu begründen. Dazu brauchen sie dann eine allgemeine Handlungsregel, die zur theologischen Option „paßt" und zugleich gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern gerechtfertigt werden kann. Eine solche Handlungsregel, nämlich gesellschaftliche Verhältnisse zugunsten der Unterdrückten und Ausgebeuteten zu verändern, läßt sich in moralisch-praktischen Diskursen begründen, weil Unterdrückung und Ausbeutung kein gemeinsames Interesse aller Betroffenen verkörpern können, sondern die Interessen weniger zu Lasten anderer privilegieren. Indem die christliche Gesellschaftsethik die Konvergenz von theologischer Option und normativer Begründung reflektiert, läßt sich theologisch dann der allgemeine Heilswille Gottes in seiner besonderen Parteilichkeit verständlich machen und begründen.

Während die normative Reflexion politischer Glaubenspraxis im Universalisierungsgrundsatz nicht nur ein Rationalitätskriterium, sondern im Diskursprinzip auch eine Verfahrensregel besitzt, kennt die Vermittlung normativer Begründung und theologischer Auslegung politischer Glaubenspraxis keine allgemeinen und formalisierbaren Regeln, wenngleich sie jeweils die „ordentliche" Begründung von theologischen Aussagen und normativen Urteilen voraussetzt. Dabei verlangt die Vermittlung von normativer und theologischer Reflexion eine eher experimentelle Methode, um aus der normativen Prüfung sozialer Sachverhalte und politischen Handelns Konvergenzen zwischen normativen Urteilen und theologischen Aussagen sowie eine mögliche Zusammenarbeit mit anderen theologischen Fächern zu erkunden. Im Vergleich mit der methodischen Strenge etwa der historischen, exegetischen oder auch systematischen Theologie erlaubt diese Unbestimmtheit der Gesellschaftsethik zwar eine größere Freiheit. Den damit gegebenen Chancen theoretischer Innovationen steht aber auch das erhöhte Risiko gegenüber, in der Suche nach Konvergenzen zu scheitern. Die theologische Sicherheit der katholischen Soziallehre, die ihren ethischen Aussagen – über die scholastische Idee der Teilhabe des Naturrechts am „ewigen Gesetz" Gottes – immer bereits eine theologische Bedeutung zusprechen konnte, erreicht eine auf Vermittlung von normativen Urteilen und theologischen Aussagen zielende Gesellschaftsethik daher heute nicht mehr. Als theologisches Fach bestätigt sich die christliche Gesellschaftsethik immer erst dann, wenn die Theologie insgesamt durch ihre Beiträge bessere, dabei jedoch weiterhin theologische Aussagen über die Glaubenspraxis und die gesellschaftliche Situation politisch engagierter Christen macht.

ThPh 68 (1993) 516–529

Pachom und Theodoros

Konflikte im Autoritätsverständnis bei den Pachomianern

Von Christoph Joest

Immer wieder hat das Verhältnis Pachoms († 347), des „Vaters" der Koinobiten, zu seinem berühmten und verehrten Schüler Theodoros († 368) Rätsel aufgegeben. Einerseits sieht es in den Quellen fast so aus, als wäre Theodoros der Liebling Pachoms gewesen und hätte sein besonderes Vertrauen genossen, ja als sei er geradezu der geeignete Nachfolger als Generalabt der pachomianischen *Koinonia* gewesen; auf der anderen Seite berichten die Viten davon, wie Theodoros bei Pachom in „Ungnade" fiel und von ihm bei der Regelung der Nachfolge anscheinend bewußt übergangen wurde. Wie ist das zu erklären? Im folgenden soll versucht werden, neues Licht in eine alte Frage zu bringen, indem die Unterschiede im Autoritätsverständnis zwischen Pachom und Theodoros und deren Verwurzelung in der gesellschaftlich-kulturellen Umgebung des ägyptischen Mönchtums untersucht werden[1].

Die Bekehrung Pachoms als Schlüssel zum Verständnis seines Werkes

Will man Werk und Anliegen Pachoms recht verstehen, muß man sich seiner Bekehrung als dem Schlüsselerlebnis für ihn selbst zuwenden, aus dem alles Weitere seines Lebens mit klarer Konsequenz folgte[2].

Geboren wahrscheinlich doch um 287[3] bei Esneh (griech.: Latopolis)

---

[1] Diese Arbeit versteht sich als Fortsetzung und Ergänzung meines Aufsatzes: *Ch. Joest*, Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese, GuL 66 (1993) 249–271. Für die Unterschiede im Armutsverständnis von Pachom und Theodoros verweise ich auf jenen Beitrag 260–271.

[2] Diese These wird ausführlich erläutert und belegt in: *Ch. Joest*, „... alle Tage den Menschen dienen". Pachomius († 346) und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben, EuA 67 (1991) 35–50. Derselben Ansicht ist *A. Levis*, Koinonia e comunidade no monacato pacomiano, Clar. 15 (1975) 269–327, hier: 278 f.

[3] Sonst wird allgemein das Jahr 292 vertreten, vgl. *P. Ladeuze*, Études sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^{e} siècle et la première moitié du V^{e}, Löwen 1898 (unveränd. Nachdr. Frankfurt/M. 1961), 229–233; ihm haben sich namhafte Forscher angeschlossen, s. *H. Bacht*, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II, Pachomius – Der Mann und sein Werk, Würzburg 1983, 19; *D. J. Chitty*, A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations, StPatr II (TU 64), Berlin 1957, 379 f.; *ders.*, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966, 208 (vgl. ebd. 17 Anm. 39); *F. Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (MüSt 20), Münsterschwarzach 1971; *St. Schiwietz*, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, Mainz 1904, 150 f. Anm. 4; *A. Veilleux*, Pachomian Koinonia I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples (CistSS 45), Kalamazoo/Michigan ^{2}1985, 267 Anm. 1 zu SBo 7; *D. Wendebourg*, Art. „Mönchtum", EKL^{3} (1992) 518. Für die hier vertretene Frühdatierung argumentiert neuestens wieder: *R. Lorenz*, Zur Chronologie des Pachomius, ZNW 80 (1989) 280–283; genauso schon *W. Bousset*, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, 272; *E. Brunner-Traut*, Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten,

in Oberägypten, wurde Pachom im Alter von etwa 20 Jahren gewaltsam zum Militär eingezogen und mit Leidensgenossen auf dem Weg zum Sammelplatz der kaiserlichen Truppen nilabwärts verschifft. Über Nacht in ein Gefängnis in Theben gesperrt, erlebten sie die Fürsorge der Christen am Ort, die sich ihrer Nöte annahmen, ihnen zu essen und zu trinken brachten und ihre Wunden versorgten. Die freiwillige Barmherzigkeit dieser Fremden beeindruckte Pachom so sehr, daß er sich erkundigte, wer sie wären und warum sie so handelten. Als er erfuhr, daß es Christen seien, die um Christi ihres Gottes willen allen Menschen Gutes täten, zog er sich in einen Winkel zurück und betete:

„Mein Herr Jesus Christus, Gott aller Heiligen! Deine Güte möge mich eilends erreichen, rette mich aus dieser Not! Und ich für mein Teil werde dem Menschengeschlecht alle Tage meines Lebens dienen."[4]

Es kann kein Zweifel daran sein, daß Pachom durch dieses Erleben zutiefst erschüttert wurde. Die Menschenliebe der Christen traf sein Herz so sehr, daß er sich ihrem Gott versprach, wenn er dessen Durchhilfe erfahren dürfte. Dieses Versprechen enthält *in nuce* das gesamte spätere Programm Pachoms: um der Liebe Gottes willen den Menschen zu dienen[5]. Wer das will, muß entweder zu den Menschen hingehen oder Menschen um sich sammeln, an denen er den Dienst der Liebe erfüllen kann.

Pachom suchte tastend seinen Weg. Nachdem er einige Jahre bei einem Anachoreten namens Palamon in die Lehre gegangen war, begann er, durch eine Vision ermutigt, seine Berufung in einem gemeinsamen Leben von Brüdern umzusetzen. Der erste Schritt bestand darin, daß er einigen Mönchen im Stil einer Eremitenkolonie Lebensraum bot, sie auf ein Mindestmaß gemeinsamer Verantwortlichkeiten verpflichtete und selbst die niedrigsten Dienste für sie versah[6]. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Begründung, welche die Quellen für Pachoms Anordnung geben:

„Denn er sah, daß sie noch nicht geneigt waren, sich miteinander zur vollkommenen

---

Köln ²1984, 35 u. 166; *J. Gribomont*, Art. „Pachomius d. Ältere", LThK² 7 (1962) 1330f. In einer eigenen Arbeit begründe ich meine Entscheidung: *Ch. Joest*, Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros' (erscheint in: ZNW 1/94).

[4] Nach der bohairischen Vita Bo 7. Zur Zitation der Quellen: die *bohairische Vita* (Siglum Bo): *L. Th. Lefort*, S. Pachomii vita bohairice scripta (CSCO 89 u. 107), Löwen 1936; die *sahidischen Fragmente* (Siglum S): *L. Th. Lefort*, Sancti Pachomii vitae sahidice scriptae (CSCO 99/100), Löwen 1933–34; beide Quellenstränge in französischer Übersetzung in: *ders.*, Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs (BMus 16), Löwen 1943; die *griechische Vita prima* (Siglum G¹): *F. Halkin*, Sancti Pachomii vitae graecae, edd. Hagiographie Bollandini (SHG 19), Brüssel 1932. Das hier oben angeführte Zitat aus Bo 7: *Lefort* (CSCO 107) 4, 5–8 = Vies coptes 82, 23–26.

[5] Vgl. zu diesem Thema ferner: *Ch. Joest*, Benedikt von Nursia und der Stellenwert der gegenseitigen brüderlichen Liebe bei Pachom († 346), Horsiesi († nach 387) und Basileios d. Großen († 379), EuA 68 (1992) 312–326; *ders.*, Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3, ZKG 103 (1992) 2–32; *ders.*, Proverbia 6,3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern, VigChr 47 (1993) 119–130.

[6] Die griechischen Viten übergehen diese Episode. Sie ist berichtet in den *sahidischen Fragmenten* S¹ und S³: *Lefort*, Vies coptes 3,8–5,29 und 65,7–69,3.

Gemeinschaft zu verbinden, zu der Art, wie in der Apostelgeschichte über die Glaubenden geschrieben ist: ‚Sie waren ein Herz und eine Seele, und alle Güter gehörten ihnen gemeinsam; es gab keinen, der von dem, was ihm gehörte, gesagt hätte: das ist mein.' Wie es auch der Apostel sagt: ‚Vergeßt nicht das Wohltun und die Gemeinschaft, denn das sind die Opfer der Art, die Gott gefallen.'"[7]

Die Bezugnahme auf das Vorbild der Urgemeinde geschah ganz bewußt. Bis in die Terminologie wirkte sich das aus: der aus den Anfängen hervorwachsende Klosterverband hieß bei den Pachomianern in Anlehnung an den Bericht aus der Apostelgeschichte *Koinonia.* Dieses Ideal des gemeinsamen Lebens und der Bruderliebe nach Art der ersten Christen galt Pachom als das Anspruchsvollere im Vergleich zum bisherigen Mönchtum.

Die ersten Brüder verstanden aber Pachoms demütige Dienste völlig falsch, verlachten ihn und trieben ihren Spott mit ihm. Wenn sie abends von der Feldarbeit heimkehrten, setzten sie sich auf den Esel und riefen ihm zu: „Pachom, unser Sklave, nimm das Werkzeug auf deinen Rücken und trage es ins Kloster!"[8] Ihre Unbotmäßigkeit trieben sie so auf die Spitze, daß er sie schließlich davonjagen mußte. Das bestätigt nachträglich seine Einschätzung, daß sie dieser Art von Gemeinschaft nicht zugeneigt waren. Das Bild eines „Dieners aller" konnten sie offenbar nicht mit ihrer Vorstellung von der Autorität eines „Vaters" in Übereinstimmung bringen.

Das ägyptisch-orientalische Autoritätsverständnis

Diese Vorstellung dürfte dem Bild von Autorität entsprochen haben, wie es kulturell und gesellschaftlich damals im Bewußtsein der Menschen fest verankert war.

Es ist erstens vom Senioritätsprinzip gekennzeichnet, d. h., der an Lebensjahren oder an Erfahrung „Ältere" hatte die Würde der Autorität, er hatte das Sagen, während der Jüngere zu hören, sich unterzuordnen, zu gehorchen hatte[9]. Was die Autorität im sozialen Gefüge eines Dorfes anging, so spiegelte sich diese Auffassung schon terminologisch wider: die Ältesten hießen „Erste" (πρῶτοι), die Vorsteher einer Handwerkszunft „Häupter" (κεφαλαί)[10]. In der Familie lag schon im ganz alten Ägypten

[7] S[7]: *Lefort,* Vies coptes 65,26–34.

[8] S[1]: *Lefort,* Vies coptes 4,31 f. Der Ansicht von *J. M. Lozano,* La comunità pacomiana: dalla comunione all'istituzione, Clar. 15 (1975) 237–267, hier: 247, daß Pachom anfangs Probleme gehabt hätte, als Führer aufzutreten und seine Autorität durchzusetzen, kann ich mich nicht anschließen. Der im folgenden berichtete Ausgang der Geschichte beweist zur Genüge, daß Pachom das Zeug zu festem Auftreten besessen hat.

[9] Vgl. die Kapitel bei *H. Brunner,* Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, über „Tradition und Erfahrung" (127–131), „Hören und Gehorchen. Der Zwang" (131–134) und „Fragen und Verstehen" (134–136).

[10] *G. Rouillard,* La vie rurale dans l'empire byzantin, Paris 1953, 53 u. 52. Es ist bezeichnend, daß Pachom, obwohl seine Klöster in der Organisationsform einem ägyptischen Dorf nicht unähnlich waren (vgl. ebd. 51 f., 55 f.) solche Titel peinlichst vermeidet! Daß er sie gekannt hat, beweist die Bezeichnung „der Zweite" für den Stellvertreter eines Vorste-

die Hauptfunktion des Vaters in der Erziehung, die zum Ziel hatte, daß der Sohn allmählich in die Rolle des Vaters hineinwuchs; ein ungeratener Sohn galt als Zeichen dafür, daß der Vater seine Aufgabe nicht erfüllt hatte[11]. Dieses Vater-Sohn-Verhältnis wurde schon in sehr früher Zeit (Altes Reich) auch auf Lehrer und Schüler angewandt: in diesem Sinne kannte bereits das alte Ägypten eine „geistige Vaterschaft"[12]. Der „Erbe" war nicht unbedingt immer der älteste Sohn, stets aber der „geliebte", und „erben" bedeutete zugleich „die Nachfolge antreten". Ein untauglicher Sohn mußte daher verstoßen werden, damit das Vermächtnis des Vaters (geistiger, aber auch wirtschaftlicher Art, auch Rangstellung und Titel wurden weitergegeben) nicht in ungeeignete Hände fiel[13]. Entscheidendes Mittel der Erziehung war das Vorbild des Erziehers[14]. Daß mit dem Antritt der Nachfolge auch das Recht und die Pflicht der Bestattung des Vaters verbunden war[15], scheint mir besonders bedeutsam zu sein, denn diese Tatsache vermag vielleicht ein neues Licht auf die Berichte werfen, die davon erzählen, daß ein berühmter Mönchsvater sich von seinen vertrautesten Schülern an einem geheimen Ort bestatten ließ, wie wir es z. B. von Antonios d. Gr. († 356) erfahren[16].

Zweitens ist diese Art von Autorität dadurch gekennzeichnet, daß der Jüngere die praktischen Arbeiten tut, die zu verrichten dem „Alten" nicht ansteht. Es obliegt dem „Jungen", zu dienen. Dieser Dienst ist seine Schule.

Man kann nicht übersehen, wie sehr das Gehorsamsverständnis der ägyptischen Anachoreten von diesem gesellschaftlich und kulturell verankerten Bild der Autorität geprägt ist. Dort unterstellte sich ein jüngerer Mönch der Leitung eines erfahrenen „Alten", dem er in absolutem Gehorsam untertan war, bis er selbst zu der Reife gelangte, die der Führung eines anderen nicht mehr bedurfte. Demut als Absage an den Eigenwillen war die zu lernende Lektion, selbst zu einem „Altvater" zu werden das erklärte Ziel. Die spirituelle Literatur bemüht sich stets, diesen Führungsgehorsam biblisch-geistlich zu begründen[17], was auch seine volle

---

hers, s. *B. Steidle*, Der „Zweite" im Pachomiuskloster. Zum Verständnis des 65. Kapitels der Regel St. Benedikts, BenM 24 (1948) 97–104 u. 174–179.

[11] *Brunner* (s. Anm. 9) 108.

[12] *J. Holaubek*, Art. „Vater", LÄ VI (1986) 913–914. *Brunner* (s. Anm. 9) 10f. u. 84; im Neuen Reich wurde dieses Verhältnis zwar versachlicht, aber dennoch war die Vorstellung einer geistigen Vaterschaft verbreitet (ebd. 21f.).

[13] *T. Mrsich*, Art. „Erbe", LÄ I (1975) 1235–1260, hier: 1248.

[14] *Brunner* (s. Anm. 9) 64, sieht es als Zeichen der „Primitivität" an, daß ägyptische Erzieher ihren Schülern keine Vorbilder vor Augen malten; das Beispiel, daß ein Lehrer auf sich selbst verweist, wertet er negativ, obwohl gerade dieses den entscheidenden Hinweis gibt: der Lehrer und „Vater" selbst soll das Vorbild sein.

[15] *W. Helck*, Art. „Sohn", LÄ V (1984) 1054; *Mrsich* 1239–1241.

[16] Vita Antonii c. 90–92 (PG 26, 966 C – 973 A).

[17] S. etwa *G. Bunge*, Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos, Regensburg 1988; *A. Grün*, Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern (Münsterschwarzacher Kleinschriften 67). Münterschwarzach 1991; *I. Hausherr*, Direction spirituelle en ori-

Berechtigung hat. Dennoch darf man nicht übersehen, daß diese Art der Beziehung in der ägyptischen Gesellschaft ganz einfach selbstverständlich war.

Anscheinend besaßen die ersten Brüder Pachoms ein Bild von Autorität, das ziemlich genau dem ihrer gesellschaftlichen Umgebung und vor allem dem der Anachoreten entsprach. Pachom jedoch ließ sich offensichtlich vom Vorbild Jesu nach Joh 13,12–17 (Fußwaschung Christi) oder Luk 22,24–27 („Ich bin unter euch wie der Dienende") leiten und tat die einfachsten Dienste; dies war aber zugleich Ausdruck und Ausübung seiner innersten Berufung. Das macht ein Bericht überaus deutlich, den nur die koptische Überlieferung kennt: Eines Tages erkrankte Pachom, und Theodoros brachte ihm eine stärkende Brühe. Pachom bat um Wasser, um damit den Wohlgeschmack der Brühe zu mindern, rührte mit der Hand um und ließ sich daraufhin die Hände waschen. Nun ergriff er das Gefäß, goß den Rest des Wassers über die Füße seines Schülers und erklärte dem Überraschten:

„Weil du meine Hände gewaschen hast, habe ich meinerseits deine Füße gewaschen. Das alles tue ich, damit man mich nicht verurteilt, weil du mir Diener gewesen bist. Was ist denn für mich notwendig? Daß ich der Diener aller bin."[18]

Wer hätte wohl Pachom dafür verurteilen wollen, daß ihm ein jüngerer Bruder in seiner Krankheit diente? Die Anachoreten hatten vielfach junge Mönche bei sich, die sie durch dieses Dienen trainierten. Hätte Entsprechendes nicht auch hier gelten können? Eben gerade nicht! Pachom spricht aus einem inneren Muß heraus. Er weiß sich vor Gott verantwortlich für die Erfüllung seiner Berufung. Gottes Urteil ist es, das er fürchtet, wenn er dieser Berufung nicht nachkommt[19].

Wie wirksam aber die kulturell und gesellschaftlich bedingten Vorstellungen von Autorität auch später unter den Brüdern Pachoms waren, zeigt der Bericht vom ersten Lehrvortrag, den Theodoros für die Mönche hielt. Von Pachom aufgefordert, sprach er als einer der jüngeren Brüder zu dem versammelten Konvent. Daraufhin verließen einige ältere unter Protest die Gemeinschaft und sagten: „Er ist ein junger [Mann], und wir sind Alte! Und *ihm* gibt er (d.h. Pachom) den Auftrag, uns zu belehren!" Als Pachom das hörte, tadelte er diese Haltung, zunächst unter Hinweis auf das Wort Jesu aus Mt 18,5:

---

ent autrefois (OrChrA 144), Rom, 1955; *M. Schneider,* Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönche für eine Spiritualität heute, Köln ²1989, 22–33.

[18] Bo 61: *Lefort* (CSCO 107) 40,33–35 = Vies coptes 123,11–14.

[19] Der merkwürdigen Deutung dieser Episode durch *B. Büchler,* Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut, München 1980, 87f., kann ich nicht ganz folgen. Büchler meint, Pachom gestalte mit dem auf dem Wasser schwimmenden Fett der Brühe einen wechselseitigen Dienst: „Verzicht auf Speisen hat in dieser Erzählung seinen Sinn nur darin, daß mit diesem Verzicht ein Akt der Solidarität gesetzt werden kann" (ebd. 88). Es geht aber m.E. ganz eindeutig um die Fußwaschung Jesu und das Zeichen, das der Herr damit gesetzt hatte, damit seine Jünger in gleichem Sinne handeln sollten, s. Joh 13,12–17.

„Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf", und fuhr dann fort: „Stand ich nicht mit euch [und hörte zu], wie jeder andere von euch auch? Und ich sage euch: ich habe nicht nur so getan, sondern ich habe von ganzem Herzen zugehört wie jemand, der zur Sommerzeit nach kühlem Wasser dürstet."[20]

Hier war also das Senioritätsprinzip verletzt: ein jüngerer Bruder wurde beauftragt, auch die älteren zu belehren. Das faßten sie als Affront auf und gingen. Für Pachom war jedoch nicht der „Rang" entscheidend, sondern die Gabe zum Dienst an den Brüdern.

Das heißt nicht, daß es bei Pachom gar keinen Führungsgehorsam gegeben hätte. F. Ruppert hat ihm in seiner Studie über „Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams" einen ganzen, sehr wertvollen Abschnitt gewidmet[21]. Ihm ist jedoch als wesentliche Bereicherung des monastischen Gehorsamsverständnisses der soziale Gehorsam zur Seite gestellt[22]. Pachoms Auffassung von Autorität und Gehorsam „ist nur von der Grundidee der Koinonia her zu begreifen. ... Gegenseitiger Dienst und brüderliche Liebe sollten das Grundmerkmal der Gemeinschaft sein ... Von diesem Ansatz her werden auch das Amtsverständnis und der Gehorsam der Brüder geprägt."[23]

Theodoros – der „Lieblingsjünger" Pachoms

Zweimal wurde nun Theodoros schon erwähnt. Wer war er, und was prägte sein Leben[24]? Er entstammte einer einflußreichen Familie aus Esneh/Latopolis. Mit acht Jahren wurde er zur Schule geschickt und „machte große Fortschritte in der Weisheit". Wahrscheinlich ist darunter hellenistische Bildung zu verstehen[25]. Auf jeden Fall wird uns berichtet, daß er schon als Jugendlicher ein asketisches Ideal verwirklichte, wie es nur bei den Mönchen Brauch war. Es spricht einiges dafür, daß er mit 14 Jahren in eine Eremiten-Kolonie in der Nähe seiner Heimatstadt eintrat und hier die Grundlegung des anachoretisch-mönchischen Lebens empfing[26].

---

[20] Bo 69: *Lefort* (CSCO 107) 48,4 – 49,7 = Vies coptes 130,30 – 132,8.

[21] *Ruppert* (s. Anm. 3) 378–397. Was hier Führungsgehorsam genannt wird, heißt bei Ruppert pädagogischer Gehorsam.

[22] Ebd. 397–411.

[23] Ebd. 464.

[24] Zum folgenden s. Bo 29–31, *Lefort* (CSCO 107) 20,25 – 24,10 = Vies coptes 100,1 – 103,23. Zur Person des Theodoros s. *Ruppert* (s. Anm. 3) 209–232; *B. Steidle,* Der heilige Abt Theodor von Tabennesi. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres (368–1968), EuA 44 (1968) 91–103. Zur Bedeutung von Theodors Familie s. *Büchler* (s. Anm. 19) 52f. Anm. 102.

[25] *Joest,* Vom Sinn der Armut (s. Anm. 1) 270f. Es muß sich um eine heidnische Schule gehandelt haben, denn an Epiphanias fand Unterricht statt, Bo 31: *Lefort* (CSCO 197) 23,27f. = Vies coptes 102,31f. Zu jener Zeit war vor allem in der Thebais die Situation eingetreten, daß die alteingesessenen Ägypter Christen waren, während die Griechen am Heidentum festhielten, s. *W. Schubart,* Ägypten von Alexander dem Großen bis auf Mohammed, Berlin 1922, 360f.; *ders.,* Die Griechen in Ägypten (BAO 10), Leipzig 1927, 50.

[26] Bo 31: *Lefort* (CSCO 107) 23,34 – 24,10 = Vies coptes 103,14–23.

Aller Wahrscheinlichkeit nach war er etwa 20 Jahre alt, als er im Jahre 328 unter Pachom in das Kloster von Tabennesi eintrat[27]. Er machte rasche Fortschritte und wurde bald von Pachom mit besonders delikaten und vertraulichen Aufgaben betraut. Nachdem Pachom sein Hauptkloster von Tabennesi nach Pbau verlegt hatte, ernannte er Theodoros trotz seiner Jugend zum Abt des Klosters Tabennesi[28]. Nicht lange danach holte er ihn zu sich nach Pbau und machte ihn zu seinem Stellvertreter, dem sog. „Zweiten"[29]. Man sollte meinen, Theodoros habe einen geradlinigen Aufstieg im Kloster durchlaufen und sei wie prädestiniert gewesen, Pachoms Nachfolger zu werden. Seine Mitbrüder waren genau dieser Ansicht. Doch es sollte ganz anders kommen.

Als die älteren Brüder nämlich anläßlich einer ernsthaften Erkrankung Pachoms Theodoros baten, sich zu dessen Nachfolge bereit zu erklären[30], reagierte Pachom, als er davon erfuhr, überraschend zornig und bestrafte Theodoros hart: er enthob ihn aller Ämter und schickte ihn in die Einsamkeit[31]. Zum Nachfolger bestimmte er noch auf dem Sterbebett Petronios, obwohl der seinerseits bereits todkrank war[32]. Dieser wiederum bestellte Horsiesi an seiner Statt, als er zwei Monate später starb. Das war im Jahre 347[33]. Wie ist diese überraschende Wendung der Dinge zu verstehen?

Die Frage der Nachfolge Pachoms

Derwas J. Chitty hat gezeigt, daß in der Nachfolgefrage Spannungen lagen, die mit dem oben von mir sogenannten Senioritätsprinzip zu tun haben[34]. Etwa um 340, sechs Jahre vor dem Tod Pachoms, hatte sich nämlich ein ganzes schon bestehendes, ca 100 km weiter nördlich gelegenes Kloster unter Führung eines begüterten Landbesitzer-Sohnes namens Petronios der pachomianischen Gemeinschaft angeschlossen, ein Schritt, dem weitere Klostergründungen in jener Gegend folgten. Dadurch, daß Petronios zum Verwalter dieser nördlicheren Klöster ernannte wurde[35], hatte er dort eine ähnliche Stellung inne wie Pachom im Süden; anschei-

---

[27] Zur Chronologie, die in den verschiedenen Viten sehr widersprüchlich ist, s. *Veilleux* (s. Anm. 3) 272f. Anm. 3 zu SBo 31; anders im Ansatz des Lebensalters Theodoros, aber mit demselben Ergebnis in bezug auf sein Eintrittsjahr bei Pachom: *Joest*, Ein Versuch zur Chronologie (s. Anm. 3).

[28] Bo 70: *Lefort* (CSCO 107) 49,8–19 = Vies coptes 132,9–21. Als Jahr der Ernennung nennt *Chitty*, A Note (s. Anm. 3) 379, die Zeit um 336/337; was die Verlegung des Hauptquartiers von Tabennesi nach Pbau betrifft, schwankt er zwischen einem Zeitpunkt vor 333 (ebd. 380f.) und 337 (The Desert a City [s. Anm. 3] 23).

[29] Bo 78: *Lefort* (CSCO 107) 55,55 – 56,6 = Vies coptes 139,15–25; zum Titel s. *Ruppert* (s. Anm. 3) 315–320; *Steidle*, Der „Zweite" (s. Anm. 10).

[30] Bo 94: *Lefort* (CSCO 107) 72,16–26 = Vies coptes 157,5–17.

[31] Bo 94: *Lefort* (CSCO 107) 73,5–9 = Vies coptes 157,31–35.

[32] S^7: *Lefort*, Vies coptes 48,35 – 49,20; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 121, S. 176f.

[33] *Joest*, Ein Versuch zur Chronologie (s. Anm. 3); *Lorenz* (s. Anm. 3) 281–283.

[34] *Chitty*, A Note (s. Anm. 3) 384f.; *ders.*, The Desert a City (s. Anm. 3) 24.

[35] Bo 56–57: *Lefort* (CSCO 107) 37,20 – 38,16 = Vies coptes 119,9 – 120,9.

nend war er damit praktisch schon zum Nachfolger designiert, obwohl er im Sinne des Senioritätsprinzips ein „Neuling" war. Daß nun die älteren Brüder heimlich Theodoros bitten, sich zur Nachfolge Pachoms bereit zu erklären[36], hat nach Chittys Vermutung genau darin seinen Grund: inzwischen war Theodoros nicht mehr ein „Junger", wie damals, als er die Brüder belehren sollte, sondern er zählte zu den älteren. Daß aber der „Neuling" Petronios ihr Oberhaupt werden sollte, war für die Brüder offensichtlich ein unerträglicher Gedanke. Akzeptiert man diese Deutung Chittys, dann wird leicht erklärlich, daß Pachom so zornig reagierte, als er davon erfuhr, und Theodoros so hart bestrafte.

Bezeichnend ist aber die Fortsetzung dieses Kapitels. Die älteren Brüder besuchen Theodoros in seiner Einsamkeit und sagen zu ihm:

> „Was hast du denn falsch gemacht, daß unser Vater dich so behandeln sollte? Ist es nicht ganz klar, daß du sein Nachfolger werden wirst? Warum also hat er deine Rangstellung (!) von dir genommen?"

Tragischerweise erkennt Theodoros selbst den tieferen Grund nicht, sondern antwortet wie ein Anachoretenschüler, der sich einer für ihn unbegreiflichen Gehorsamsübung unterwirft, um in der Demut zu wachsen:

> „Denkt nicht, unser Vater hätte das getan, ohne daß ich es verdiente. Nein, was immer er getan hat, hat er zur Rettung meiner Seele getan, daß ich des Herrn würdig werden möchte."[37]

In diesem Mißverständnis, in dieser unterschiedlichen Auffassung von Autorität, liegt m. E. der tiefste Grund für die Entfremdung zwischen Pachom und Theodoros. An diesem neuralgischen Punkt sah sich Pachom von seinem „Lieblingsjünger" nicht verstanden. Das erklärt, warum er ihn bei der Designation seines Nachfolgers überging. Ganz im Sinne der altägyptischen Erziehung verstieß ihn Pachom, als ihm deutlich wurde, daß Theodoros in einer Angelegenheit von zentraler Bedeutung das „Erbe" seines „Vaters" nicht würde weitertragen können.

Pachom und Theodoros – ein zwiespältiges Verhältnis

Pachom nahm Theodoros zunächst nicht mehr in seine Nähe wie vorher. Statt dessen schickte er ihn aufgrund einer Vision in das Kloster Tmušons, um die Brüder zu stärken. Kurze Zeit darauf sandte er ihn nach Alexandrien, um einen Brief an Bischof Athanasios zu übergeben[38].

Nach seiner Rückkehr schien die frühere Harmonie zwischen den beiden wieder hergestellt. Theodoros wirkte an der Seite Pachoms, und dieser sagte den Brüdern: „Theodoros und ich, wir tun gemeinsam ein und

---

[36] Von einem „Komplott" Theodoros' zu sprechen, ist freilich übertrieben: *M. M. van Molle*, Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure. VS 21 (1968) 394–424, hier: 412.

[37] Bo 94: *Lefort* (CSCO 107) 74,4–14 = Vies coptes 158,33 – 159,7.

[38] Bo 95–96: *Lefort* (CSCO 107) 75,29 – 79,28 = Vies coptes 160,23 – 165,14.

denselben Dienst in ein und demselben Geist."[39] Ja, noch auf dem Sterbelager ermahnte Pachom Theodoros, seinen Leichnam an einem unbekannten Ort zu begraben, und unterstrich die Dringlichkeit dieser Forderung, indem er sie dreimal wiederholte[40]. Bedenken wir den Zusammenhang, der im ägyptischen kulturellen Umfeld zwischen Bestattung des „Vaters" und Nachfolge des „Sohnes" in dessen Ämtern bestand, könnte es hier beinahe so aussehen, als habe Pachom doch noch Theodoros zu seinem „Erben" ernannt.

Dennoch überging er ihn bei der Bestellung des neuen Generalabtes, und auch sonst sind immer wieder Spannungen zwischen Pachom und seinem „Sohn" zu beobachten, bis hin zum letzten Krankenlager des großen Koinobiarchen. Und immer scheint es dabei auch um die Frage des rechten Autoritätsverständnisses zu gehen. Das ist m. E. überhaupt der tiefere Sinn der zahlreichen Erzählungen, in denen Pachom während seiner Krankheiten eine besondere Behandlung streng zurückweist[41]. Es ist auffallend, daß Pachom dabei häufig in Konflikt mit seinem Schüler Theodoros gerät.

„Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener" (Mt 20,26) – dieses Wort zitierte Pachom einmal in bezug auf sich selbst, als die Brüder ihn bevorzugt behandeln wollten, und fuhr mit dem Hinweis auf das Vorbild Christi nach Mt 20,28 fort: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben als Lösegeld für viele."[42] Damit hat Pachom selbst seine Einstellung zur Frage der Autorität charakterisiert. Diese Lektion aber war für die Brüder nur schwer zu lernen, und es fiel ihnen offensichtlich auch schwer, diese Haltung bei Pachom selbst zu akzeptieren. So wird berichtet, daß Theodoros, als Pachom krank war, ihm eine bessere Decke geben wollte, als die anderen Kranken hatten[43], oder daß er ihm Datteln zu essen anbot, während die anderen kranken Brüder keine hatten[44]. Jedesmal wird Pachom sehr erzürnt und weist diese Erleichterungen als Unrecht von sich. Zunächst scheint es hier einfach um einen Akt der Solidarität mit den Brüdern zu gehen. Daß Pachom aber für sich selbst keine Ausnahme gelten lassen will, hat m. E. seine Brisanz darin, daß er damit zugleich ein Beispiel für seine Auffassung von Autorität gibt[45]. Die

---

[39] Bo 97: *Lefort* (CSCO 107) 79,29 – 80,7 = Vies coptes 165,15–26.

[40] S^7: *Lefort*, Vies coptes 49,31 – 50,13; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 122, S. 177f.

[41] Bo 47: *Lefort* (CSCO 107) 33,17 – 34,5 = Vies coptes 114,2–25; Bo 48: *Lefort* (CSCO 107) 34,6–32 = Vies coptes 114,26 – 115,23; Bo 61: *Lefort* (CSCO 107) 40,33–35 = Vies coptes 123,11–14; S^7: *Lefort*, Vies coptes 45,4–25 u. 48,14–34; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 117 u. 120, S. 171f. u 175f.

[42] Bo 98: *Lefort* (CSCO 107) 80,13–17 = Vies coptes 166,4–10.

[43] Bo 47 (s. Anm. 40). S^7: *Lefort*, Vies coptes 48,14–34; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 120, S. 175f.

[44] Bo 47, s. Anm. 40.

[45] *Büchler* (s. Anm. 19) 79–82 u. 87f. versucht, all diese Berichte unter dem Gesichtspunkt der Armut bzw. der Solidarität zu sehen, auch *T. Kardong*, The Monastic Practices

folgende Begebenheit zeigt das deutlich:

Ein kranker Bruder, der nur noch Haut und Knochen war, hatte um ein wenig Fleisch gebeten, was ihm aber mit dem Hinweis verweigert wurde, daß solches nicht Brauch sei. Zufällig war zu der Zeit auch Pachom krank, und der Bruder bat, daß er zu ihm gebracht würde. In dem Augenblick, als man ihn in Pachoms Raum trug, brachten die Brüder frisches Gemüse für ihren „Vater". Pachom erfaßte die Situation sofort und sagte seufzend:

„O ihr, die ihr die Person anseht, wo ist nun die Gottesfurcht? Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Seht ihr nicht, daß dieser Bruder wie ein Leichnam ist? Warum gebt ihr ihm nicht, worum er bittet? Der Herr weiß: wenn ihr ihm nicht gebt, was er erwähnt hat, werde auch ich weder essen noch trinken ..." Als er dies gesagt hatte, weinte er[46].

Auffallend ist an dieser Erzählung, daß Pachom seine Mitbrüder als solche tadelt, „die die Person ansehen". Dieser Ausdruck ist der Gerichtssprache entnommen und bedeutet dort, daß der Richter das Recht zugunsten einer hochgestellten Persönlichkeit beugt, u. U. weil er für sich selbst Vorteile davon erwartet (vgl. etwa Lev 19, 15; Dtn 1, 17; Ps 82, 2[47]). Gott aber ist der oberste Gerichtsherr[48], daher fehlt solchen ungerechten Richtern die Gottesfurcht. Möglicherweise war für Pachoms Mitbrüder aber gerade die besondere Fürsorge für den Begründer und „Vater" ihres gemeinsamen Lebens Ausdruck der Gottesfurcht, weil sie in seiner Autorität die Autorität Gottes erkannten und anerkannten. Es erschien ihnen wahrscheinlich als selbstverständlich, daß sie Pachom besondere Ehre und in diesem Falle Pflege zuteil werden ließen. Doch dadurch brachen sie das „Gesetz" der *Koinonia:* sie wollten Pachom zukommen lassen, was sie dem Bruder verweigerten[49]. Wenn das richtig ist, hebt sich auf diesem Hintergrund die andere Auffassung Pachoms um so deutlicher ab, der sein eigenes „Amt" gerade nicht so verstand, daß ihm in besonde-

---

of Pachomius and the Pachomians, StMon 32 (1990) 66–68; *Levis* (s. Anm. 2) versteht sie als Ausdruck der Demut, der Geduld und der dienenden Gesinnung Pachoms. Das alles sind sicherlich zutreffende Aspekte, doch scheinen mir die Berichte von der Autoritätsfrage her besser verständlich zu sein, weil es darin immer um die besondere Ehrung des „Vaters" geht, die Pachom so heftig zurückweist.

[46] Bo 48: *Lefort* (CSCO 107) 34, 6–32 = Vies coptes 114, 26 – 115, 23.

[47] In seinem Kommentar zu diesem Psalm weist *Kraus* darauf hin, daß „auch im alten Orient ... der gütige Gesetzgeber und Richter die Hilfeleistung für den Rechtlosen" verlangt, s. *H.-J. Kraus,* Psalmen (BK 15/2), Neukirchen-Vluyn 1972, 572. Auch im alten Ägypten durften die Richter nicht parteiisch sein, s. *S. Allam,* Art. „Gerichtsbarkeit", LÄ II (1977) 536–553, hier: 541 f.

[48] Das kommt an den genannten Bibelstellen deutlich zum Ausdruck, gilt aber in der Religionsgeschichte ganz allgemein, s. *W. Schilling,* Art. „Recht und Religion", RGG^3 5 (1961) 820 f.; *Allam,* Art. „Gerichtsbarkeit" (s. Anm., 47) 539 f.; *ders.,* Art. „Recht", LÄ V (1984) 182–187.

[49] Aber schon im alten Ägypten war die Fürsorge für die Armen und Schwachen, besonders die Witwen und Waisen, oberstes Gebot, s. *Brunner* (s. Anm. 9) 121. Das Miteinander-Teilen gehörte zum ägyptischen Lebensstil (ebd.). Hier zeigt sich, wie sehr das Ideal Pachoms in seiner orientalischen Mentalität verwurzelt ist.

rer Weise gedient würde, sondern so, daß es ihn selbst zum Dienst an den anderen herausforderte.

Anscheinend erwarteten die Brüder aber auch Lob und Ehre für sich selbst, das ist mit dem Vorwurf, daß sie „die Person ansehen", mit ausgesagt. Einerseits dachten sie wohl, von Pachom für ihr Verhalten gelobt zu werden. Auf der anderen Seite rechneten sie wahrscheinlich damit, daß auch ihnen selbst solche Ehre zuteil werden würde, wenn sie einmal an seiner Stelle wären, denn das war im ägyptisch-anachoretischen Erziehungsbegriff verankert, wie wir sahen. Diese Vermutung könnte durch die arabische Parallelüberlieferung der vatikanischen Handschrift bestätigt werden, derzufolge Pachom bei einer solchen Gelegenheit sehr zornig geworden sei und den Brüdern zugerufen habe: „O ihr Heuchler, die ihr nach mir schielt! ..."[50]

Es ist, wie gesagt, auffällig, daß an diesen Punkten Theodoros jedesmal im Mittelpunkt des Konfliktes stand. Dabei ist es beinahe rührend zu sehen, wie sehr sich der junge Mönch bemühte, seinem „Vater" Liebe und Ehre zu erweisen. Sein Fehlverhalten kam nicht aus Bosheit, sondern aus treuer Fürsorge und Zuneigung. Um so deutlicher ist es, daß er gerade hierin einem anderen Autoritätsverständnis Ausdruck verlieh. Er diente Pachom, wie ein Anachoretenschüler seinem „Alten" und verkörperte damit das ägyptisch-orientalische und das eremitische Erziehungsideal zugleich. Doch das „Erbe" Pachoms in der Leitung der ganzen *Koinonia* setzte ein anderes Verständnis voraus.

Damit muß es zusammenhängen, daß Pachom Theodoros bei der Bestellung des Nachfolgers überging. So war nun Horsiesi Generalabt über die ganze Koinonia, obwohl dieser sich, wie die Quellen berichten, diesem Amt nicht gewachsen fühlte[51]. Der weitere Verlauf der Geschichte sollte ihm hierin recht geben.

Theodoros als „Koadjutor" Horsiesis: der „Armutsstreit"

Fünf Jahre nach dem Tode Pachoms brach unter den Klöstern ein heftiger Streit aus. Abt Apollonios von Tmušons weigerte sich, Horsiesi zu gehorchen. Er hatte sich auf eigene Faust „überflüssige Gebrauchsartikel" beschafft, wie die griechische Vita berichtet[52], und verbat es sich, von Horsiesi dafür zur Rede gestellt zu werden. Vielmehr wollte er sein Koinobion aus dem Gesamtverband der Koinonia lösen und konnte an-

[50] Die vatikanische Handschrift der arabischen Pachom-Vita (Siglum: Av): Cod. arab. 172, fol. 31r Z. 11, zitiert bei *Büchler* (s. Anm. 19) 80.

[51] Bei seiner Ernennung zum Generalabt durch Petronios sagte Horsiesi erschrocken: „Ich habe nicht die Kraft dafür", S[5] 124: *Lefort*, Vies coptes 272, 11f.; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 130, S. 187. Sein erstes Wort im neuen Amt, das er an die Brüder richtete, war: „Gott weiß, daß ich nicht einen einzigen Tag der Überzeugung war, ich sei der Richtige für diese Aufgabe", S[5] 125: *Lefort*, Vies coptes 273,7f.; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 131, S. 188.

[52] G[1] 127: *Halkin* 80,35 – 81,7.

dere Äbte überreden, dasselbe zu tun. Horsiesi war außerstande, der Lage Herr zu werden, die durch diesen sog. „Armutsstreit" heraufbeschworen worden war.

Anlaß dieser Auseinandersetzung war die Armuts- bzw. Besitzfrage; den Grund dafür kann ich nur wiederum im Problem der Autoritätsauffassung sehen: Wie nämlich schon früher die Älteren gegenüber dem damals jungen Theodoros, so wollte Apollonios seinerseits auch jetzt nicht die Autorität eines Horsiesi über sich akzeptieren. Horsiesi selbst sagte nach seiner Ernennung zum Generalabt zu den „Alten": „Ihr seid es, die dieser Rangstellung würdig sind, *denn ihr seid ‚älter' als ich.*"[53] Die koptischen Quellen überliefern jedenfalls die Worte des Apollonios: „Wir wollen mit Horsiesi nichts zu tun haben, auch wollen wir nichts mit den Regeln zu tun haben, die er festlegt!"[54]

In seiner Not rief dieser Theodoros zu Hilfe. Der übernahm stellvertretend für Horsiesi die Leitung der Koinonia und suchte, dem Unwesen zu steuern. Es gelang ihm, die Separation der Klöster abzuwenden. Unermüdlich visitierte er die einzelnen Konvente, legte in Katechesen das biblische Wort und auch die Regeln Pachoms aus, die dieser seiner Koinonia vorgelebt und schriftlich hinterlassen hatte[55], setzte neue, vertrauenswürdige Äbte ein und wirkte als Seelsorger der Brüder. Doch der zunehmende Reichtum der einzelnen Koinobien betrübte ihn aufs äußerste. Als er einmal unter Tränen Horsiesi sein Leid diesbezüglich klagte, wußte der nichts zu antworten als: „Der Herr hat die Koinonia gesegnet und sich ausbreiten lassen. Er hat auch die Macht, sie wieder einzuschränken nach seinen guten Anordnungen und gemäß seinem gerechten und richtigen Urteil."[56]

Daß dieser Streit nicht schon zu Lebzeiten Pachoms ausbrechen konnte, lag m. E. nur daran, daß der Gründer und Vater der Koinonia selbst als anerkannte Autorität unter den Brüdern lebte. Wenn sie auch sein Verhalten nicht immer verstehen konnten, so galt ihnen doch sein

---

[53] S[5] 125: *Lefort*, Vies coptes 273, 8 f.; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 131, S. 188: Hervorhebung von mir. *H. Bacht*, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I, Würzburg [2]1984, 17 f., spürt zu Recht hinter der Art der Berichterstattung in S/Bo den schwelenden Konflikt, führt ihn aber nur auf die größere Beliebtheit Theodoros' zurück.

[54] S[6]: *Lefort*, Vies coptes 324, 15–19; bei *Veilleux* (s. Anm. 3) = SBo 139, S. 195. Die griechische Vita G[1] 127: *Halkin*, 80, 34 – 81, 9 kennt diese Worte nicht, sondern führt den Ausbruch der Auseinandersetzung in der Tat auf Selbstmächtigkeiten in der Besitzfrage zurück. Dennoch weiß auch sie zu berichten, daß Apollonios, von Horsiesi zurechtgewiesen, „nicht auf ihn hören wollte". Indem Apollonios aus dem Wirtschaftsverband der Pachomianer ausscherte, entzog er sich natürlich auch der Autorität des Generalabtes. Die beiden Versionen ergänzen sich hier.

[55] Aus der reichen Literatur zu diesem Thema sei hier nur genannt: *Bacht*, Das Vermächtnis II (s. Anm. 3) 42–48 (Einführung) und 65 ff. (Text von Hieronymus' Praefatio und den Pachomianer-Regeln lat.-dtsch.); *Th. Baumeister*, Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln, MThZ 40 (1989) 313–321 (dort weitere Literatur mit Kommentar!).

[56] Bo 197: *Lefort* (CSCO 107) 123, 18 – 124, 15 = Vies coptes 216, 30 – 217, 25.

Wort als Weisung. Freilich gingen sie damit um wie mit dem Wort eines „Altvaters" unter den Anachoreten. Solange Pachom lebte, konnte also eine Auflehnung gegen die Führung der Koinonia gar nicht in Frage kommen.

Daß Pachom aber bei der Designation der Nachfolger sich nicht vom Senioritätsprinzip leiten ließ, sondern anscheinend davon, welcher unter den Brüdern sein Grundanliegen vom dienenden Führen im Sinne der Fußwaschung Christi am besten verstanden hatte, das löste die tiefsten Konflikte aus, wie sie sich schon zu Lebzeiten Pachoms andeuteten. Allein vom Autoritätsproblem her gesehen gewinnt also die Frage Büchlers, warum der Armutsstreit erst fünf Jahre nach dem Tode Pachoms und nicht schon zu seinen Lebzeiten ausgebrochen ist[57], eine befriedigende Erklärung.

Aber auch einige andere Fragen erhalten so eine plausible Antwort: warum die aufsässigen Äbte einem Horsiesi nicht gehorchen wollten und warum dieser so zurückhaltend und zögernd war, entsprechende Anordnungen zu erteilen[58] (er fühlte wohl mit seinem geringeren Alter zugleich seine Unterlegenheit); und warum es Theodoros gelingen konnte, den Streit zu schlichten, obwohl er mit äußerster Strenge vorging und die Äbte einfach absetzte. Ihm unterwarfen sie sich anscheinend fraglos. Auf dem Hintergrund des ägyptisch-orientalischen Autoritätsverständnisses mit seinem Senioritätsprinzip ist all das erklärlich.

Noch einmal: Pachom und Theodoros

Das erklärt aber auch, daß Pachom Theodoros bei der Bestellung des Nachfolgers überging, trotz der Aussöhnung zwischen beiden. Steidle meint zwar, es sei Pachom schwer gefallen, „sich mit Theodoros wieder zu versöhnen, mochte er ihm auch verziehen haben"[59], doch ich glaube, daß Pachom seinen Schüler in der Tat geliebt hat, nicht weniger als dieser ihn. Die Beauftragung, seinen Leichnam zu bestatten, darf auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Sitte ihrer Zeit als besondere Auszeichnung verstanden werden. Im Sinne des Führungsgehorsams herkömmlicher und unter den Anachoreten üblicher Art war Theodoros der perfekte Mönch. Bis auf einen einzigen Punkt, an dem er seinen Meister nicht verstehen konnte, und dieses Unverständnis machte ihn ungeeignet, das Erbe Pachoms in vollem Umfang, d. h. auch als „Vater" der Koinonia anzutreten.

Daß nämlich die Bruderliebe im gemeinsamen Leben eine tragende Säule war, das hatte Theodoros zwar durchaus begriffen. Daß aber für

[57] *Büchler* (s. Anm. 19) 36 u. 102.

[58] *Bacht*, Das Vermächtnis I (s. Anm. 53) 18 u. 20; *Ruppert* (s. Anm. 3) 205; *Steidle*, Der heilige Abt Theodor (s. Anm. 24) 95; *B. Steidle / B. Schuler*, Der „Obern-Spiegel" im „Testament" des Abtes Horsiesi († nach 387), EuA 43 (1967) 22–38, hier: 24.

[59] *Steidle*, Der heilige Abt Theodor (s. Anm. 24) 94.

Pachom die dienende Bruderliebe das alles umfassende und alles begründende Prinzip der gesamten Koinonia war, auf das hin alles andere relativiert sein sollte: Besitz und Armut, Gehorsam und Autorität, das hat Theodoros nicht verstanden. Hier lebte er aus einer ganz anderen Grundeinstellung als Pachom. Dessen Bild vom dienenden Christus, dem er nacheifern wollte, widersprach den in seiner Umgebung gängigen Denkmustern, so daß er an dieser Stelle von seinen Brüdern am wenigsten verstanden wurde. Theodoros vertrat hier die Werte der ägyptisch-orientalischen Gesellschaft und des Anachoretentums zugleich, nämlich die des Führungsgehorsams[60]. Solche Grundeinstellungen sind ja um so wirksamer, als sie häufig unbewußt sind und als eine fraglose Selbstverständlichkeit gelten. Darin aber verfehlte Theodoros das Kernanliegen seines geistlichen Vaters. Genau darin jedoch, in der dienenden Liebe, bestand Pachoms Berufung. Genau hier lag für ihn die Überlegenheit der Koinobiten über die Anachoreten begründet[61]. Genau diese Haltung setzte im Bereich „Gehorsam und Autorität" das Ideal der Koinonia um. Genau hier schlug sein Herz.

[60] *Lozano* (s. Anm. 8) 264 hat also recht, wenn er feststellt: „Pachom schuf von Anfang an eine neue Form göttlichen Dienstes, gegründet ausschließlich auf die brüderliche Gemeinschaft, ohne besondere asketische Praktiken" (eigene Übersetzung); in diesem Zusammenhang ist es sehr erhellend, daß in Pachoms Terminologie ein Unterschied zwischen „Mönch" und „Bruder" bestand (ebd. 250 u. 264 f.): „Mönch" bezeichnete den Asketen herkömmlicher Art, „Bruder" dagegen das Mitglied der Koinonia. Theodoros, so dürfen wir daraus folgern, wäre demnach das Musterbeispiel eines guten „Mönches" gewesen.

[61] So heißt es in einer Katechese Pachoms: „... die geringsten Brüder in der *Koinonia*, die sich nicht großen Übungen hingeben und maßlose Askese betreiben, sondern schlicht in Reinheit des Leibes und nach den eingesetzten Regeln in Gehorsam und Zuvorkommenheit leben ... sind denen, die als Anachoreten leben, weit überlegen, denn sie wandeln in der Verpflichtung, in der der Apostel wandelte, wie geschrieben steht: ‚Durch die Liebe dienet einander in einem Geist der Milde und aller Geduld vor unserem Herrn Jesus Christus'", Bo 105: *Lefort* (CSCO 107) 90,27 – 91,7 = Vies coptes 178,18–36.

ThPh 68 (1993) 530–552

Die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter

Theologische Deutungen einiger Aspekte[1]

Von Rainer Berndt S.J.

Ecclesia und Synagoga unter dem Kreuz

Im Jahr 1012 schenkte König Heinrich II. dem Bamberger Dom ein kostbares Evangelistar (heute München, *Bay. Staatsbibliothek*, clm 4452). Mit dieser von der Reichenau stammenden Handschrift fand eine Jahrhunderte währende ikonographische und geistesgeschichtliche Entwicklung ihren Abschluß, ja man kann sogar sagen ihren Höhepunkt[2].

Heinrich, deutscher König seit dem Jahr 1002, gründete zwei Jahre später das Bistum Bamberg, der neuerbaute Dom wurde 1012 geweiht. Zeitlebens bedachte der fromme und hochgebildete Kaiser seine Lieblingsstiftung in besonderer Weise mit Schenkungen[3]. Die Handschrift selbst hatte Heinrich beim Skriptorium der Reichenauer Abtei in Auftrag gegeben. Mit diesem Werk erreicht die Kunst der Benediktiner von der Reichenau einen letzten Höhepunkt[4]. In den vorderen Buchdeckel hat der Künstler innerhalb eines silbervergoldeten Rahmens eine aus dem 9. Jahrhundert stammende Elfenbeinplatte eingearbeitet. Sie greift wohl antike Motive und altchristliche Vorbilder auf, in der Ganzheit ihres Entwurfs jedoch – hinsichtlich ihrer kompositorischen Strenge wie auch ihres theologischen Gedankens – ist sie neu[5]. Die Elfenbeinschnitzerei dürfte um 830 am Hof Ludwigs des Frommen, des Nachfolgers Karls des Großen, entstanden sein und zählt zu den frühesten uns bekannten Kreuzigungsdarstellungen in Verbindung mit dem allegorischen Paar *Ecclesia* und *Synagoga*[6].

---

[1] Am 14. Oktober 1991 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, als Vortrag gehalten anläßlich der Akademie zur Eröffnung des neuen Studienjahres. Der Text wurde leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

[2] Zur Bibliographie des Evangelistars vgl. *C. Beutler*, Der Gott am Kreuz. Zur Entstehung der Kreuzigungsdarstellung, Hamburg 1986; *H. Schreckenberg*, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, 2. veränd. Aufl., Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1991 (= *Schreckenberg* II), 470–476.

[3] Vgl. den Artikel „Bamberg" in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) 1394–1401, besonders *K. Schwarz*, „Stadt. Geschichte und Archäologie", 1394–1396, und *A. Wendehorst*, „Bistum" (1396–1399 mit reicher Bibliographie); *A. Wendehorst, J. M. Plotzek*, Artikel „Heinrich II.", ebd. 4 (1989) 2037–2039.

[4] *Beutler* 5.

[5] Es gibt zahlreiche Abbildungen dieser Elfenbeinplatte, die von *Schreckenberg* II, 470–471, verzeichnet worden sind. Vgl. jetzt außerdem noch *Beutler* 2 et passim, und *M.-L. Thérel*, A l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis: Le Triomphe de la Vierge-Église. Sources historiques, littéraires et iconographiques, Paris 1984, Abb. 53.

[6] Vgl. *W. Seiferth*, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964, 15; *Beutler* 33–36; *Schreckenberg* II, 474–475. *K. Schubert*, Das Judentum in der Umwelt des christlichen

Das Bild wird eingerahmt von Symbolen der heidnischen Antike: an der Oberkante sind in zwei Medaillons *Sol* und *Luna* mit den üblichen Attributen dargestellt (*Sol* mit Fackel und Strahlenkrone im Pferdewagen, *Luna* mit der Mondsichel als Diadem im Ochsenwagen); an der Unterkante gruppieren sich der gemächlich hingestreckte *Okeanos* mit dem Füllhorn, dem das Wasser entfließt, und ganz rechts *Terra*, die verschreckt auf die erschütterte Gräberlandschaft schaut und an deren Brust eine Schlange saugt. Der von ganz oben nach unten weisenden Hand Gottes entspricht in der formalen Struktur die nach oben ausgestreckte Hand der *magna Mater*, die am unteren Rand des Reliefs zwischen *Okeanos* und *Terra* sitzt. Insgesamt weist die Arbeit eine dreigliedrige Struktur auf. Die untere Bildzone erinnert mit ihren geöffneten Gräbern an das Wort des Propheten Hosea 6, 3 (Vulgata): *Et die tertia suscitabit nos.* Die mittlere Bildzone zeigt den Gang der drei Frauen zum Grab Jesu am Ostermorgen. Das Grab ist geöffnet und leer, die Frauen erstarrt. Die Kreuzigungsdarstellung im oberen Bildteil mitsamt den sie umgebenden Motiven dominiert offensichtlich das gesamte Bild. Links vom Kreuz stehen die fünf Frauen, die Jesus gefolgt sind, sowie der Soldat, der seine Seite durchbohrt. Der Lieblingsjünger kauert am Fuß des Kreuzes. Am rechten Bildrand sieht man eine gekrönte Frauengestalt, sie wird als *Synagoga* gedeutet oder auch als heidnische Stadtgöttin. Die Abbildung zeigt sie mit einer *sphaira* (einer Weltkugel) bzw. einer Trommel in der Hand, im Hintergrund erkennt man eine Tempel- bzw. eine Stadtmauer. Die Schlange unter dem Kreuz begegnet uns erst in karolingischer Zeit, möglicherweise sogar hier zum erstenmal. Da die neutestamentlichen Passionsberichte das Schlangenmotiv nicht erwähnen, wird diese Szene in der Literatur meist in bezug auf den Sündenfall (Gen 3) gedeutet. Der Gekreuzigte neigt sein Haupt nach rechts, in die Richtung der unter dem Kreuz stehenden Frau, der *Ecclesia*, als sei er mit ihr in ein Zwiegespräch vertieft. Vom Betrachter aus gesehen links unter dem Kreuz stehend, fängt sie in einem Becher das aus der Seitenwunde strömende Blut und Wasser auf, außerdem hält sie die Siegesfahne *(flammula)* in der Hand, deren Schaft in Kreuzform endet. Tatsächlich bildet die personifizierte Darstellung der *Ecclesia* das Zentrum der Komposition: nicht nur ihres innigen Bezuges zum Gekreuzigten wegen, sondern vor allem wegen ihrer Beziehung zu der am rechten Bildrand plazierten *Synagoga* bzw. heidnischen Stadtgöttin. *Ecclesia* geht vom Kreuz weg auf *Synagoga* zu und legt eine Hand auf die *sphaira*, die andere hält die Siegesfahne, jetzt jedoch ohne den in der Kreuzesform mündenden Schaft.

Etwa gleichzeitig mit dieser Elfenbeinschnitzerei und sicherlich im sel-

---

Mittelalters, in: Kairos 17 (1975) 188–189, kann sowohl im Bamberger Evangelistar wie im Drogo-Sakramentar nur eine polemische Ausgestaltung der christlich-jüdischen Beziehungen erkennen.

ben intellektuell-religiösen Umfeld, wurde die Dreiecksszene Christus-*Ecclesia-Synagoga* auch im Sakramentar Drogos (Hs. Paris, *Bibliothèque Nationale,* lat. 9428, f. 43 v) ins Bild gesetzt[7]. Drogo, ein Sohn Karls des Großen und Bischof von Metz von 823–855, gilt als das Haupt der Metzer Schule, einer Gruppe von Buchmalern und Elfenbeinschnitzern[8]. In der Anfangsinitiale O aus der Oration des Palmsonntags *Omnipotens sempiterne Deus* hat der Metzer Künstler historisierend dargestellt, worum die Kirche in diesem Gebet bittet: die einen empfangen vom Kreuz her Kraft zur Nachfolge, den anderen wird das Kreuz zur Barriere auf ihrem Weg[9]. *Ecclesia* befindet sich hier an derselben Stelle wie auf der Elfenbeintafel des Evangelistars Heinrichs II. Der Miniaturist des Drogo-Sakramentars hat aber, als Repräsentanten des Judentums, links unter das Kreuz einen weißhaarigen Greis gemalt, wahrscheinlich inspiriert von der Gestalt des Propheten Hosea (13, 14)[10]. Er hat *Ecclesia* und den weißhaarigen Greis nicht nur unter dem Kreuz zusammengeführt, sondern darüber hinaus mit dem Grekreuzigten durch die gleiche Farbe ihrer Gewänder zueinander in eine wesenhafte Beziehung gesetzt. Der Lendenschurz des Gekreuzigten, der Mantel der *Ecclesia* und das Unterkleid des Greises sind im selben Purpur gemalt, in der Farbe, die im Altertum göttliche Hoheit symbolisierte. Sich abwendend von dem Greis und der neben ihm stehenden Frau neigt Christus sich hin zu *Ecclesia,* die wiederum das aus der Seitenwunde strömende Blut und Wasser auffängt. Die allegorischen Vertreter des Christentums und der nichtgläubigen Welt (Juden wie Heiden) werden unter dem Kreuz zusammengerufen und zugleich durch das Kreuz voneinander geschieden[11]. Mit seinen ihm eigenen Mitteln drückt der Buchmaler das in seiner Sicht spezifische, weil im Kreuz begründete, Verhältnis zwischen Juden und Christen aus[12].

---

[7] Vgl. *Schreckenberg* II, 464–466 mit Bibliographie und Verzeichnis der Abbildungen, neuerdings noch *Thérel,* Abb: 55.

[8] Vgl. *O. G. Oexle,* Artikel „Drogo", in: Lexikon des Mittelalters 3 (1986) 1405, sowie *K. Bierbrauer,* „Drogo-Sakramentar", ebd. 1405–1406.

[9] Der Text der Oration lautet vollständig: *Omnipotens sempiterne Deus qui humano generi ad imitandum humilitatis exemplum Saluatorem nostrum carnem sumere et crucem subire fecisti, concede propitius ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur.* Siehe beispielsweise „Liber Sacramentorum Gellonensis. Text" cura et studio *A. Dumas.* CChr SL 159), Turnhout 1981, Nr. 566, 73–74; „Liber Sacramentorum Engolismensis", ed. *P. Saint-Roch* (CChr.SL 159C), Turnhout 1987, Nr. 558, 73.

[10] So seit *A. Raddatz,* Die Entstehung des Motivs „Ecclesia und Synagoge". Geschichtliche Hintergründe und Deutung, Diss. Berlin 1959, ebenso *Seiferth* 16; *Schreckenberg* II, 466.

[11] Ähnlich *Seiferth* 15–16.

[12] In bezug auf das Werk Justins vgl. die Untersuchung von *M. Fédou,* La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin „philosophe et martyr", in: RechAug 19 (1984) 29–88, hier 36–63. Siehe beispielsweise auch *Ambrosius,* Expositio in Lucam, VII, 5 (ed. *G. Tissot* [SC 52], Paris 1958, 10): „Tunc enim incipies esse filius Ecclesiae, cum in cruce uictorem uideris Christum. Nam qui crucem scandalum putat Iudaeus est, Ecclesiae filius non est; qui crucem stultitiam putat Graecus est. Ille est autem Ecclesiae filius qui crucem triumphum putat, si uocem Christi triumphantis agnoscat."

Wir wissen heute, daß die sogenannte karolingische Renaissance die Stellung der antiken Autoren im Bildungswesen stärkte und im Zuge einer vertieften Beschäftigung mit der Heiligen Schrift die Begegnung mit den Juden suchte[13]. So ist es verständlich, daß die Metzer Künstler aus dem Kreis um Ludwig den Frommen und Bischof Drogo in ihren Arbeiten römische Bildmotive und altchristliche Symbole aufgriffen. Die hier vorgestellte Miniatur aus dem Drogo-Sakramentar sowie das Elfenbeinrelief, das Heinrichs königliches Geschenk ziert, stehen in einer ikonographischen Tradition. Während wir schon aus der frühen Kirche Bilder der Orante kennen, Personifizierungen der Kirche also, werden Kreuzigungsdarstellungen als solche erst relativ spät bezeugt (seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts)[14]. In der Folge hat darüber hinaus bald das Motiv der „*Ecclesia* unter dem Kreuz" Gestalt angenommen[15]. Bevor in Rom – bedingt durch das öffentliche, politische und soziale Auftreten des Christentums – die ersten Kreuzigungsszenen auftauchen können, hatten die Kirchenväter schon das Wort von der *Ecclesia e gentibus* und der *Ecclesia e circumcisione* entwickelt, mit dem sie auch die bleibende Beziehung zwischen Juden und Christen auf den Begriff bringen konnten[16]. Während noch die starken jüdischen Gemeinden im *orbis romanus* eine erlaubte Religion *(religio licita)* ausübten und besonderen Schutz genossen, suchten die Theologen die christliche Identität dadurch zu erklären, daß sie den Unterschied zum Judentum besonders stark hervorhoben.

Die zwei hier vorgestellten Kunstwerke aus der Karolingerzeit reihen sich ein in die Linie der Kreuzes- und *Ecclesia*-Bilder, dennoch führen sie uns in doppelter Hinsicht eine Neuschöpfung vor Augen. Zum einen: Seit der Väterzeit ist ja die Auseinandersetzung mit den Juden ständiges Thema. Insbesondere rezipierte das Mittelalter aber die pseudo-augustinische Schrift *De altercatione ecclesie et synagoge Dialogus (PL* 42, Sp. 1131–1140), die kurz vor dem Fall Roms im Jahr 476 entstanden sein dürfte[17]. In diesem Text bildet erstmals das personifizierte Gegenüber von *Ecclesia* und *Synagoga* die literarische Form der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden, ein Gegenüber, das im Mittelalter vielfach

---

[13] Siehe *P. Riché,* Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne, in: Le Moyen Age et la Bible, sous la direction de *P. Riché* und *G. Lobrichon* (Bible de tous les temps 4), Paris 1984, 147–161; L'École carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi 830–908. Entretiens d'Auxerre 1989 publiés par *D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon,* Paris 1991; *J.-L. Verstrepen,* Raban Maur, les juifs et le judaisme dans le „Commentaire des Livres des Rois", Thèse à l'École Pratique des Hautes Études, IV[e] section, Paris 1992.

[14] Vgl. *Beutler* 33.

[15] Vgl. ebd. 34–36.

[16] Vgl. *Augustinus,* Enarrationes in Psalmos, 78, 3, 16 (ed. *E. Dekkers* und *I. Fraipont* [CChr. SL 39], Turnhout 1956, 1100) und 126, 2, 22 (1857); *ders.,* De ciuitate Dei, XV, 26, 39 (ed. *B. Dombart* und *A. Kalb* [CChr.SL 48], Turnhout 1955, 494).

[17] Vgl. *H. Schreckenberg,* Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), Frankfurt–Bern [2]1990 (= *Schreckenberg* I), 354.

nachgeahmt und entfaltet wurde[18]. In der intellektuellen und religiösen Blüte der Karolingerzeit gelingt dem Abendland sogleich die ikonographische Umsetzung des Themas. Der Schritt von einer bis dahin nur mit literarischen Mitteln entfalteten theologischen Beziehung zwischen Juden und Christen hin zu einer allegorischen Visualisierung dieses Verhältnisses ist eine geistesgeschichtliche Innovation. Zum anderen können unsere karolingischen Entwürfe aus der Metzer Schule auch als theologische Höhepunkte gelten. Denn das schlichte Gegenwärtigsein der *Synagoga* unter dem Kreuz, zusammen mit *Ecclesia,* setzt in seiner theologischen Dimension nichts weniger als die unüberwindbare und unlösbare Beziehung zwischen Christus, der Kirche und den Juden ins rechte Licht[19]. Wir alle wissen nur zu gut um das Fortleben der Figur der *Synagoga* in der mittelalterlichen Kunst. Attribute wie die herabfallende Krone oder die verbundenen Augen der *Synagoga,* die nur mehr allein der Kirche gegenüber steht, prägen sich besonders leicht ein[20]. Indem die spätere künstlerische Ausgestaltung des Verhältnisses *Ecclesia-Synagoga* die polemische Pointe hervorkehrt, zeugt sie von einem schleichenden Verlust der wesentlichen theologischen Dimension: dem, von den Karolingern erkannten, fortdauernden gemeinsamen Bezug von Juden und Christen auf das Kreuz.

Die beiden erläuterten karolingischen Zeugnisse einer Kreuzestheologie und Geschichtstheologie mögen uns beeindruckend erscheinen. Wir können aber selbstverständlich nicht außer acht lassen, daß die politische, soziale und kulturelle Wirklichkeit des jüdisch-christlichen Miteinanders im fränkischen Reich und generell im Mittelalter nicht immer so ausgeglichen war. Nur am Rande sei vermerkt, daß der fromme König Heinrich im schon erwähnten Jahr der Weihe des Bamberger Domes (1012) unter den Mainzer Juden eine Verfolgungskampagne anzettelte. Er befahlt ihre Zwangstaufe wahrscheinlich als Vergeltung dafür, daß kurz zuvor der Hofkaplan Wezelin zum Judentum übergetreten war[21].

---

[18] Siehe dazu die Materialien, die die beiden Repertorien von H. Schreckenberg in einer ersten Sichtung aufbereiten. Immer noch lesenswert ist *M. Schlauch,* The Allegory of Church and Synagogue, in: Spec. 14 (1939) 448–464. Die Studie von *G. Dahan,* Les „figures" des Juifs et de la Synagogue: l'exemple de Dalila. Fonctions et méthodes de la typologie dans l'exégèse médiévale, in: RechAug 23 (1988) 125–150, untersucht nicht das Gegenüber *Ecclesia-Synagoga.*

[19] Vgl. beispielsweise den Ansatz einer Kreuzestheologie bei *Pseudo-Augustinus,* De altercatione ecclesiae et synagoge Dialogus (PL 42, Sp. 1136): „SYNAGOGA respondit: Ergo si in cruce suspensus est, si pependit, si occisus est, quomodo resurrexit? Quomodo tu illum asseris uiuere, resurrexisse et in celis in dextera Patris residere? Doce ergo me, si mortem uicit, si resurrexit qui uidetur occisus; ita tamen ut mihi que dicis de Prophetis assignes".

[20] *Schreckenberg* II hat mehrere Zeugnisse dieses Motivs aufgeführt, u. a. die Nr. 120, 124, 126, 127, 131, 145 seines ikonographischen Repertoriums. Vgl. *B. Blumenkranz,* Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst, Stuttgart 1965.

[21] Vgl. *Schreckenberg* I 541–542, sowie die Literaturangaben 652–653. *M. Awerbuch,* Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik, München 1980, 86–87, diskutiert die theologische Argumentation des von Heinrich II. angeregten Briefwechsels zwischen Wezelin und einem Ministerialen Heinrichs.

Außerdem konnten wir zwar mit Beispielen aus der christlichen Ikonographie in unser Thema einführen. Wir müssen aber konstatieren, daß kein jüdisches Pendant aus dem Mittelalter ausfindig zu machen war. Anscheinend kommt der Christ in der hebräischen Buchmalerei höchstens indirekt vor[22].

Anfänglich getragen vor allem durch die 1872 gegründete Berliner „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums", können wir heute auf mehr als ein Jahrhundert historischer Erforschung des Judentums zurückblicken. Insofern kennen wir seine mittelalterliche Geschichte inzwischen schon relativ gut[23]. Allerdings gilt es festzuhalten, daß dieser Zweig mediävistischer Arbeit bis heute eine Domäne der Historiker geblieben ist. Leider haben sich speziell die Theologiegeschichtler des Themas bisher nicht oder nur ansatzweise angenommen[24]. Tatsächlich handelt es sich dabei ja um die schwierige Aufgabe, die uns im ersten Moment unverständlichen Formen und fremden Fragen zu verstehen, in die die Theologen des 1000 Jahre währenden Mittelalters ihre Reflexion über das Verhältnis von Juden und Christen kleideten[25].

Die Initiale des Drogo-Sakramentars und das das Evangelistar Hein-

---

[22] *Th.* und *M. Metzger,* Jüdisches Leben im Mittelalter nach illuminierten hebräischen Handschriften vom 13. bis 16. Jahrhundert, Fribourg 1983 (dt. Übersetzung der französische Originalausgabe „La vie juive au Moyen Age illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII[e] au XVI[e] siècle", Fribourg 1982), betonen nicht nur, daß die jüdische ikonographische Tradition in Handschriften vergleichsweise spärlich ist (9–10), sondern auch ihren bemerkenswert irenischen Charakter in bezug auf ihr christliches Umfeld. Nicht eine einzige der abgebildeten Miniaturen nämlich setzt ausdrücklich die jüdisch-christlichen Beziehungen ins Bild.

[23] Vgl. jetzt den Sammelband: Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa, hg. von *J. Carlebach,* Darmstadt 1992.

[24] Nach den zweifellos epochalen Werken *M. Grabmanns,* Geschichte der scholastischen Methode und *ders.,* Mittelalterliches Geistesleben, und *A. M. Landgrafs,* Dogmengeschichte der Frühscholastik, zu urteilen, oder aus dem französischen Sprachraum nach *J. De Ghellincks,* Le mouvement théologique du douzième siècle bzw. *M.-D. Chenus,* La théologie au douzième siècle, Handbüchern, gab es im genannten Zeitraum kein entsprechendes theologisches Problem. Aber auch neuere Handbücher der Dogmengeschichte, evangelischer wie katholischer Provenienz, lassen nicht erkennen, daß das jüdisch-christliche Verhältnis immer wieder als eine genuine Frage der Theologie artikuliert worden ist.

[25] Beispielhaft sei auf zwei Formen einer das jüdisch-christliche Verhältnis mitberücksichtigenden mittelalterlichen Geschichtstheologie verwiesen: auf die Lehre vom Schriftkanon und die theologischen Summen. Die Theologie des Schriftkanons, so wie ein Hugo von St. Viktor sie entwickelt hat, basiert auf dem Grundgedanken der historischen Analogie zwischen Altem und Neuem Testament (vgl. dazu unseren Beitrag „Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor", in: Jahrbuch für Biblische Theologie 3 [1988] 191–199). Inwieweit die theologischen Summen, die auch literarisch Höhepunkte mittelalterlichen Denkens sind, eine Theologie des Judentums darbieten, kann derzeit noch nicht sicher bestimmt werden. Wenn sich jedoch strukturell vor allem zwei Grundformen von Summen herausgebildet haben – eine „logische" und eine „heilsgeschichtliche" (nach *H. Cloes,* La systématisation, théologique pendant la première moitié du XII[e] siècle, in: EThL, 34 [1958] 277–329) –, dann dürfte letztere implizit einen das alttestamentliche Gottesvolk einschließenden Heilsbegriff voraussetzen (vgl. unseren Beitrag „La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à saint Thomas d'Aquin", in: Trois Moyen Ages. Décades de Cérisy-la-Salle 1991, Paris 1993 [im Druck]).

richs II. krönende Elfenbeinrelief bilden auf ihre Weise den Kerngedanken einer sehr wirksamen, wenn nicht der maßgeblichen frühmittelalterlichen Theologie des Judentums ab. Welche anderen, literarischen Formen des Mittelalters spiegeln die zeitgenössische theologische Auffassung von den jüdisch-christlichen Beziehungen wider? Am Beispiel dreier Problemkreise – der Konvertiten, der polemischen Literatur und der alttestamentlichen Exegese – möchte ich dieser Frage weiter nachgehen[26].

Autobiographische Konversionsberichte

Zu den beiderseits leidvollen Kapiteln der abendländischen jüdisch-christlichen Geschichte gehört zweifellos die zwangsweise Bekehrung von Juden zum Christentum[27]. Dabei ist es unerheblich, ob judenmissionarische Aktivitäten derartige Zwangstaufen zur Folge hatten, oder ob die Konversionen durch vorausgehende politische Maßnahmen herbeigeführt wurden[28]. In den meisten Fällen waren die Bekehrungen dieser Art nicht von Dauer, sondern bei der ersten Gelegenheit erfolgte die Rückkehr zum Väterglauben. Daneben sind uns aus dem Mittelalter jedoch auch genügend biographische und autobiographische Zeugnisse über freiwillige Konversionen in beiden Richtungen erhalten. Und wir besitzen Streitschriften, die aus Anlaß einer Konversion entstanden und die Einfluß nehmen wollen auf diese Entscheidung.

Literarisch sind uns im wesentlichen drei christliche Konvertiten bekannt. Im Jahr 838 brach Bodo, der Hofkaplan Ludwigs des Frommen, angeblich zu einer Romreise auf, begab sich aber in Wirklichkeit nach Spanien, wo er sich beschneiden ließ. Er nahm den Namen Eleazar an

---

[26] Der liturgische Bereich bleibt hier leider ausgeklammert. Es lohnte sich beispielsweise jedoch, die von *E. Peterson,* Perfidia iudaica, in: EL 50 (1936) 296–311, begonnene begriffs- und theologiegeschichtliche Studie weiterzuführen.

[27] Vgl. hierzu *W. P. Eckert,* Das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter und Humanismus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte, in: Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein, hg. von *K. Schilling,* Köln 1963, Handbuch, 135–139; *B. Blumenkranz,* Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, hg. von *P. Wilpert,* (MM 4), Berlin 1966, 264–282; *G. Dahan,* Les intellectuels chrétiens, 189–192. *U. Horst – B. Faes de Mottoni,* Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen, in: MThZ 40 (1989) 173–199, studieren das, in der Sicht des 13. Jahrhunderts, philosophisch-theologische Problem.

[28] Vgl. in KuS I die entsprechenden Ausführungen von *B. Blumenkranz* zu Patristik und Frühmittelalter, 102–109, und von *W. P. Eckert* zum hohen und späten Mittelalter, 252–264. Instruktiv, besonders hinsichtlich des juridischen Umfeldes, auch *A. Linder,* Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter, in: KGMG, Bd. II/1: Die Kirche des Früheren Mittelalters, hg. von *K. Schäferdiek,* München 1978, 397–441. Neuerdings *R. Chazan,* Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response, Berkeley 1989; *R. Schmitz,* Artikel „Konversion, Konvertiten", in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) 1424–1425, und *R. C. Stacey,* The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England, in: Spec. 67 (1992) 263–283 (zu den prekären sozialen Rahmenbedingungen der Konversionen).

und heiratete ein jüdisches Mädchen[29]. Die Motive seines Übertritts lassen sich nicht eindeutig ausmachen. Es mag sein, daß sein Interesse aufgrund persönlicher Bekanntschaft mit jüdischen Kaufleuten geweckt wurde, die am fränkischen Hof verkehrten[30]. Möglich ist allerdings auch, daß ihn die theologischen Streitigkeiten des 9. Jahrhunderts dazu bewogen haben, nicht nur innerlich Abstand zu nehmen vom Christentum, sondern sogar zum Judentum überzutreten[31]. Wir kennen Bodo aus dem Briefwechsel, den er mit Paulo Álvaro von Córdoba, einem Christen jüdischer Abstammung, unterhielt. Diese Briefe sind heutzutage nur in einem einzigen Manuskript erhalten, das aber von späterer Hand zensiert worden ist[32]. Die Folios mit Bodos Briefen sind nämlich aus der Handschrift herausgerissen worden, und wo jeweils noch einige Zeilen seiner Briefe vor denen des Paulo Álvaro erhalten waren, hat der Zensor diese Zeilen ausradiert. Allerdings zitiert Paulo Álvaro in seinen Antwortschreiben an Bodo die Passagen, auf die er sich bezieht[33]. Soweit sich demnach Bodo-Eleazars theologisches Anliegen abzeichnet, muß man feststellen, daß er nicht über Auffassungen hinausgelangt, die seine persönliche Vergangenheit als Christ entwerten[34].

Der höchste kirchliche Würdenträger des Mittelalters, dessen Übertritt zum Judentum schriftlichen Niederschlag gefunden hat, ist Andreas, Erzbischof von Bari (von 1062 bis 1078)[35]. Interessanterweise besitzen wir direkte Informationen über ihn nur aus einer, in der Kairoer Geniza kürzlich entdeckten und von einem anderen konvertierten Christen verfaßten hebräischen Quelle, der *Megillat Obadja*[36]. Andreas führt hier sein

---

[29] Vgl. *J. Aronius,* Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, Berlin 1902 (Nachdruck Hildesheim 1970), 43–45; *Blumenkranz,* Jüdische und christliche Konvertiten 266; *Schubert* 185; *H. Löwe,* Die Apostasie des Pfalzdiakons Bodo (838) und das Judentum der Chasaren, in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festgabe Karl Schmid, hg. von *G. Althoff, D. Geuenich, O. G. Oexle, J. Wollasch,* Sigmaringen 1988, 157–169.

[30] Vgl. *Schubert* ebd.

[31] Vgl. *M. Neumann,* Carolingian Monastic Writers and the Ninth-Century Jewish Question, in: ABenR 42 (1991) 251–281.

[32] Die Werke des Paulo Álvaro sind gedruckt in PL 121, Sp. 397–566. Vgl. aber die neue Ausgabe „Epistolario de Alvaro de Cordoba", edición critica por *J. Madoz,* Madrid 1947, zur handschriftlichen Überlieferung insbesondere 25–27. Es handelt sich um die Handschrift 123 (10. Jh.) in Córdoba. Vgl. *A. García y García, F. Cantelar Rodríguez, M. Nieto Cumplido,* Catálogo de los manuscritos e incunables de la Catedral de Córdoba, Salamanca 1976, 211–214.

[33] *Paulus Alvarus,* Epistole, 14–20 (PL 121, Sp. 478–514 = ed. *Madoz* 211–281).

[34] Beispielsweise Epistola 18, 4 (PL 121, Sp. 495 B = ed. *Madoz* 247): „Quod uero te gloriaris legem tuam firmasse uerificis testimontiis: quis etiam tibi Dei esse negauit, ut diluas quod nemo obiecit? Dicimus enim te legem reprobam assumpsisse, non quod tunc in tempore rebroba fuit, sed quod adueniente iam luce, umbra cessauit. Omnis enim lex tua, imo lus mea, Christum annuntiat quem cuncti Iudei uenturum esse non negant."

[35] Vgl. *Blumenkranz,* Jüdische und christliche Konvertiten 269–270; *Schreckenberg* II, 84–85.

[36] *Schreckenberg* II, 84. Als Literatur sollte man ergänzen *N. Golb,* Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century, in: JJS 16 (1965) 69–74.

vertieftes Studium der Hl. Schrift als Grund für den Wechsel an. Außerdem habe er Abhandlungen verfaßt und an kirchliche Würdenträger gesandt, in denen er die jüdische Wahrheit darstellt.

Der Autor der schon erwähnten *Megillat Obadja* ist seinerseits selbst Konvertit und hieß christlich Johannes. Um 1070 in Süditalien geboren, wollte er Kleriker werden, brach aber mit der Kirche nach den ersten Studien und flüchtete, wahrscheinlich mit der Hilfe des Andreas, in den Nahen Osten. In Aleppo tritt er 1102 zum Judentum über und nimmt den Namen Obadja an[37]. Er beginnt das Studium der hebräischen Sprache und Literatur. Nach Aufenthalten in Damaskus und Bagdad läßt Johannes-Obadja sich endgültig in Kairo nieder und begibt sich an die Aufzeichnung seiner Biographie. Zwischen dem Bericht über seine eigene Bekehrung und die des ehemaligen Erzbischofs von Bari besteht eine auffällige Ähnlichkeit. Wie schon bei Andreas keimen jetzt in Johannes Zweifel an der christlichen Wahrheit erst aufgrund des theologischen Studiums. Darüber hinaus fällt auf, daß die *Megillat Obadja* in beiden Fällen den entscheidenden Impuls auf dem Weg zum Judentum von Traumgesichten ausgehen läßt, deren Autorität für den Verfasser des Textes unanfechtbar ist.

Die skizzierten biographischen Texte bieten zu spärliche Informationen, als daß sie weitreichende Interpretationen erlaubten. Das Bild der Beziehung zwischen Juden und Christen, das in ihnen gezeichnet wird, überwindet indes nicht das Schema der Dominanz einer Religion über die andere. Es unterstreicht vielmehr den Absolutheitsanspruch der einen auf Kosten der anderen Gruppe. Ein gemeinsamer Bezugspunkt, wie wir ihn in der karolingischen Ikonographie kennenlernten, kommt bei Bodo-Eleazar, bei Andreas von Bari und Johannes-Obadja nicht in den Blick.

Wenn wir uns den jüdischen Konvertiten des Mittelalters zuwenden, so müssen wir vor allem zwei Gestalten des 12. Jahrhunderts erwähnen: Moses Sefardí aus Spanien und Juda ha-Levi aus Köln. In ihren Schriften verwenden sie zwar die bekannten zeitgenössischen Stilmittel und biblischen Argumentationsweisen, dennoch stechen ihre autobiographischen Texte charakteristisch hervor.

Der erste unbestritten echte Konvertit des Mittelalters aus dem Judentum, Moses Sefardí, wurde im Jahr 1062 in Huesca in Spanien geboren. Nach eigener Aussage tritt er mit 44 Jahren (im Jahr 1106) zum Christentum über[38]. Er wählt als ersten christlichen Namen Petrus, weil er am Fest des Apostels Petrus die Taufe empfängt, und den Beinamen Alfonsi aus Dankbarkeit für seinen Gönner und Paten, König Alfonso VI. von

[37] *Schreckenberg* II, 84–85. Als Literaturangabe könnte man ergänzen *J. Prawer*, The Autobiography of Obadiah the Norman, in: Tarb. 45 (1975–76) 272–295.

[38] Vgl. *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 272–275; *Schreckenberg* II 69–84; *Dahan*, Les intellectuels 417.

Kastilien[39]. Hochgebildet, ein gründlicher Kenner der hebräischen Bibel und des rabbinischen Schrifttums sowie der arabischen Literatur[40] läßt Petrus Alfonsi, der Astronom und Arzt, sich überzeugen von der christlichen *relecture* der jüdischen Heiligen Schrift. Sie wird deshalb – aufgrund seiner Bekehrung zum christlichen Glauben – für ihn wie für alle Christen zum Alten Testament. Die literarische Struktur seiner in zwölf Bücher gegliederten *Dialogi* (*PL* 157, Sp. 535–672) erlaubt, von theologisch greifbaren, jüdisch-christlichen Beziehungen in diesem Werk zu sprechen. Zunächst einmal gibt Petrus Alfonsi in seinem Werk den beiden Gesprächspartnern seine eigenen Namen, Moses und Petrus. Damit stellt er seinen Text in die Reihe der Selbstgespräche, die seit Augustinus ihren Platz in der Literaturgeschichte haben[41]. Die Aufteilung in zwölf Bücher orientiert sich an inhaltlichen Kriterien, weil Petrus Alfonsi erklärtermaßen alle Argumente gegen den christlichen Glauben zusammentragen will, um sie zu widerlegen. Die Christentums-Apologie gegenüber dem jüdischen Partner bleibt im Verlauf des Textes nicht bloßer Wunsch, Petrus Alfonsi hält diese Linie in den Zwiegesprächen durch. Die Logik des Christentums (seine *ratio*) beweist er nicht, indem er die hebräische Wahrheit *(hebraica ueritas)* als unrichtig entlarvt, sondern dadurch, daß er die christliche Konkordanz mit den Juden aufweist und somit die alttestamentlichen Prophetien als erfüllt darstellt[42]. Im Unterschied zu den eben erwähnten Konvertiten vermeidet Petrus Alfonsi das alternative Denkschema, das die eine Glaubensgemeinschaft nur als wahr erkennt, wenn die andere gleichzeitig als unwahr gilt. Seine Argumentation zielt vor allem auf die Widerlegung heidnischer Philosophen ab, um auf dem Umweg über die Vorrangstellung der *lex christiana* auch die *lex iudaica* zu bewahren[43].

Die große Ausnahme unter den mittelalterlichen Konvertiten ist Juda ha-Levi aus Köln. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts geboren, stammte Juda aus einer wohlhabenden Familie und genoß eine gute Schulbildung. Sein Vater sandte ihn zum Bischof von Münster, um bei diesem ein ausstehendes Darlehen einzutreiben. Der Bischof nimmt den jungen Mann

---

[39] *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 273; *Schreckenberg* II, 70.

[40] Neben der in Anm. 37 angeführten Literatur ist hierzu immer noch beachtenswert *R. Loewe*, The Medieval Christian Hebraists of England. Herbert of Bosham and earlier Scholars, in: Transactions TJHSE 17 (1953) 225–249, hier: 230–232.

[41] Vgl. dazu den Artikel „Dialog" im Lexikon des Mittelalters 3 (1986) 946–965 (mit weiterführender Bibliographie).

[42] Vgl. beispielsweise Dialogi, 12 (PL 157, Sp. 670 A): „Moyses: Satis diuque de lege nostra et uestra et alterna alternatione disputauimus, et obiectiones meas omnes prout placuit persoluisti, et nihil contra te explicare potui." Siehe auch die Passage über die Auslegung von Is 53: Dialogi, 9 (ebd., Sp. 632 A–636 A).

[43] Vgl. Dialogi, Prefatio (ebd., Sp. 538 B): „Hunt igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem preposui. Post hec christianam legem omnibus prestantiorem esse conclusi. Ad ultimum etiam omnes cuiuslibet christiane legis aduersarii obiectiones posui positasque pro meo sapere cum ratione et auctoritate destruxi."

zu sich an seinen Hof und läßt ihn einige Monate warten, bevor er ihm das Geld zurückzahlt. Während dieser Wartezeit lernt Juda das Christentum kennen. Sicher plagen ihn auch Zweifel hinsichtlich der Stichhaltigkeit der christlichen Lehre, die allerdings ausgeräumt werden können. Zum entscheidenden Moment auf dem Weg seiner Bekehrung wird Juda dann das lebendige Beispiel, das die Christen ihm geben. Nach seiner Taufe nimmt er den Namen Hermann an, wird Prämonstratenser und bringt es bis zum Propst des Stiftes Scheda[44].

Einmalig ist Juda-Hermann nicht nur seiner Autobiographie mit dem Titel *Opusculum de conuersione sua* wegen, eine der wenigen uns aus dem Mittelalter bekannten Autobiographien und die einzige eines Konvertiten[45]. Das Werk selbst fällt aus dem Rahmen wegen der Art seiner Gedankenführung. Wir haben schon gesehen, daß Traumgesichte in den Lebensberichten der christlichen Konvertiten Andreas von Bari und Johannes-Obadja innovativ wirken. Ihre Träume begründen zuerst den Schritt des Überwechselns und lassen dann dem Träumenden keinen Spielraum mehr für eine Reflexion. In Hermanns Text stellen Träume zentrale Strukturelemente dar. Indem er sie seine Autobiographie strukturieren läßt, suggeriert Hermann zugleich die Strukturierung seines Lebens. Vor die eigentliche Schilderung seines Lebens setzt Hermann in *De conuersione sua* eine Jugendvision und schließt deren Deutung durch einen Rabbi sofort daran an (*Opusculum*, Nr. 1). Unmittelbar vor dem Bericht über seine Taufe läßt er einen zweiten Traum einfließen (*Opusculum*, Nr. 18). Das Schlußkapitel ist nichts anderes als seine eigene, nun christliche Deutung der Jugendvision, eine *relecture* seines ganzen Lebens (*Opusculum*, Nr. 21). Bei genauerem Hinsehen schildert Hermanns kleines Werk ja zwei Bekehrungen: die erste vom Judentum zum Christentum, die zweite von einem weltlichen Leben hin zu einer *uita communis* in der Gemeinschaft, in deren Mitte er den christlichen Glauben überhaupt kennengelernt hatte. Beide Bekehrungsmotive sind im Text miteinander verwoben. Weniger steht der Ablösungsprozeß vom Judentum mit seinen polemischen, intellektuellen Aspekten im Vordergrund, als das Verlangen nach Überwindung seines aktuellen Lebensstandes, in dem seine jüdische Herkunft eine wichtige, aber doch nur eine Dimension ist. Ähnlich wie schon in den Dialogen seines Zeitgenossen Petrus Alfonsi steht bei Hermann der christliche Glaube auf dem Prüfstand, der angesichts des Kreuzes Christi den Sinn von Dt 21,23 erklären muß: „Von Gott verflucht ist, wer am Kreuz hängt"[46]. Schon dem Mittelalter war die

[44] Vgl. *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 275–278; Lexikon des Mittelalters 4 (1989) 2166–2167; *Schreckenberg* II, 256–267 (mit ausführlicher Bibliographie).

[45] *Hermannus quondam Judeus*, Opusculum de conuersione sua, hg. von *G. Niemeyer* (MGH. QG 4), Weimar 1963.

[46] Opusculum, Nr. 3 (*Niemeyer* 79): „Ecce enim, quod propriis oculis aspexi, grandes in delubris uestris imagines tum pictoria tum sculptoria arte elaboratas adorandas uobis proponitis; utinam alterius cuiuslibet rei, non autem crucifixi hominis similitudinem ad perdi-

nicht auszuräumende Diskrepanz zwischen jüdischer und christlicher Exegese der jüdischen Heiligen Schrift zur Genüge vertraut. Juda-Hermann konnte sie intellektuell und in seiner Lebensgestaltung mit *caritas* überwinden dank des lebendigen Beispiels, das er auf seinem Weg erleben durfte (*Opusculum*, Nr. 5). So gibt er eine unerwartet neue theologische Deutung des Verhältnisses von Juden und Christen.

Die Forschung hat die Authentizität von Hermanns Autobiographie immer wieder einmal in Zweifel gezogen. Jüngst erst vertrat ein israelischer Mediävist die These, der Autor sei sicher nicht jüdischer Herkunft und der Text sei als Konversionsbericht eine literarische Fiktion. Dennoch gilt unangefochten, daß das *Opusculum de conuersione sua* aus dem 12. Jahrhundert stammt[47]. Insofern wird es selbst im Falle einer christlichen Autorschaft seinen Platz als Beitrag zur christlich-jüdischen Verständigung beibehalten.

Die Diskussion um die Person Juda-Hermanns legt darüber hinaus eine noch tiefer reichende Schwierigkeit der theologischen Mediävistik offen. Der Theologiegeschichte fehlt nämlich weithin eine engagierte und konsequente Literarkritik. Zu wenig noch berücksichtigen wir das schlichte geschichtliche Faktum, daß die Formulierung des christlichen Glaubens unausweichlich an die jeder Zeit eigenen literarischen Ausdrucksformen gebunden ist. Jedes wissenschaftliche Bemühen um das historische Verständnis theologischer Entwürfe muß deshalb ansetzen bei der Beschreibung der jeweiligen literarischen Gattung. Im Fall Hermanns von Scheda können die Mediävisten zwar schon beispielsweise auf Arbeiten über die Funktion von Träumen in religiösen Erlebnisberichten zurückgreifen[48]. Doch gibt es keinerlei Untersuchung über die typologische Verwendung des Gegensatzes von Vernunft (*ratio*) und Autorität (= *auctoritas, sacra Scriptura)* in theologischen Schriften. Sie variiert je nachdem, ob es sich um einen exegetischen Kommentar oder um eine theologische Summe handelt.

---

tionis uestre cumulum coleritis. Cum enim iuxta legis auctoritatem *maledictus* sit *omnis, qui pendet in ligno*, quanto magis uos maledicti estis, qui pendentem in ligno colitis? Item si, quod alia testatur scriptura, *maledictus* omnis, *qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum*, quanto grauiori uos maledictionis sententie subiacetis, qui etiam in crucifixum speratis?"

[47] *A. Saltman*, Hermann's „Opusculum de conuersione sua": Truth or Fiction?, in: REJ 147 (1988) 31–56. Vgl. die Antwort darauf von *F. Lotter*, Ist Hermann von Schedas *Opusculum de conuersione sua* eine Fälschung?, in: Aschkenas 2 (1992) 207–218.

[48] Vgl. zur historisch-literaturgeschichtlichen Frage die Arbeiten von *P. Dinzelbacher*, insbesondere seine Monographie „Vision und Visionsliteratur im Mittelalter", Stuttgart 1982, und den Band „Revelationes" (Typologie des sources du Moyen Age occidental 57), Turnhout 1991.

Aduersus-Iudeos-Texte: eine literarische Gattung?

Der Mangel an differenzierter literargeschichtlicher Analyse wird offensichtlich angesichts der Werke, die auf den ersten Blick den Kern der jüdisch-christlichen Kontroverse ausmachen und die das ganze Mittelalter hindurch verfaßt worden sind. Die neuere Forschung hat für die christliche Seite die Fülle an Texten mit typischen Titel wie *Aduersus Iudeos* oder *Dialogus* bzw. *Disputatio Iudei et Christiani* zutage gefördert[49]. Eine generelle Deutung ihrer Intention als Polemik scheint indes vorerst übereilt. Die ganze Gattung tradiert über die Jahrhunderte hinweg ein bestimmtes Repertoire z. B. an Argumenten, die das Für und Wider abwägen[50], oder an Bibelstellen, die immer wieder für bzw. gegen den anderen ins Feld geführt werden[51]. Bevor nicht die literarischen und nachfolgend die thematisch-theologischen Variationen in diesen Traktaten erkannt worden sind, kann man hier nicht von einer angemessenen wissenschaftlichen Aufarbeitung sprechen. Welche Schwierigkeiten und welche Überraschungen die Analyse von Werken der *Aduersus-Iudeos*-Literatur mit sich bringen, soll beispielhaft an Gilbert Crispin gezeigt werden.

Gilbert Crispin stammt aus der Normandie und wurde um 1046 geboren. Gegen 1060/1061 tritt er in die berühmte Abtei Bec ein, die mit im anglo-normannischen Raum tätigen Männern wie Lanfranc und Anselm von Canterbury auf Persönlichkeiten europäischen Zuschnitts verweisen konnte. Nachdem Lanfranc zum Erzbischof von Canterbury ernannt worden war, rief er 1080 Gilbert Crispin zu sich, um ihn 1085 als Abt von Westminster einzuführen, wo er im Jahr 1117 starb. Gilbert war Schüler und Freund Anselms, dessen Schrift *Cur Deus homo?* besonderen Einfluß auf ihn ausübte. Von Gilberts Werken ist für uns hier bloß die *Disputatio* eines Juden mit einem Christen von Interesse, die um 1092 entstand.

Dieses Werk Gilbert Crispins erfreut sich in der Literatur großer Aufmerksamkeit[52]. Denn der Autor behauptete eingangs, er lege mit seinem Text die Niederschrift eines tatsächlich mit einem Mainzer Juden geführten Gespräches vor. Immer wieder gibt es Historiker, die dieser Informa-

---

[49] Vgl. dazu die beiden Repertorien *Schreckenberg* I und II; *Dahan*, Les intellectuels 415–422. Der letzte Beitrag zum Thema von *E. C. Ronquist*, Learning and Teaching in Twelfth-Century Dialogues, in: Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition 13 (1990) 239–256, ist mir leider unerreichbar geblieben.

[50] Vgl. beispielsweise *D. Berger*, Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic, in: Spec. 49 (1974) 37–47, und *ders.*, Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages, in: AHR 91 (1986) 576–591.

[51] Vgl. *Awerbuch*, 86–100; *Dahan*, Les intellectuels 388–394 und 503–505.

[52] Die bislang gültige Edition *Gislebertus Crispinus*, Disputatio Iudei et Christiani et anonymi auctoris disputationis continuatio hg. von *B. Blumenkranz* (StPM 3), Utrecht-Antwerpen 1956, wurde neuerdings abgelöst durch „The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster", edited by *A. Sapir Abulafia* and *G. R. Evans* (ABMA 8), London 1986.

tion nur zu gern Glauben schenken, weil der irenische Tenor des Wortwechsels sie von der Wahrheit der Behauptung überzeugt[53].

Im Prolog kündigt Gilbert an, der Jude werde gegen den Christen diskutieren und alle möglichen Argumente gegen den christlichen Glauben vorbringen. Der Christ habe sie dann seinerseits zu entkräften[54]. Die *Disputatio* besteht aus sieben Frage-und-Antwort-Wechseln, die im großen und ganzen vier Themenbereiche ansprechen. Wie steht es mit der Treue zum Gesetz, die jüdischerseits unantastbar ist? Wie halten es die Christen damit, und wie beschreiben sie das Verhältnis zwischen dem Gesetz und Christus? Daraus ergeben sich im Duktus des Gesprächs zunächst die christologischen Fragen nach den zwei Naturen und nach der Herkunft Christi aus Abraham. Anschließend nimmt der Austausch eine im Verhältnis von Treue zum Gesetz oder Treue zu Christus mitgegebene Problematik auf: welche Heilige Schrift ist normativ, die hebräische oder die Übersetzung der Septuaginta ins Griechische? Dabei ist selbstverständlich mitzubedenken, daß es sich jeweils um deren lateinische Übersetzung handelt: zum einen um die Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen, die dem Mittelalter schlechthin als die *hebraica ueritas* galt[55], zum anderen um die vorhieronymianische Übersetzung, die wir seit Pierre Sabatier (1682–1742) als *uetus latina* bezeichnen[56]. Deshalb diskutieren Jude und Christ über den Begriff und Wesen der Schrift, und der Christ rechtfertigt den Gebrauch der Septuaginta. Der Dialog behandelt im letzten Wortwechsel das kontroverse Problem der Bilderverehrung. Der Jude fragt, ob nicht die Christen wie Götzendiener zu behandeln seien, weil sie einen Gott am Kreuz verehren. Der Christ be-

---

[53] Vgl. Disputatio, 3 (ed. *Sapir Abulafia – Evans* 9): „... quem nuper scripsi, pagine commendans que Iudeus quidam olim mecum disputans contra fidem nostram de lege sua proferebat et quo ego ad obiecta illius pro fide nostra respondebam. Nescio unde ortus, sed apud Maguntiam litteris educatus, legis et litterarum etiam nostrarum bene sciens erat, et exercitatum in scripturis atque disputationibus contra nos ingenium habebat". Gegen die Authentizität als Gesprächsprotokoll wendet sich *R. J. Zwi Werblowsky*, Crispin's Disputation, in: JJS 11 (1960) 69–77. Die Herausgeberinnen der Werke Gilbert Crispins nuancieren ihre Position, insofern sie daran festhalten, daß kein zwingendes Argument gegen die These spricht, die Disputatio beruhe auf tatsächlichen, vorausgegangenen Gesprächen mit Juden. Sie räumen ein, daß Gilbert bei seiner Niederschrift „reworded much of what the Jew had said" (*Sapir Abulafia–Evans* XXVII). Vgl. neuerdings *A. Sapir Abulafia*, Jewish-Christian disputations and the twelfth-century renaissance, in: Journal of Medieval History 15 (1989) 105–125, hier 105.

[54] Disputato, 5 (ed. *Sapir Abulafia–Evans* 9): „Et quoniam, que opponebat, conuenienter satis et consequenter opponebat, et ea, que opposuerat, non minus conuenienter prosequendo explicabat, nostra uero responsio uicino satis pede ad proposita illius respondebat, ...".

[55] Hieronymus selbst bezeichnet sie als *canon hebraicae ueritatis*. Vgl. Epistolae, 71, 5 (ed. *I. Hilberg* [CSEL 55], Wien 1912, 6). Zur ganzen Problematik *H. de Lubac*, Exégèse médiévale, II/1, Paris 1961, 238–262. *A. C. Skinner*, Veritas hebraica: Christian Attitudes toward the Hebrew Language in the High Middle Ages, Ph. D. diss., University of Denver 1986, behandelt den Terminus monographisch, ohne jedoch nennenswerte neue Quellenstudien durchzuführen und Erkenntnisse aus erster Hand zu gewinnen.

[56] Siehe den Artikel von *P.-M. Bogaert*, Sabatier, Pierre, in: DBS 10 (1985) 1127–1131.

stätigt als erstes das mosaische Bilderverbot und läßt dann aber sofort den entscheidenden hermeneutischen Grundsatz folgen, von dem aus die Antwort auf das Problem entwickelt werden kann: So wie der Text (die *littera*) in seiner spezifischen Weise Zeichen der Worte ist *(figura et nota uerborum)*, so gibt es auch Bilder *(picturae)*, die in ihrer Weise heilige Dinge bezeichnen *(figura et nota rerum sacrarum)*[57]. Die hier vorgeführte Analogie bezieht sich auf die Zeichenhaftigkeit von Text und Bild. Text und Bild sind nicht sie selbst, sondern Zeichen für etwas anderes. Beide sind aber wahr. Beim Blick auf das Kreuz Jesu erblickt der Mensch sein eigenes Kreuz, er betet das Leiden Christi nicht um seiner selbst willen, sondern um des Menschen willen an[58].

Wir sehen, daß Gilbert Crispins *Disputatio Iudei et Christiani* in einer erstaunlichen Linie unserer karolingischen Miniatur aus dem Drogo-Sakramentar nahesteht. Gilbert Crispin, der Theologe des 12. Jahrhunderts, wiederholt mit seinen Worten und in dieser präzisen literarischen Gattung die theologische Aussage der O-Initiale des Drogo-Sakramentars. Jude und Christ stehen unter dem Kreuz und entdecken gemeinsam, daß der Jude im Kreuz kein Bild zu erkennen vermag.

Will man mit einer gewissen Distanz eine Beurteilung des Textes versuchen, drängen sich verschiedene Beobachtungen auf. Der jüdische Gesprächspartner nimmt keine wirklich anti-christlichen Standpunkte ein, in denen keine Verständigung möglich wäre. Der Jude vermeidet z. B. eine israelbezogene Auslegung des vierten Gottesknechtsliedes (Jes 53) und überhaupt eine strikte Litteralexegese der Schrift. Ebensowenig verwendet der jüdische Gesprächspartner Material aus der rabbinischen Literatur. Im Gegenteil fungiert er eher als Stichwortgeber für den Christen. Wenn der christliche Gesprächsteilnehmer seinerseits zwar keine Vorwürfe erhebt, so fehlt dennoch ein echter Schritt auf den Juden zu. Denn anstatt die Autorität der Septuaginta zu untermauern, hätte der Christ einen Hinweis auf die *hebraica ueritas* geben können[59]. Insofern drängt sich die Frage auf, ob der Text einen realen Dialog wiedergibt

---

[57] Disputatio 157 (ed. *Sapir Abulafia–Evans* 52): „Quod ergo Isaias uidit, dixit et scripsit, quod Ezechiel uidit, dixit et scripsit, licet post eos dici et scribi et picture nota aliqua signari. Sicut enim littere quodam modo fiunt uerborum figure et note, ita et picture scriptarum rerum existunt similitudines et note".

[58] Disputatio, 161, (ed. *Sapir Abulafia–Evans* 53): „Cum igitur Christianus adorat crucem, diuino religionis cultu adorat in cruce Christi passionem propter hominis a Deo assumpti in unitatem persone passionem, ac debito uenerationis cultu adorat crucis effigiem, ipsius dominice passionis exculptam similitudinem. Vt uero paucis ac breuiter excludam: nullam omnino Christianus diuino cultu rei alicuius adorat effigiem, debito tamen honoris cultu sacratas sacrarum rerum colit et honorat effigies et pictura."

[59] Disputatio, 122 (ed. *Sapir Abulafia–Evans* 41): „Temporibus Ptolomei regis Egypti, septuaginta interpretes, uestre gentis tunc eruditissimi doctores, legem et Prophetas ex hebreo in grecum interpretati sunt, nostri autem de greco in latinum, uerbum ex uerbo aut sensum ex sensu, postea interpretati sunt"; ebd. 123 (41): „.. nusquam in lege et Prophetis uarietatem reperies apud nos, sed eandem ubique ueritatem et ueritatis unitatem in lege et Prophetis per totum orbem terrarum inuenies apud nos".

oder ob er nicht Fiktion ist. Wenn es sich denn je um eine Fiktion handeln sollte, was will dann der Text sagen?

Es ist hier sicher nicht der Ort, eine detaillierte Authentizitätsdebatte zu führen. Soviel soll jetzt genügen. Der Prolog enthält Wendungen, die die Fiktivität geradezu notwendig annehmen lassen. Der „Jude aus Mainz" scheint eher literarischer Topos zu sein, wenn man noch andere zeitgenössische Texte zum Vergleich heranzieht[60]. Gilberts Bitte an den Juden, ihn in seiner Wiedergabe des Gesprächs zu korrigieren, ist unverständlich, falls es sich um ein Gesprächsprotokoll handelte. Deshalb wage ich die These zu vertreten, der Text sei kein authentisches Gesprächsprotokoll. Andere zeitgenössische Autoren, wie Anselm von Havelberg beispielsweise, nennen in ihren Berichten von Gesprächen – hier mit Orthodoxen – namentlich ihre Gesprächspartner; andere, z. B. Petrus Damiani und sein *Dialogus inter Iudeum reguirentem et Christianum e contrario respondentem* (*PL* 145, Sp. 57–68), formalisieren das Gespräch hin zu einem Frage-Antwort-Spiel, so daß der Leser kaum einen tatsächlich stattgefundenen Austausch vermuten wird[61]. Um so eindringlicher muß man dann aber jeweils nach der Intention des Autors fragen. Will Gilbert Crispin wirklich einen Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch leisten, oder bedient er sich nicht lediglich einer damals gängigen literarischen Form, um eigentlich anderes zu sagen? Die aufmerksame Analyse der Argumentation und der gedanklichen Entwicklung der *Disputatio* im Verlauf der sieben Frage-Antwort-Wechsel führt dazu, das Werk als eine innerkirchliche Streitschrift anzusehen. Mit ihrer Hilfe soll, so will uns scheinen, die Lehre Anselms von Canterbury verbreitet und insbesonders der *homo-assumptus*-Christologie, der typischen Christologie des 11. und 12. Jahrhunderts, zum Durchbruch verholfen werden[62].

Der Fall Gilbert Crispin wirkt sich aus auf die gesamte wissenschaftliche Betrachtung des Genres der sogenannten polemischen Literatur des Mittelalters. Dringlich ist vor allem, auch die polemischen antichristlichen Texte sowohl von jüdischer wie von arabischer Seite in die Untersuchung mit einzubeziehen[63]. Literarkritische und inhaltliche Vergleiche der Werke miteinander werden es ermöglichen, tatsächliche Gesprächsprotokolle von fiktiven, „bloß" literarischen Auseinandersetzungen zu unterscheiden[64]. Es könnte sich ja immerhin herausstellen, daß vor 1240,

---

[60] Vgl. *Werblowsky* 71–73.

[61] Anselm von Havelberg nennt im Prolog seiner Dialogi (PL 188, Sp. 1141 A) seinen griechischen Partner und zu Beginn des eigentlichen Gesprächsprotokolls (Dialogi II, 1 [ebd. Sp. 1163 B]) seine lateinischen Begleiter.

[62] Vgl. *L. O. Nielsen*, Philosophy and Theology 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 (AThD 15), Leiden 1982.

[63] Vgl. die Untersuchungen von *A. B. Hulen*, The „Dialogues with the Jews" as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity, in: JBL 51 (1932) 58–70.

[64] *B. Blumenkranz*, Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?. in: JJS 15 (1964) 125–140, kann seine Auffassung belegen, daß die Re-

dem Jahr der ersten abendländischen Talmuddiskussion in Paris, kein wirklich intellektuell-theologisches Gespräch zwischen Juden und Christen stattgefunden hat, oder wenigstens nicht in der Form, die die *Aduersus-Iudeos*-Texte uns suggerieren.

Die Heiligen Schriften der Juden werden Altes Testament der Christen

Die Hochachtung vor der gemeinsamen Heiligen Schrift verbindet Juden und Christen und bezieht sie beide auf den einen wahren Gott. Die Wege unterscheiden sich jedoch, wenn es darum geht, auch die Evangelien und zuerst Jesus selbst als Wort Gottes anzunehmen. Juden und Christen können nicht umhin, gemeinsam festzustellen, daß der Jude diesen Schritt des Christen nicht mehr mitgehen kann[65]. Der Christ seinerseits weiß aber auch, daß konstitutiv in sein Glaubensbekenntnis die Rezeption der jüdischen Heiligen Schrift eingeht[66]. Diese wird ja erst im christlichen Bekenntnis Altes Testament, d. h. Heilige Schrift auch der Christen.

Die Geschichte der Kirche bezeugt das Leiden des jüdischen Volkes, zu dessen Legitimation als letzter, jedoch mißverstandener Grund immer wieder einmal dieser Dissens in der Auslegung der gemeinsamen Heiligen Schrift herhalten mußte. Die Theologie jeder Epoche sagt uns, beredt oder schweigend, wie sie es mit der Reflexion über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund hält. Die Geschichte der Theologie des Mittelalters lehrt uns aber auch, daß, wenn überhaupt in einem Gebiet, es zu einer Begegnung, einem wirklichen Austausch zwischen Juden und Christen gerade auf dem Feld der Schriftauslegung gekommen ist[67].

An Interesse seitens der Christen mangelt es nicht. Zu nennen ist die ständige und im Mittelalter besonders wache Sorge um den guten Bibeltext, des Alten Testaments versteht sich[68]; daraus ergibt sich auch das Bemühen um die entsprechenden griechischen und hebräischen Sprachkenntnisse. Außerdem ist es heute unabweisbar, daß christliche Schriftausleger mit zeitgenössischen Rabbinen in Austausch standen und von ihnen angeregt wurden, von den Karolingern angefangen über die Vikto-

---

alität anti-jüdischer Traktate durch die Jahrhunderte hindurch in jedem Fall eine starke soziale Präsenz jüdischer Gruppen in christlichem Umfeld anzeigen.

[65] Vgl. *R. Kampling*, Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversus-Judaeos-Literatur, in: *H. Frohnhofen* (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus, Hamburg 1990, 121–138, über die langsame Herausbildung biblischer Argumente für die Kontroverse.

[66] Vgl. dazu *J. Leclercq*, L'exégèse médiévale de l'Ancien Testament, in: L'Ancien Testament et les chrétiens, Paris 1951, 168–182; *M.-D. Chenu*, La théologie au douzième siècle, Paris ^{3}1976, 110–120.

[67] Vgl. neuerdings *D. E. Timmer*, Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century, in: ChH 58 (1989) 309–321.

[68] Vgl. dazu den kürzlich erschienen Forschungsüberblick von *P.-M. Bogaert*, La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu historique, état des questions, in: RTL 19 (1988) 137–159 und 276–314.

riner im 12. Jahrhundert bis zum Franziskaner Nikolaus von Lyra im 14. Jahrhundert[69].

Der Kirchenvater Hieronymus († 420) arbeitete auf Veranlassung des Papstes Damasus I., etwa ab 384, an der neuen lateinischen Übersetzung der Heiligen Schrift beider Testamente. Er wollte hinsichtlich des alttestamentlichen Textes zum hebräischen Urtext zurückgehen. Nicht allein daß seine Zeit ein Gespür für die Qualität von Texten hatte, sie wollte deren Wahrheit nicht verdunkelt sein lassen durch Übersetzungen aus zweiter Hand. Hieronymus wollte zurück zum hebräischen Text aus einem eminent theologischen Grund: die Christen sollten die jüdische Herkunft der gemeinsamen Heiligen Schrift zwar anerkennen, sie jedoch in eigener Übersetzung aus der Ursprache lesen. Deshalb nennt Hieronymus seine neue lateinische Übersetzung auch *ueritas hebraica,* im Unterschied zur Septuaginta, die ihm, insofern sie Werk jüdischer Übersetzer vor der Ankunft Christi war, als zu weit vom hebräischen Original entfernt galt[70]. Die lateinische Übersetzung aus dem Hebräischen garantierte dem Abendland auf diese Weise, dem Ursprung des Textes nahe zu sein.

Der Hieronymus-Text konnte sich im lateinischen Abendland in den folgenden Jahrhunderten allmählich durchsetzen gegenüber den anderen, vorhieronymianischen lateinischen Bibeltexten, die bis dahin als *editio uulgata* galten[71]. Langsam entwickelte sich die Hieronymus-Version zur neuen Vulgata. Die weite Verbreitung dieser Übersetzung bedeutet in der geschichtlichen Wirklichkeit, daß sie unzählige Male abgeschrieben worden ist, von jeweils mehr oder weniger kompetenten Schreibern.

Schon zur Zeit der karolingischen Reform, im 8. und 9. Jahrhundert, fand der Westen deshalb den Bibeltext in einem desolaten Zustand vor. Bis zum Ende des Mittelalters werden von nun an die Bibelrevisionen

---

[69] Hinsichtlich Hrabanus Maurus konsultiere man die Arbeit von *J.-L. Verstrepen* (vgl. oben Anm. 12). Neben *J. Châtillon,* La Bible dans les écoles du XII[e] siècle, in: Le Moyen Age et la Bible (vgl. oben Anm. 12), 163–197, sei für die Viktoriner auch auf *Ch. Merchavia,* The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500–1248), Jerusalem 1970, 153–164, sowie *R. Berndt,* André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien (Bibliotheca Victorina 2), Turnhout 1991, verwiesen. *B. Blumenkranz,* Nicolas de Lyre et Jacob ben Ruben, in: JJS 16 (1965) 47–51 (Reprint in: *ders.,* Juifs et chrétiens Patristique et Moyen Age, London 1977).

[70] Siehe *Hieronymus,* Praefatio in Pentateuchum (Biblia sacra iuxta latinam uulgatam uersionem ad codicum fidem, hg. von der *Abtei San Gerolamo* Roma, Bd. 1, Rom 1926, 66–68): „Aliud est enim uatem, aliud esse interpretem: ibi spiritus uentura predicit, hic eruditio et uerborum copia ea que intelligit transfert. ... Damnamus ueteres? Minime; sed, post priorum studia, in domo Domini quod possumus laboramus; illi interpretati sunt ante aduentum Christi, et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, nos, post passionem et ressurectionem eius, non tam prophetiam quam historiam scribimus; aliter enim audita, aliter uisa narrantur: quod melius intelligimus, melius et proferimus." Vgl. *S. Kamin* (†), The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought, in: Scha'arei Talmon. Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East presented to Sh. Talmon, ed. by *M. Fishbane* and *E. Too* with the assistance of *N. N. Fields,* Eisenbrauns (Ind.) 1992, 243–253.

[71] Vgl. *E. F. Sutcliffe,* The Name „Vulgate", in: Bib. 29 (1948) 345–352.

nicht mehr abreißen. Nach den sehr einflußreichen Korrekturen Theodulfs von Orléans, Bischof daselbst um 798, und Alkuins von York, des Hofgelehrten Karls des Großen, die jeweils den Anfang einer mittelalterlichen Texttradition der Vulgata begründeten[72], erlebt das 12. Jahrhundert eine Blüte der Textkritik. Der Zisterzienser Stephan Harding, dritter Abt des Klosters Cîteaux († 1134), läßt eine noch heute erhaltene Musterbibel erstellen. Sie sollte nach seinem Willen Modell aller zukünftigen Zisterzienserbibeln bilden[73] – dieser Wunsch ließ sich aber nicht umsetzen, in Wirklichkeit nahmen die Zisterzienser ihre Bibeln dort, wo sie sie bekommen konnten. Für seine Eingriffe in den Text des Alten Testamentes konsultiert Stephan Harding Rabbinen, weil er selbst nicht die hebräische Sprache beherrschte. Nicolaus von Maniacoria, ebenfalls Zisterzienser der Abtei Tre-Fontane bei Rom, schreibt vor der Mitte des 12. Jahrhunderts den ersten Traktat in biblischer Textkritik, gleichfalls unter Berufung auf jüdische Gewährsleute[74]. Um dieselbe Zeit tragen die Gelehrten der Pariser Abtei St. Viktor, besonders der aus Sachsen stammende Hugo und sein englischer Schüler Andreas von St. Viktor, zur christlich-jüdischen Begegnung bei[75]. Sie nehmen keine Revision der Bibelhandschriften vor, sondern führen in ihren Kommentaren des Alten Testaments immer wieder philologische Diskussionen. Das Material zu diesen Diskussionen empfangen sie nachweislich bei zeitgenössischen jüdischen Exegeten[76]. Beispielsweise vergleicht Andreas immer wieder zuerst divergierende Vulgata-Lesarten untereinander und anschließend mit einer direkten, neuen lateinischen Übersetzung aus dem Hebräischen. Beide Viktoriner verfügten sicher nicht über ausreichende Hebräischkenntnisse, um selbständig rabbinische Kommentare zu lesen. Deshalb kann die Aufnahme jüdischer Exegese nur bedeuten, daß Hugo und Andreas in Paris in ständigem Austausch mit der *rive droite*, dem jüdischen Viertel auf dem rechten Seineufer standen.

Der Text der Pariser Bibel, die im 13. Jahrhundert an der Universität

---

[72] *R. Loewe*, The Medieval History of the Latin Vulgate, in: The West from the Fathers to the Reformation, ed. by *G. W. H. Lampe* (CHB 2), Cambridge 1969, 102–154, insbesonders Figur 1, 104–105; *L. Light*, Versions et révisions du texte biblique, in: Le Moyen Age et la Bible, 55–93, hier 56–65.

[73] *Schreckenberg* II, 109.

[74] Ebd. 156–158.

[75] Vgl. *Berndt*, André de Saint-Victor (Anm. 68).

[76] Vgl. *R. Berndt*, Les interprétations juives dans le „Commentaire de l'Heptateuque" d'André de Saint-Victor, in: RechAug 24 (1989) 199–240; *ders.*, La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique, in: L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIII[e] Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988) et réunies par *J. Longère* (Bibliotheca Victorina 1), Turnhout 1991, 271–290. – Herbert von Bosham, Zeitgenosse und vielleicht Schüler des Andreas, hat in seinem – immer noch nicht edierten – Kommentar der Psalmen *iuxta Hebraeos* – neues Material aus Rashi aufgenommen, das er wohl dank eigenständiger Hebräischkenntnisse kennengelernt hatte. Vgl. als letzte Darstellung *Merchavia* 201–207. *Th. Eckert*, Artikel „Herbert von Bosham", in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989) 2148–2149, erwähnt leider kaum die exegetischen Aktivitäten des Sekretärs Thomas Beckets.

entstand, hat seine Quellen in Handschriften des vorausgehenden 12. Die Urheber dieser Version diskutieren im wesentlichen nur Lesarten untereinander, wobei sie oft die Meinung des Andreas von St. Viktor als Autorität gelten lassen[77]. Ergänzend zur philologischen Arbeit bemüht sich der Westen darum, seine Sprachkenntnisse zu vertiefen. In Paris errichten die Dominikaner um die Mitte des 13. Jahrhunderts eine Sprach- und Talmudschule[78]. Von dem englischen Franziskaner Roger Bacon († 1294) besitzen wir die ersten Fragmente einer hebräischen und griechischen Grammatik[79]. In der Folge des Konzils von Vienne (1311/1312) erläßt Papst Clemens V. das Dekret *Inter sollicitudines,* das die Errichtung von Lehrstühlen für das Studium der Sprachen dringend empfiehlt[80].

Der Ruf und die Suche nach der *hebraica ueritas* für die Theologie wird das ganze Mittelalter hindurch nicht verstummen. Dabei verwenden die verschiedenen Autoren den Begriff selbstverständlich auch als Topos[81]. Denn dem lateinischen Westen stand aus der Väterzeit ein Grundstock an Wissen über Juden und Judentum zur Verfügung, als dessen hauptsächliche Quellen Origenes und Hieronymus zu nennen sind, ganz sicher aber auch der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus[82]. Dessen Werke wurden im 6. Jahrhundert von Cassiodor ins Lateinische übertragen und waren mit mehr als 200 heute noch bekannten Handschriften im Mittelalter äußerst weit verbreitet[83]. Die theologische Dimension der *hebraica ueritas* stimulierte darüber hinaus jedoch immer wieder neue Theo-

---

[77] Die Studie von *H. Denifle,* Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: ALKGMA 4 (1988) 263–311 und 471–601, ist immer noch nicht überholt. Es kann darüber hinaus nunmehr als sicher gelten, daß die Bibel des 12. Jahrhunderts aus der Pariser Abtei Sankt-Viktor eine der hauptsächlichen Quellen der textkritischen Anstrengungen der Universität im darauffolgenden Jahrhundert war. Vgl. *Berndt,* André de Saint-Victor 108–163.

[78] Vgl. *Dahan,* Les intellectuels 258–263.

[79] Vgl. *P. Lardet,* Un lecteur de Jérôme au XIII[e] siècle: langues et traduction chez Roger Bacon, in: Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI[e] centenaire du départ de Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986), publiés par *Y.-M. Duval,* Paris 1988, 445–463. Thomas Docking, ein Schüler und Ordensbruder des Oxforder Franziskaners, scheint eine Grammatik biblischer Begriffe verfaßt zu haben, konnte allerdings Hebräisch nur zitieren, indem er entsprechende Passagen des Andreas von St. Viktor kopierte. Vgl. *B. Smalley,* John Russel O. F. M., in: RThAM 23 (1956) 317; RBMA 5, Nr. 8092.

[80] Vgl. *Dahan,* Les intellectuels 261.

[81] Zur Frage der Natur der Hebräischkenntnisse des lateinischen Mittelalters – aktive oder literarische – vgl. immer noch die Studie von *M. Thiel,* Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters (Bibliotheca degli „Studi Medievali" 4), Spoleto 1973. Die neueren Arbeiten interessieren sich in diesem Kontext primär für einzelne Exegeten oder das gesamte Gebiet mittelalterlicher Exegese und die möglichen direkten Kontakte mit der jüdischen Seite. Vgl. *Skinner* (Anm. 54); *Dahan,* Les intellectuels, 239–307; *Berndt,* André de Saint-Victor 159–160.

[82] Vgl. *H. Schreckenberg,* Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus (ALGHL), Leiden 1977, 26–43.

[83] Vgl. The Latin Flavius Josephus I: Introduction and Text. The Antiquities: Books I–V, hg. von *F. Blatt,* Aarhus-Kobenhavn 1958, 15; *H. Schreckenberg,* Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (ALGHL), Leiden 1972, 58–59.

logengenerationen, sich auf den Weg des Kennenlernens zu begeben und eine theologische Rezeption zu wagen.

Die bis zum Ausgang des Mittelalters, also bis weit ins 16. Jahrhundert hinein, allgemeingültige Theorie der Schriftauslegung war die Lehre vom vierfachen Schriftsinn: dem wörtlichen oder Litteralsinn, dem allegorischen, dem tropologischen und dem anagogischen Sinn. Der kürzlich verstorbene französische Jesuit, P. Henri Cardinal de Lubac, hat meisterhaft die Geschichte dieser Theologie des vierfachen Schriftsinns nachgezeichnet. Er hat nachgewiesen, daß es sich letztlich nur um einen doppelten Schritt handelt. Die Christen erklärten das Alte Testament zuerst in seinem historischen bzw. wörtlichen *(secundum litteram)* und dann in seinem allegorischen, d. h. christologischen Sinn *(secundum allegoriam)*[84]. Dabei setzten die Kirchenväter und die mittelalterlichen Autoren voraus, daß die Juden selbst den wörtlichen, historischen Sinn des Alten Testaments nicht angemessen verstanden. Es seien im Gegenteil die Christen, die sie über den historischen Sinn ihrer Bibel aufzuklären hätten. P. de Lubac konnte zeigen, daß es bei dieser Sichtweise keinen in sich selbständigen wörtlichen Sinn des Bibeltextes gab. Auch die Auslegung des historischen Sinns des Alten Testamentes war bedingt durch den vorhergehenden christlichen Glauben.

Die genannten Theologen der Kernzeit des Mittelalters, aus dem Kreis um die Abtei St. Viktor und in den neuentstandenen Bettelorden, brachen demgegenüber bei ihrer Rezeption der *hebraica ueritas* radikal mit dieser Auffassung und behaupteten: Wenn ein christlicher Theologe das göttliche Wort in seiner historischen Gestalt des Alten Testaments recht verstehen wolle, müsse er die jüdische Autorität in diesem Bereich anerkennen. Die Schriftauslegung des hohen Mittelalters nahm die Wende hin zur textbezogenen Exegese[85].

Die hier nur skizzierte Entwicklung der Schriftauslegung vollzog sich im 12. und 13. Jahrhundert nicht isoliert, sie korrespondierte mit der gleichzeitig verlaufenden weitgehenden Systematisierung der Theologie in den theologischen Summen[86]. Nicht zuletzt jedoch auf den Einfluß der *hebraica ueritas* ist der Wechsel von einer glaubensbezogenen zu einer textbezogenen Exegese zurückzuführen, die zwar bezüglich des Spätmittelalters und der Neuzeit die Trennung von Theologie und Exegese bedeutet, die aber die Grundlage der Begegnung zwischen den Religionen darstellt.

---

[84] *H. de Lubac*, Exégèse médiévale, I/2, Paris 1961, 489–548.
[85] Vgl. *Berndt*, André de Saint-Victor, 164–175.
[86] Vgl. zu diesem Problemkreis die in Anm. 24 angeführte Literatur.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen: zentrales Thema der Theologie

Kehren wir abschließend zum Evangelistar Heinrichs II. zurück, um einige zukünftige Aufgaben von Mediävistik und Theologie hinsichtlich unseres Themas zu formulieren.

Der Künstler hat die Elfenbeinplatte mit einem Metallrahmen umgeben und mit einer Reihe von Medaillons gekrönt. In den Ecken befinden sich die Portraits der Evangelisten. Im Zentrum des oberen Randes sehen wir Christus, er ist umgeben von den Bildern der elf Apostel. Das Elfenbeinrelief wird von einer Zierleiste eingefaßt, in die eine Inschrift eingraviert ist:

„Wer die Schrift der wahren Weisheit zu erkennen sucht,
der wird sich freuen, diese Tafel der vollen Erkenntnis zu besitzen.
Siehe da jene, die als wahrhafte Nachfolger der Weisheit geglänzt haben.
Mit einer Krone schmückt König Heinrich die vollkommene Lehre."
Grammata qui sophie querit cognoscerre uere
Hoc mathesis plene quadratum plaudet habere
En qui ueraces sophie fulsere sequaces
Ornat perfectam rex Heinri(c)h, stemmate sectam.

Mit der wahren Weisheit ist natürlich Christus selbst gemeint (eine Anspielung auf I Kor 1, 20–24). Außerdem kann der Künstler nicht umhin, den Auftraggeber gebührend zu nennen. Der gräzisierende Stil charakterisiert das Latein des ottonischen Zeitalters[87]. Das Thema der Erkenntnis Christi aus der Heiligen Schrift, wiewohl paulinischer Herkunft, hat Hiernonymus im Prolog zu seinem Isaias-Kommentar prägnant formuliert: „Unkenntnis der Heiligen Schrift ist gleichbedeutend mit Unkenntnis Christi"[88]. Das Mittelalter entwickelte es weiter zum Thema *Christus liber,* Christus das Buch[89]. Über die Schriftlichkeit Christi hinaus reklamiert unsere Inschrift jedoch den Vorrang des Bildes. Mit seiner dreifachen Stufung und der reichen Symbolik deutet die Elfenbeintafel Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der ganzen Welt. *Synagoga,* d. h. das Judentum, hat in dieser Perspektive noch ihren, wenn auch zugewiesenen, Platz.

Die in der Neuzeit entstandene und sich weiter entwickelnde wissenschaftliche Mittelalterkunde will den mittelalterlichen Menschen in allen seinen Vollzügen kennen und verstehen. Als mediävistische Teildisziplin kann die Theologiegeschichte dazu beitragen, die Beziehungen zwischen

---

[87] Vgl. *W. Berschin,* Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus bis zu Nikolaus von Kues, Bern–München 1980, 211–213.

[88] *Hieronymus,* Commentarius in Esaiam, Prologus (ed. *M. Adriaen* [CCSL 73], Turnhout 1963, 1): „Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est." Vgl. *Berndt,* La pratique exégétique d'André de Saint-Victor 281–282.

[89] Vgl. *Beatus von Liebana,* Aduersus Elipandum I, 108 (ed. *B. Löfstedt* [CChr. CM 59], Turnhout 1984, 3156): „Et nemo ad Christum sine illa peruenire potest, quia ipse liber perfectus est"; ebd., I, 112 (ed. *Löfstedt,* 3305): „Sic est Christus liber noster: exterius pagina et littera, quod est homo: corpus et anima."

Christen und Juden unter ihrem literarisch-theologischen Aspekt zu erforschen.

Verschiedentlich mußten wir bei unserem Streifzug leider feststellen, daß noch immer das geeignete wissenschaftliche Instrumentarium fehlt, dieses sicher komplexe und schwierige Problem zu begreifen. Deshalb ist es dringend zu wünschen, daß die Theologiegeschichte in dieser Frage kreativ moderne literaturgeschichtliche Methoden anwendet. Die Fragen im Umkreis der literarischen Gattungen wurden schon angesprochen. Ebenso sind Studien zur Überlieferung der Texte und ihrem gesellschaftlichen Ursprung unabdingbar. Verbreiteten sich beispielsweise die *Aduersus-Iudeos*-Traktate nur in monastischen Kreisen oder auch im Universitätsmilieu? Beschränkte sich etwa die Initiative der Zisterzienser und Viktoriner auf die kirchlichen Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts? Ein abschließendes theologisches Urteil über autobiographische Berichte von Konvertiten, über Texte der *Disputatio*-Literatur und exegetisches Material wird erst dann möglich sein, wenn wir zu unterscheiden vermögen zwischen theologischer Intention und literarischem Gewand. So lange werden wir die historischen jüdisch-christlichen Beziehungen nicht sicher beurteilen können.

Die vorgestellten künstlerischen Zeugnisse der Karolingerzeit könnten die gegenwärtige Theologie veranlassen innezuhalten, evozieren sie doch einen historischen Moment lang das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche als den Kontext der jüdisch-christlichen Beziehungen. Diese sind damit kein Randthema mehr. Die Beziehungen zwischen Altem und Neuem Bund stehen hier vielmehr im Zentrum der Theologie. Aus dieser Mitte sind Christologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie neu zu bedenken. Während der Verlust der jüdisch-christlichen Thematik einen Verlust an christlicher Identität bedeutete, wird ihre angemessene Beachtung für Mediävistik und Theologie nur einen Gewinn darstellen.

ThPh 68 (1993) 553–560

Noch einmal: „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?“ [1]

Von Adolf Martin Ritter

K. Beyschlag hat in seinem (noch unvollendeten) „Grundriß der Dogmengeschichte“ [2] Diskussionsverlauf und gegenwärtigen Forschungsstand zu Herkunft und Bedeutung von C so skizziert: „Die Reihe der wissenschaftlichen Thesen und Hypothesen reicht von der Vermutung eines rein zufälligen Zusammenhangs mit dem Konzil von Konstantinopel“ (Hort/Harnack) „bis zu der ausdrücklichen Behauptung, nicht das Nicänum, sondern das Nicänoconstantinopolitanum sei das offizielle Symbol von 381 gewesen (Ed. Schwartz). Eine vermittelnde Lösung hat allerdings A. M. Ritter vorgeschlagen: Danach handelt es sich beim Symbol Nicänoconstantinopolitanum um eine Glaubensformel, die bei den auf dem Konzil stattgehabten (freilich ergebnislos abgebrochenen) Unionsverhandlungen“ mit den homöusianischen „Geistfeinden“ (Pneumatomachen) „als Grundlage diente. Diese These hat inzwischen weithin Anklang gefunden. Sie erklärt nicht nur die auffallende (in diesem Fall verhandlungstaktische) Zurückhaltung des Symbols bei der Formulierung der Homousie des heiligen Geistes, sondern hat überdies den Vorteil, daß sie dem Nicänum den Rang *des* Konstantinopolitanischen Symbols beläßt, ohne dem Nicänoconstantinopolitanum den Rang *eines* Konstantinopolitanischen Symbols streitig zu machen“ [3].

Auch L. Abramowski räumt in einem soeben erschienenen Artikel in der Zeitschrift ThPh [4] ein, daß die in meiner Dissertation [5] vorgeschlagene Lösung des Problems „seitdem als allgemein akzeptierte Meinung gelten konnte“ [6]. Die Vergangenheitsform macht jedoch klar, daß Frau Abramowski diesen Zustand nun zu beenden gedenkt. Mithin wäre es wieder eine völlig offene Frage: „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?“ (So auch der Titel ihres Aufsatzes).

Ich hätte, offen gestanden, überhaupt nichts dagegen, wenn Frau Abramowski recht behielte. Denn wie nach dem „Prediger Salomonis“ „alles seine Zeit“ hat (Koh 3, 1–8), so gilt dies auch und erst recht von wissenschaftlichen Hypothesen. Im schlimmsten Falle zerplatzen diese wie Seifenblasen, sobald sie nur ruchbar werden. Im besten Falle halten sie – nach einer allgemein zu beobachtenden Regel, die natürlich (wie alle Regeln) auch Ausnahmen kennt – sagen wir: 25 Jahre [7]. Die meine hat sich inzwischen über 30 oder, wenn man vom Zeitpunkt der Buchveröffentlichung an rechnet, 28 Jahre lang (ganz gut) behauptet. Was sollte schon dagegen einzuwenden sein, wenn sich herausstellte, daß sie ihre Funktion nun offensichtlich erfüllt hat? Ganz davon zu schweigen, daß man einer Debatte irgendwann auch einmal – überdrüssig wird!

Daß es sich bei meinem Vorschlag hinsichtlich der Herkunft und ursprünglichen Bedeutung von C um eine – wenn auch mehrfach und mit voneinander unabhängigen Argumenten begründete – Hypothese handele, daran habe ich niemals einen Zweifel

---

[1] Eine erweiterte Fassung erscheint in der geplanten Festschrift aus Anlaß des 90. Geburtstages von D. Staniloae (Bukarest).

[2] Bd. I, 2. Aufl. Darmstadt 1987.

[3] Ebd. 299.

[4] Jg. 67, H. 4, 1992, 451–513.

[5] Im Druck erschienen Göttingen 1965 unter dem Titel „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils“ (= FKDG 15).

[6] Ebd. 485.

[7] Nach *K. Reinhardt*, Art. „Poseidonios“, PRE XXII/1, 1953, 591, sind sogar „20 Jahre ... die normale Dauer einer lebensfähigen Hypothese“ (wie mich Chr. Markschies dankenswerterweise brieflich belehrte).

gelassen[8]. Nun aber darf man in der Geschichtswissenschaft bekanntlich vor Hypothesenbildung nicht zurückschrecken, dann jedenfalls nicht, wenn es *nur* so gelingt, einer in sich widersprüchlichen Traditionsmasse sinnvollen Zusammenhang abzugewinnen. Die *conditio sine qua non* ist allerdings, daß kein einzelnes Überlieferungsstück dabei vernachlässigt wird!

In meinem TRE-Artikel „Konstantinopel. Ökumenische Synoden (I)"[9] habe ich, ergänzend zu älteren Literaturberichten, zwei neuerdings gemachte Vorschläge, einen von R. Staats und einen von W. D. Hauschild, auf den Prüfstand befördert. Ich kam zu dem Ergebnis, daß beide, wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise und Hinsicht, der genannten unverzichtbaren Bedingung *nicht* entsprächen[10].

Inzwischen sind erneut zwei Herleitungsversuche unternommen worden: einer von Frau Abramowski – von ihm war schon die Rede – und ein weiterer, völlig neuer, von R. Staats, dessen These bereits aus dem Titel seines Aufsatzes hervorgeht: „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379"[11]. Ich bespreche beide Herleitungsversuche in der Abfolge ihres Publikwerdens und beginne dementsprechend mit demjenigen R. Staatsens, der folgende Struktur aufweist:

(1) In einer auf den ersten Blick etwas altmodisch anmutenden Manier – ähnlich, wie zwischen 1860 und 1914 (von Forschern wie A. E. Burn, C. P. Caspari, A. Harnack, F. J. A. Hort, F. Kattenbusch, H. Lietzmann und C. H. Turner) Symbolforschung betrieben zu werden pflegte[12] – setzt R. Staats ein mit einem wortstatistischen Vergleich zwischen C und älteren Glaubensbekenntnissen. Herangezogen werden das authentische Nicaenum von 325 (N), das Hierosolymitanum (HS) und das Romanum (R). Bei diesem Vergleich kommt – zunächst – heraus, was seit der „klassischen" Zeit der Symbolforschung (s. o.) von niemandem mehr bestritten wird, nämlich, daß C in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis zu HS steht. An diesem Verwandtschaftsverhältnis nimmt auch N teil, aus dem einfachen Grund, weil auch dieses Symbol wohl bereits ein syrisch-palästinisches Taufbekenntnis der Jerusalemer Familie zur Vorlage hatte[13]. Neu an der wortstatistischen Analyse von R. Staats ist dann aber, daß sie auch eine spezifische Nähe zwischen C und dem „uralten" Romanum (R) ergeben soll. Das wird weniger an dem – nicht sehr eindrucksvollen und beweiskräftigen – Prozentsatz des C mit R gemeinsamen Wortbestandes als daran festgemacht, daß beide Bekenntnisse 10 Wörter gemeinsam haben, die sich weder in HS noch in N finden. „Es sind die christologisch so wertvollen Worte im zweiten Artikel: (geboren bzw. fleischgeworden) ‚aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau' und: (gekreuzigt) ‚unter Pontius Pilatus'", Worte, „die im kirchlichen Westen vom Apologeten Justin bis zu Papst Leo I. zum Verständnis der zwei Naturen ... so wichtig geworden waren"[14]. Gerade „die Pilatus-Klausel!" habe „einen eigentümlich westlich-römischen Hintergrund" und sei „ja auch in der orientalischen Bekenntnistradition vor 381 nicht nachweisbar"[15].

---

[8] Vgl. *A. M. Ritter* (s. o., Anm. 4), 208 f.

[9] Bd. 19, 1989, 518–524.

[10] Ebd. 520 f.

[11] VigChr 44, 1990, 209–221.

[12] Wie sehr er daran und nicht etwa an dem (von H. v. Campenhausen, E. Flesseman-van Leer, B. Hägglund, R. P. C. Hanson und vor allem J. N. D. Kelly repräsentierten) neuen Forschungskonsens orientiert ist, zeigen u. a. seine Rede vom „uralte(n) Bekenntnis der römischen Kirche (R)" (210) und sein Stemmatisierungsverusch (217 f.).

[13] Vgl. die Nachweise bei *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 226 ff. Zum Verhältnis C – HS s. *Ritter* (s. o., Anm. 4), 139 ff. u. ö.

[14] *R. Staats* (s. o., Anm. 10), 211 mit Berufung auf Justins sog. „I. Apologie", Kap. 33, und Leos d. Gr. „Lehrbrief an Flavian", cap. 4, und dazu auf *Kelly* (s. o., Anm. 12), 147–149, der in dem „geboren aus der Jungfrau Maria ..." allerdings eher die Spur einer alten Geisttheologie erkennt.

[15] *Staats*, ebd., unter Berufung auf einen eigenen älteren Aufsatz „Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche", in: ZThK 84, 1987, 493–513.

(2) Ist diese Gemeinsamkeit nicht zufällig, sondern (auch) als ein Interesse der Väter von C zu werten, „mit der römischen Kirche zu einem Konsens zu kommen", so paßt dies denkbar schlecht in die Situation der Synode von 381. Denn gerade sie „hatte sich aus westlich-römischer Sicht durch unökumenische antirömische Resultate ausgezeichnet"[16]. Also genötigt, nach einer anderen Entstehung von C Ausschau zu halten, wird man durch die Überlieferung auf

(3) das orientalische Konzil von Antiochien, zwei Jahre vorher (Herbst 379), gelenkt, dessen „Romorientierung" aus den uns erhaltenen Urkunden „evident" wird[17].

(4) Daß C (NC) tatsächlich – sozusagen als Unionsbekenntnis zwischen dem kirchlichen Orient und Rom – in Antiochien (Herbst 379) entstanden ist, läßt sich – so R. Staats – aus dem Kirchenhistoriker Theodoret beweisen[18], und zwar aus dem von ihm im Wortlaut mitgeteilten Synodalbrief einer orientalischen Synode von Konstantinopel nach Rom aus dem Jahre 382 an eine dort gleichzeitig tagende Bischofssynode unter Damasus.

Ad 4: Wie ich schon in meiner Dissertation gezeigt habe[19] und wie nunmehr von L. Abramowski bestätigt worden ist[20], läßt sich die von R. Staats gegebene, durchaus schon früher erwogene und diskutierte Interpretation des fraglichen Passus im Synodalschreiben von Konstantinopel 382 schwerlich halten. Vielmehr bleiben Hort und Harnack im Recht, die erkannten, daß bei Theodoret (ausdrücklich) *nur* von einem „Tomos" (oder auch von zwei – inhaltlich deckungsgleichen – Tomoi) von Antiochien – Konstantinopel (381), ausführlichen Lehrdekreten jedenfalls, und nicht etwa von einem Symbol oder Bekenntnis im Umfang des eigenen Resümees der Synodalen von 382 die Rede ist.

Ad 3: Was wir über die Synode des orientalischen Episkopats zu Antiochien im Herbst 379 *sicher* wissen[21], ist gewiß weit weniger, als wir gerne wissen möchten. Aber es ist auch nicht so wenig, daß nicht der historischen Phantasie gewisse Grenzen gesetzt wären. Fest steht[22], daß die Synodalen von Antiochien 379 gewiß den Konsens mit Rom anstrebten. Das war nach den jahrelangen vergeblichen Bemühungen um eine Überwindung des „antiochenischen Schismas" zwischen Meletianer- und Eustathianergemeinde, sog. „Alt"- und „Neu-" oder „Jungnizänern" in Antiochien[23] gar nicht anders zu erwarten. Man wollte aber keine „Union um jeden Preis". So ignorierte man wohl bewußt die (aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom 378 beschlossenen) Anathematismen des sog. „Tomus Damasi"[24], stellte an ihrer Statt einige sorgfältige ausgewählte Abschnitte aus älteren westlichen Schreiben an den Episkopat des Ostens zusammen und übersandte das Ganze mit der Unterschrift der (etwas mehr als 150) Teilnehmer nach Rom. In keinem dieser Texte spielt das auch nur die geringste Rolle, worum es in den Staatsschen „Konsensklauseln" zwischen R und C geht. Das Gleiche gilt von den übrigen uns erhaltenen Nachrichten über die Synode von 379. Hätte man zu dieser Zeit, wo es doch um ganz andere Fragen ging, den Konsens an den besagten 10 Wörtern festmachen wollen, so hätte es förmlich eines Kommentars oder Begleitsignals bedurft, weil es sonst in Rom vermutlich unbemerkt geblieben wäre. Rom hatte keinen Zweifel daran gelassen, worin es die Lehrübereinstimmung mit dem Osten zum Ausdruck gebracht sehen wolle. Die 10 Wörter hatten damit gar nichts zu schaffen.

Ad 2: Es ist richtig, daß die Stimmung auf dem Konzil von 381 gegenüber (Ägyptern

---

[16] *Staats* (s. o., Anm. 10), 212f.

[17] Ebd. 213.

[18] Ebd 215f.

[19] S. o., Anm. 4, 178f.

[20] S. o., Anm. 3, 481–486, bes. 485f.

[21] Vgl. *Ritter* (s. o., Anm. 4), 60–62.251f.; *L. Abramowski* (s. o., Anm. 3), 491–493.500f.

[22] Vor allem nach der Analyse der Sammlung des Codex Veronensis LX (58) durch *E. Schwartz*, Gesammelte Schriften IV, hg. v. *W. Eltester – H. D. Altendorf*, Berlin 1960, 90ff. im Vergleich mit 67f.71.75.78f.; vgl. jetzt auch *Abramowski* (s. o., Anm. 3), 491–493.

[23] Vgl. *Ritter* (s. o. Anm. 4), 57–62.

[24] Zum Text s. *C. H. Turner*, Ecclesiae Orientalis Monumenta Juris Antiquissima I 2,1, Oxford 1913, 283ff.

und) Abendländern einigermaßen geladen war[25]; kein Wunder nach allem, was diese die meletianische Mehrheit unter den Nizänern des Ostens bis in die jüngste Vergangenheit hinein an Unverständnis und Zurückweisung hatten spüren lassen. Aber nicht das macht es m. E. in erster Linie schwierig, sich ein Bekenntnis auf diesem Konzil entstanden zu denken, das die auf „römischen" Einfluß zurückgehenden Wendungen „(fleischgeworden) aus hl. Geist und Maria, der Jungfrau" und „(gekreuzigt) unter Pontius Pilatus" enthielt. Die Schwierigkeit ist eher, einen Zusammenhang zwischen diesen Wendungen und den Problemen zu erkennen, um die es auf dem Konzil, wie wir wissen, in Wirklichkeit ging!

Ad 1: Die Übereinstimmung zwischen C und R in den besagten Wendungen, darin ist R. Staats unbedingt recht zu geben, ist auffällig und bedarf einer Erklärung. Sie *ist* aber auch längst aufgefallen, wie nicht erst meine Dissertation belegt[26]. Dort habe ich darauf hingewiesen, daß in den Akten von Chalkedon eine Überlieferung auftauche, nach der diese Wendungen oder doch jedenfalls die erste als antihäretische, und zwar antiapollinaristische, Näherbestimmung des nizänischen Glaubens durch die „150 Väter" von Konstantinopel zu gelten hätten. Dieser erst 451 begegnenden Tradition stehe jedoch entgegen, daß die fraglichen Wendungen gar nichts spezifisch Antiapollinaristisches enthalten. Apollinaris hat selbst ohne Schwierigkeiten bekennen können, daß der Gottessohn „aus Maria geboren sei dem Fleische nach", daß er „Sohn Gottes dem Geiste, Sohn des Menschen aber dem Fleische nach"[27] sei, während der Schüler des A. Vitalis in einem Verhör gegenüber dem „Altnizäner"-Bischof Paulinus von Antiochien ohne weiteres zuzugeben vermochte, daß Christus „von Maria, der hl. Jungfrau, ohne männlichen Samen durch den Hl. Geist" geboren sei[28]. Jedenfalls hätten die „150 Väter" von Konstantinopel 381 in ihren Tomus auf die durch Apollinaris aufgeworfenen Fragen allem Anschein nach wesentlich präziser zu antworten gewußt[29]. Es scheine mir deshalb, führte ich seinerzeit aus, alles dafür zu sprechen, daß das „(fleischgeworden) aus Hl. Geist und Maria, der Jungfrau" genauso wie die anderen Abweichungen von N schon in der Vorlage von C gestanden habe oder daß sie bei der Aufstellung von C aus älteren orientalischen Formeln übernommen worden sei[30]. Die deutlichsten Spuren führen uns, so füge ich jetzt hinzu, nach Syrien und seiner Metropole Antiochien. Hier belegen das Symbol der (wohl auf die Zeit um 380 zu datierenden) „Apostolischen Konstitutionen"[31] und doch wohl auch dasjenige, welches Theodor von Mopsuestia in seinen „Katechetischen Homilien" auslegt (s. u.), daß schon vor 381 die fraglichen 10 Wörter aus dem Romanum in östliche Bekenntnisse Eingang gefunden hatten[32]. Man kann dies für den syrisch-antiochenischen Bereich auch gut verstehen. Hatten hier doch in der Vergangenheit mehrere kirchliche Gruppen, nicht nur und erst die „Meletianer", sich um eine Verständigung mit Rom bemüht. Was wunder, wenn sie sich in diesem Zusammenhang R besonders genau anschauten und sich fragten, warum diese beiden gut biblischen Wendungen, gegen die doch niemand etwas einzuwenden vermöge, nicht auch in ihren eigenen Taufbekenntnissen erschienen! „Das Aufkommen der zuerst in den chalkedonischen Akten begegnenden Überlieferung aber, nach der in

---

[25] Vgl. *Ritter* (s. o., Anm. 4), 97 ff. u. ö.

[26] Vgl. ebd. 192–194 mit weiterer Literatur.

[27] S. *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904, 250.

[28] S. Epiphanius, Panarion, haer. 72,22,4 (GCS Epiphanius III), 2. Aufl. Berlin 1985, 435.

[29] S. jetzt den Text und die Übersetzung bei *Abramowski* (s. o., Anm. 3), 481 f.

[30] Vgl. *Ritter* (s. o., Anm. 4), 194, Anm. 2.

[31] Vgl. *Kelly* (s. o., Anm. 12), 185 f.

[32] Vgl. dazu jetzt *Abramowski* (s. o., Anm. 3), 513. Frau Abramowski dürfte der Nachweis gelungen sein, daß die „katechetischen Homilien", aus denen der Text des von Theodor von Mopsuestia erklärten Symbols zu gewinnen ist, auf die Zeit vor dessen Bischofswahl zu datieren sind. Da nun Theodor von keinen anderen, neuerlichen „Ergänzungen" und „Präzisierungen" des von ihm erläuterten „nizänischen" Bekenntnisses weiß und spricht als im Umkreis des „III. Artikels", ist für alles Vorhergehende mit einem höheren Alter zu rechnen.

Konstantinopel der ‚nikäische Glaube' auch antiapollinaristisch ‚erweitert' worden wäre, läßt sich vielleicht so erklären, daß man in Chalkedon oder kurz zuvor auf die Verwendbarkeit jener ‚konstantinopolitanischen' Wendung ‚(fleischgeworden) aus dem Hl. Geist und Maria, der Jungfrau' im Kampf gegen die damals weitgehend mit den Apollinaristen in eins gesehenen Eutychianer durch das Lehrschreiben Papst Leos an Flavian aufmerksam gemacht wurde. Denn darin berief sich Leo, ... auf das Taufbekenntnis als die ‚communis et indiscreta confessio', ‚qua fidelium universitas profitetur credere se ... in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum, *qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine*'. Durch diese Sätze, meinte Leo, würden alle Häretiker geschlagen, auch Eutyches!"[33] – Weitergehende Schlußfolgerungen aus den „Konsensklauseln" zwischen R und C zu ziehen, erscheint mir als abwegig.

Mein entscheidender Einwand gegen den jüngsten Vorschlag von R. Staats aber lautet: er bietet nichts zu den (nach allem, was wir wissen, entscheidenden) *pneumatologischen* Klauseln von C und umgeht das Zeugnis eines so wichtigen Konzilsteilnehmers wie Gregor von Nazianz[34], mit dem dieser Vorschlag unvereinbar ist.

Fast dasselbe gilt, merkwürdigerweise, von dem Votum L. Abramowskis, obwohl dieses ganz anders angelegt ist und, wie immer bei dieser Autorin, aus gründlichster Quellenanalyse hervorgeht. Zunächst wird eine sehr eingehende und – mich wenigstens, bis auf ein hier zu vernachlässigendes Detail[35] – überzeugende Interpretation der Kurzfassung des „Tomos" von 381 im Synodalbrief von Konstantinopel 382 geboten (1) und sodann mein Lösungsvorschlag vorgestellt (2), ehe sich die Verfasserin unter verschiedenen Fragestellungen den „Katechetischen Homilien" Theodors von Mopsuestia zuwendet (3.4.7.8 und Anhang B). Diese Homilien nehmen in ihren Quellenuntersuchungen ohne Frage den zentralen Platz ein. Daneben spielen innerhalb ihrer Argumentation die Dokumente des Codex Veronensis LX (5), von denen schon kurz die Rede war, und die rätselhafte Einleitung in den „Tomus Damasi" (6) eine nicht unwichtige Rolle. Auf dieser Materialbasis gelangt sie zu ihrer (sich in wichtigen Punkten, wie man sehen wird, mit derjenigen von R. Staats treffenden) These: C ist die Gestalt, die dem (von L. Abramowski sog.) Romano-Nicaenum, d.h. dem (Theodor von Mopsuestia und der Einleitung des „Tomus Damasi" zufolge) durch eine Synode von Rom (vermutlich die von 378) pneumatologisch ergänzten nizänischen Bekenntnis, auf der Meletianersynode in Antiochien 379 (s. Theodor von Mopsuestia und die Dokumente des Codex Veronensis LX) gegeben wurde.

Nun, denkbar ist vieles. Wie aber steht es mit dem Gewißheitsgrad der hier zu gewärtigenden historischen Erkenntnis? Nimmt man die Formulierungen der Verfasserin ernst, so scheint es, als habe ihre gründliche Analyse jener Materialien, die sämtlich auch schon in meiner Dissertation berücksichtigt worden sind, wenig zutage gefördert, was sich über ‚Einfälle', ‚Vermutungen', ‚Postulate' (alles ihre Formulierungen[36]) hin-

---

[33] *Ritter* (s.o., Anm. 4), 194, mit Berufung auf Leos „Lehrbrief an Flavian" (*E. Schwartz*, ACO II 2,1, Berlin 1932, 25). – Ob Leo seinerseits auf die Aktualisierbarkeit des *natus ... de spiritu sancto et Maria virgine* durch die *gegen Nestorius* gerichteten Aktionen des Euseb (von Doryläum) und des Johannes Cassian (vgl. dazu jetzt *Abramowski* [s.o., Anm. 3], 506f.) aufmerksam geworden ist? Jedenfalls war es Euseb, der (mit Diogenes von Cycicus zusammen) zuerst in Chalkedon das „(fleischgeworden) aus dem Hl. Geist und Maria der Jungfrau" aus C zur Sprache brachte, nun freilich als anti*apollinaristische* Präzisierung verstanden (vgl. *Ritter* [s. o., Anm. 4], 192, Anm. 3)!

[34] Vgl. dazu vor allem den III. Exkurs meiner Dissertation (s.o., Anm. 1), 253–270, sowie meine Auseinandersetzung mit der Kritik durch *Chr. Jungck* in seiner zweisprachigen, kommentierten Ausgabe von Gregors von Nazianz „De vita sua", Heidelberg 1974, in meinem Beitrag zu FS f. C. Andresen u.d.T. „Kerygma und Logos" (Göttingen 1979), 404–423; hier: 414–417.

[35] Es betrifft die Streichung des von *Abramowski* „als überflüssig und sinnstörend" betrachteten ἤ (s.o., Anm. 3, 481, Anm. 2). Da „Usie", „Natur" und „Gottheit" hier als Parallelbegriffe (wie meist in „jungnizänischen" trinitätstheologischen Quellen) aufzufassen sind, dürfte der überlieferte Text völlig in Ordnung sein.

[36] Vgl. auch ihre bewegte Klage darüber, wie „enttäuschend", wie „frustrierend" man-

ausbewegte. Das alles spricht für ihre (bekannte) Skrupulosität, macht es mir aber nicht ganz leicht zu erkennen, wo ich „gefehlt" und zu „widerrufen" habe.

Völlig überzeugt hat mich der umfangreiche Anhang (A und B), der dem Aufsatz beigegeben ist. Hier hat Frau Abramowski m. E. bewiesen, daß das von Theodor von Mopsuestia erläuterte Symbol durchaus mit dem Taufbekenntnis von Antiochien (Antiochenum[37]) identisch sein kann und alle dagegen (u. a. auch von mir) geltend gemachten Gründe nicht stichhaltig sind. Folglich spricht auch nichts dagegen, daß die „Katechetischen Homilien" Theodors schon in seiner Zeit als antiochenischer Presbyter (also vor 392, möglicherweise nicht lange nach 381) gehalten worden sind. Allein, das besagt nicht das Mindeste zugunsten ihrer Herleitung und Zuordnung von C und zuungunsten der meinigen.

Wie läßt sich dieser Herleitungsversuch, der sich, wie gesagt, in wichtigen Punkten mit demjenigen R. Staatsens trifft, sonst begründen? Frau Abramowski meint: Durch eine Kombination der in den „Katechetischen Homilien" Theodors von Mopsuestia, der Sammlung des Codex Veronensis LX und endlich der rätselhaften Einleitung des „Tomus Damasi" enthaltenen Informationen. Theodors „Katechetische Homilien" informierten uns in Homilie 9, § 1, über die nachträgliche Vervollständigung des Bekenntnisses der „seligen Väter" von Nizäa (durch „die nach ihnen"), indem sich zuerst „die westlichen Bischöfe untereinander" versammelten und eine Synode hielten, „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" (Übersetzung von L. Abramowski). Seit jeher wird das mit der in Nr. 5 der Sammlung des Codex Veronensis LX dokumentierten Subskription der großen Meletianersynode von Antiochien 379 in Verbindung gebracht. Nach bisher vorherrschender, vor allem von E. Schwartz begründeter Auffassung galt diese Subskription der zuvor gebotenen Dokumentensammlung, insbesondere dem zu Beginn vollständig mitgeteilten römischen Synodalschreiben „Confidimus quidem". Frau Abramowski bezweifelt jedoch – aus einem formalen wie einem inhaltlichen Grund – diese Zuordnung und hält die erhaltene Unterschriftenliste für ursprünglich einem Brief der großen Meletianersynode zugehörig, welcher allerdings Exzerpte älterer westlicher Schreiben enthalten habe, aber ebenso verloren sei wie der römische Brief, auf den er *unmittelbar* antwortete. Ein um so größeres Interesse kommt für sie deshalb einer „römische(n) Notiz über die Vervollständigung des Artikels über den Heiligen Geist im Nicaenum"[38] zu. Es handelt sich um die Einleitung des „Tomus Damasi" in C. H. Turners Ausgabe, wo es heißt: „(Hier) beginnt der Glaube, verfaßt in Nizäa von den 318 (recht)gläubigen Bischöfen", worauf N in lateinischer Fassung geboten wird. Danach sagt (laut Apparat der Turnerschen Ausgabe) „eine große Gruppe von Handschriften ... – und man muß sich klarmachen, 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' ... Das entspricht ganz dem, was in der ersten Hälfte des Zitats aus Theodor steht (s. o. ...) 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. Statt dessen folgt jetzt unmittelbar der Tomus des römischen Bischofs"[39].

Frau Abramowskis „Hypothese" ist nun, „daß einst wirklich das durch die römische Synode erweiterte Nicaenum auf die Notiz folgte, daß sie aber dem Tomus Damasi

---

cher Rückgang auf die Quellen sei (vgl. 493. 497), weil diese partout ihre (L. A. s) Fragen nicht beantworten wollen.

[37] Zum Text s. jetzt vor allem *Abramowski* (s. o., Anm. 3), Anhang A (503–508).

[38] So die Überschrift über Abschnitt 6 ihres Aufsatzes (494).

[39] Ebd. 494.

weichen mußte, obwohl dieser durch die Notiz eigentlich nicht gedeckt war"[40]. – Wieso eigentlich, möchte man zwischenfragen? Wieso hat man sich das in der Einleitung Berichtete einzig in Gestalt einer förmlichen pneumatologischen Erweiterung von N *als Formel* vorzustellen? Wieso kann die erwähnte additio de spiritu sancto nicht in Form eines N angehängten (aktualisierten) Anathematismus in der Art des ersten (pneumatologischen) Anathema des „Tomus Damasi" erfolgt sein, zumal man womöglich in Rom, mit dem alten Athanasius von der „Suffizienz" von N überzeugt, stärkere Hemmungen hatten als der Osten, in den Wortlaut von „N" einzugreifen? Hatte aber die pneumatologische additio *diese* Gestalt, so erklärte es sich sehr viel leichter als in Frau Abramowskis Theorie, weshalb in einem bedeutenden Teil der handschriftlichen Überlieferung eine Einleitung mit den Anathematismen des „Tomus Damasi" zusammengestückt worden ist, zu denen sie mehrheitlich gar nicht paßte[41].

Doch folgen wir – ohne weiteren Zwischenruf – Frau Abramowskis Argumentation bis zum Schluß, einsetzend bei der zweiten historischen Anspielung in Theodors von Mopsuestia 9. „Katechetischer Homilie", § 14. Hier faßt der Katechet kurz den Inhalt der vorangegangenen Paragraphen zusammen, um dann mit der Beschreibung fortzufahren, wie „diese Lehrer der Kirche", die „aus der ganzen Schöpfung" zusammenkamen, die Lehre über den Hl. Geist umrissen. „Aus der ganzen Schöpfung" meint dasselbe wie das „ökumenisch" im Fall der Synode von Nizäa (§ 1); man wird also hier dasselbe griechische Wort vorauszusetzen haben. Auch der bei Theodoret zitierte Synodalbrief von 382 gebrauchte das Adjektiv „ökumenisch" für die Konstantinopler Synode des Vorjahres. Es ist also (auch) für Frau Abramowski „keine Frage, daß die Synode des Abschnitts 14 die Synode von Konstantinopel ist, auch wenn der Name nicht fällt"[42]. Obwohl sich Theodor im folgenden § 15 weiter über das Werk eben dieser „ökumenischen" Synode ausspricht und bemerkt, daß, auch wenn nur vom erneuernden und befreienden *Wirken* des Hl. Geistes geredet werde, doch seine gottheitliche Würde zum Ausdruck komme, und im § 16 fortfährt: „Also nun, deswegen bekannten in dieser Einsicht unsere seligen Väter in ihrem Bekenntnis, daß der Hl. 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* Hl. Geist'", meint Frau Abramowski, nicht von ihnen, den Vätern des Konzils von Konstantinopel 381 sei in § 16 die Rede. Vielmehr sei aus (man höre und staune) – § 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"[43].

Wem das so unwahrscheinlich ist wie nur möglich, der wird für die zurückhaltenden pneumatologischen Formulierungen von C und auch für die Tatsache, daß das von Theodor zitierte und erläuterte Taufbekenntnis im III. Artikel nicht einfach C entspricht, nach anderen Erklärungen Ausschau halten müssen. Und wie ich in meiner Dissertation gezeigt habe, lassen sich diese Erklärungen durchaus finden[44].

Summa summarum: Ich halte Frau Abramowskis Aufsatz für in mehrfacher Hinsicht äußerst lehrreich, aber in seiner Argumentation, soweit es um die Herleitung und Zuordnung von C geht, für nicht überzeugend. Für mich fällt entscheidend gegen ihren

---

[40] Ebd. 495.

[41] Die Erklärung, die Frau Abramowski für die „Verdrängung" des in Rom (378) erweiterten N durch den „Tomus Damasi" anbietet (495 f.), erscheint mir, mit Verlaub, als fast ebenso abstrus (zumal inhaltlich gegen das postulierte Nicaeno-Romanum nicht das Geringste einzuwenden gewesen sein dürfte!) wie ihre Lösung des Rätsels, wie in Chalkedon aus dem „Romano Nicaenum" plötzlich das „Bekenntnis der 150 Väter" von Konstantinopel (381) wurde (500 ff., bes. 502).

[42] Ebd. 496.

[43] Ebd. 497.

[44] Zur (in zeitgenössischer Sicht überhaupt nicht auffälligen) Freiheit Theodors von Mopsuestia gegenüber dem Wortlaut von N und C s. *Ritter* (s. o., Anm. 4) 153 ff. Um die Erklärung der im „III. Artikel" von C bewahrten „Ökonomie" bemüht sich der ganze zweite Hauptteil meiner Dissertation (s. o., Anm. 1), 132–208.

Vorschlag ins Gewicht, daß er das Problem der mangelnden dogmatischen „Akribie" und „Parrhesie" im III. Artikel von C wohl kurz anspricht, aber keine Erklärung dafür liefert, warum man – wann und wo auch immer: in Rom 378, in Antiochien 379 oder (wie ich noch immer glaube) in Konstantinopel 381 auf das explizite Bekenntnis der Gottheit und Homousie des Hl. Geistes verzichtete. Wie paßt dieser Verzicht in die Situation von 378, 379 oder 381? Einer Union mit Rom, die man im Herbst 379 in Antiochien in der Tat (wenn auch nicht um jeden Preis) erstrebte, war dieser Verzicht schwerlich dienlich. Und warum der markante Unterschied zwischen dem „Bekenntnis" und dem „Tomus"?

Diese unbeantworteten Fragen wie auch die Tatsache, daß L. Abramowski genau so wie R. Staats einen großen Bogen um das so wichtige und vielfältige Zeugnis Gregors von Nazianz, des Lokalbischofs und zweiten Konzilspräsidenten auf dem II. Ökumenischen Konzil immerhin, macht, lassen mich einstweilen an meinen Vorstellungen und Vorschlägen festhalten. Aber es sei niemandem verargt, wenn er es anders hält.

ThPh 68 (1993) 561–582

Problematische Gegenwart

Überlegungen zu neueren zeitdiagnostischen Arbeiten

Von Hans-Ludwig Ollig S.J.

In Zeiten der vielfach beschworenen ‚neuen Unübersichtlichkeit' kann leicht der Eindruck aufkommen, als seien zeitdiagnostische Überlegungen von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine solche Lageeinschätzung geht freilich zu weit. Richtig ist allerdings, daß zeitdiagnostische Überlegungen in der Regel in vieler Hinsicht approximativ bleiben. Doch müssen sie deshalb noch nicht heuristisch wertlos sein. Denn sie können als Indikatoren gelten für aktuelle Entwicklungen, Trends und Befindlichkeiten. Das sei im folgenden anhand von neueren zeitdiagnostischen Arbeiten von *V. Hösle, P. Kondylis* und *R. Marten* verdeutlicht, die anstelle eines Ausblicks auf eine revolutionäre Zukunft, die in ihrem Für und Wider lange Zeit ein vorherrschendes Thema philosophischer Zeitdiagnose war, bestimmte Problemfelder der Gegenwart in den Blick rücken.

Die Herausforderung durch die ökologische Krise *(Hösle)*

Die zentrale Frage, die zeitdiagnostisches Philosophieren sich heute stellen muß, ist nach Hösle die, wie es dazu kommen konnte, daß der Mensch den Planeten in einer Weise gefährdet, wie wir es derzeit erleben, und welche Wege aus der Gefahr es gibt. Daher sein Plädoyer für eine Philosophie der ökologischen Krise, die für ihn gleichermaßen eine Sache der praktischen Philosophie wie der theoretischen Philosophie ist. Die Verzahnung beider Bereiche verdeutlicht Hösle im Ausgang von dem Problem einer Normierung des wirtschaftlichen Handelns, das bei der Bewältigung der ökologischen Krise eine zentrale Rolle spielt. In jedes Wirtschaftssystem, so seine These, gehen moralische Optionen ein, die nicht willkürlich bleiben dürfen. Die praktische Philosophie muß vielmehr Kriterien einer freien und gerechten wirtschaftlichen Ordnung entwickeln. Allerdings ist sie dazu nur in der Lage, wenn sie das Ganze des Seins in den Blick nimmt. Die praktische Philosophie bedarf also einer metaphysischen Orientierung[1], da es mit einer abstrakten Negation des Bestehenden nicht getan ist.

Was die Genealogie der ökologischen Krise angeht, so ist es für ihn keine Frage, daß der größte Irrtum der neuzeitlichen politischen Geschichte in dem Wahn besteht, „alle wesentlichen Fragen ließen sich in zweckrationale verwandeln, und zu diesem Behufe dürfe die sich zum Zentrum des Seins aufschwingende Subjektivität alles außer ihr in einen objektivierbaren Gegenstand verwandeln und mit ihm nach Gutdünken schalten und walten"[2]. Denn was die letzte Konsequenzen dieses Eroberungsfeldzuges der Subjektivität ist, liegt auf der Hand. Er kann nur zu einer Zerstörung des Planeten und damit auch der Subjektivität selbst führen. Des weiteren ist es für Hösle keine Frage, daß die moderne Entwicklung etwas Zwanghaftes hat, was sich jeder Kontrolle zu entziehen droht; er spricht diesbezüglich von den „entsetzlichen Zuckungen der sich als Technik ausbreitenden Subjektivität, deren Zeuge unsere Generation ist"[3]. Andererseits legen solche Überlegungen für ihn noch nicht den Schluß nahe, alle Hoffnung fahren zu lassen, vielmehr glaubt er, daß der Wendepunkt der Geschichte, an dem wir stehen, auch neue Kräfte freisetzen kann und daß es mit Hilfe einer kollektiven Kraftanstrengung der Menschen guten Willens durchaus möglich sei, eine Welt herbeizuführen, in der die Natur nicht länger als bloße res extensa betrachtet wird. Eine Garantie hierfür haben wir allerdings nicht. Denn „wir wissen nicht, ob die Vernunft rechtzeitig in die Lokomotive des Zuges vordringen wird, der auf den Abgrund zurast

[1] Vgl. *V. Hösle,* Philosophie der ökologischen Krise, München 1991, 65.
[2] Ebd. 66.
[3] Ebd. 68.

und in dem wir alle sitzen, und ob sie rechtzeitig zum Halten bringen wird (zumal der Bremsweg lang ist)."[4] Was aber die Lokomotive der modernen Welt ist, ist klar: Es ist die Wirtschaft. Und auch über ihr bewegendes Prinzip, ihren Motor, gibt es keinen Zweifel: Es sind „die popularisierten Werte und Kategorien der neuzeitlichen Philosophie: der Machbarkeitswahn, das Überschreitenwollen jeder quantitativen Grenze, die Rücksichtslosigkeit gegenüber der Natur"[5].

Bezüglich der ethischen Konsequenzen, die sich aus der ökologischen Krisensituation der Gegenwart ergeben, ist Hösle der Überzeugung, das eigentliche Problem einer Ethik im ökologischen Zeitalter liege nicht auf dem Feld der Normenbegründung. Denn daß wir unseren Planeten für kommende Generationen bewohnbar halten müssen, sei weitgehend unstrittig, das Problem sei nur, wie sich diese ethische Forderung auch in die Tat umsetzen läßt. Ein entscheidendes Problem ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die ungeheure Erweiterung unserer Wirkwelt nicht begleitet ist von einer entsprechenden Erweiterung unserer Merkwelt. Hösle nennt hier folgendes Beispiel: „Wer kann sich vorstellen, was alles aus dem vergrabenen Plutonium werden könnte, wenn er sich Rechenschaft gibt, daß nach 24000 Jahren die Hälfte dieses hochgiftigen Stoffes immer noch da sein wird."[6] Wir verfügen aber auch über kein Antriebssystem, daß selbst dann, wenn uns die Folgen unseres Handelns klar sind, eine Verhaltensänderung bewirken könnte. Es ist uns m. a. W. noch nicht gelungen, die traditionelle Nächstenliebe zu einer Fernstenliebe zu erweitern, obwohl unser Verhalten heute durchaus solche Fernstwirkungen hat. Im Blick auf den Zusammenhang, der zwischen dem Treibhauseffekt und künftigen Überschwemmungskatastrophen in Ländern der dritten Welt besteht, verdeutlicht Hösle das wie folgt: Sachlich besteht zwar kein Zweifel daran, daß jeder, der einen überhöhten Energiekonsum hat, mitverantwortlich sein wird für das Ertrinken von Menschen in flachen armen Ländern, auch wenn es vielleicht, um das Problem bildlich zu veranschaulichen, nur ein Eimer Wasser ist, den er auf den Ertrinkenden schüttet. Trotzdem wird ihm das durch seine eigene Lebensweise mitverschuldete Ertrinken von Tausenden weniger nahegehen als der Tod seines Goldhamsters. Und noch ein drittes Beispiel bemüht Hösle, um die Schwierigkeiten zu belegen, die einem Handeln aus ökologischer Verantwortung im Wege stehen. Wenn man bedenke, wie viele chemische Produkte jeden Tag hergestellt werden, dann sei es beim besten Willen nicht möglich, alle ihre Nebenwirkungen verantwortlich abzuschätzen, zumal auch diejenigen, die in der Regel mit ihrer Abschätzung befaßt sind, nur über ein sektorielles Wissen verfügen und es zudem in fast allen Fällen möglich sei, Gutachten von Wissenschaftlern zu erhalten, die entgegengesetzte Folgen prognostizierten. Trotzdem ist dieses Gutachterdilemma kein Grund, die Hände in den Schoß zu legen, gilt doch der Grundsatz: „Je größer ein Übel ist, desto geringer braucht die Wahrscheinlichkeit seines Eintretens zu sein, um die Suche nach besseren Alternativen zur Pflicht zu machen"[7].

Im ganzen führt also für Hösle kein Weg an der Einsicht vorbei: Wir müssen dem Infinitismus der Moderne absagen und zum Maß zurückfinden. Möglich ist das nur auf dem Weg einer Neubelebung asketischer Ideale. Ein gewisser Grad an Askese muß wieder als Bedingung der eigenen Freiheit erkannt werden. Eng damit zusammen hängt ein neues Verständnis von Tugend. Die Sekundärtugenden, so Hösles These, seien in Zukunft nur dann noch moralisch zu legitimieren, wenn sie dem Ziel der Errichtung einer umweltfreundlichen Gesellschaft dienen. Denn wer weiterhin unter Preisgabe persönlicher Interessen seinen Fleiß, seine Disziplin und seine Klugheit in den Dienst des weltgeschichtlich überholten Zieles ‚wirtschaftliches Wachstum um jeden Preis' stellt, der kann nicht beanspruchen, objektiv moralisch zu sein. Auch die klassischen Kardinaltugenden bedürfen einer neuen Nuancierung. Weisheit kann heute nicht bloß auf eine Harmonie mit dem absoluten Prinzip des Seins und der Mit-

[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. 87.
[7] Ebd. 85.

menschen hinauslaufen, sondern muß die Natur einbeziehen. Aus ihr muß die Besonnenheit und die Fähigkeit zum Verzicht hervorgehen. Die Klugheit ist heute nur dort gegeben, wo eine dem durch die moderne Technik erweiterten Handlungsradius entsprechende Abschätzung der Handlungsfolgen stattfindet. Gerechtigkeit kann sich nicht länger nur auf die Angehörigen der eigenen Kultur beziehen, sondern sie muß nach vorne und hinten erweitert werden. Das, was uns geschichtlich vorangeht, die Natur sowie archaische Kulturen, ist ebenso ihr Gegenstand wie die künftigen Generationen. Schließlich impliziert Tapferkeit nicht länger nur Kampf gegen Unrecht und Gewalt, sondern beinhaltet auch die Zivilcourage, mit der man sich dem Diktat des Konsums entzieht. Hösle ist sich bewußt, daß eine solche Reaktivierung alteuropäischer Vorstellungen nur gegen beträchtliche Widerstände möglich sein wird, und bei denen, die sie propagieren, „ein metaphysisches, ja ein religiöses Grundvertrauen in das Ganze des Seins“[8] voraussetzt, doch ist es für ihn gleichzeitig keine Frage, daß die nächsten Jahrzehnte viele unserer ethischen Vorstellungen revolutionieren werden und es daher prophetischer Existenzen bedarf, die der Menschheit das sittlich Gebotene unerbittlich nahebringen.

Ebenso wichtig wie die Beantwortung der Frage nach den individual-ethischen Bewältigungsstrategien der ökologischen Krise ist freilich die Beantwortung der Frage, wie diese sich ökonomisch und politisch bewältigen läßt.

Was zunächst das Verhältnis von Ökonomie und Ökologie angeht, so geht Hösle davon aus, daß beide im Prinzip miteinander kompatibel sind. Er hält also nichts von der These, daß nur eine Zerstörung des gegenwärtigen Wirtschaftssystems und die Rückkehr zu vorkapitalistischen Zuständen die Umwelt retten könne, da sich die Herausbildung der Wirtschaft als einer autonomen Sphäre nicht rückgängig machen lasse. Ebensowenig wäre es sinnvoll, das Prinzip Eigennutz, das wirtschaftlichem Handeln zugrundeliegt, negieren zu wollen. Allerdings besteht keine Garantie, daß die allgemeine Verfolgung egoistischer Interessen eo ipso das Gemeinwohl befördert, wie die Lehre von der invisible hand behauptet. Rational eigensüchtiges Verhalten ist nämlich durchaus auch „kompatibel mit der Zerstörung der Menschheit, wenn nur die Sintflut nach dem Tod des Handelnden eintritt“[9]. Soll wirtschaftliches Handeln das Gemeinwohl befördern, dann muß gewährleistet sein, daß das Wohl kommender Generationen gebührend berücksichtigt wird. Zur Durchsetzung einer solchen Forderung ist eine konsequente Handhabung des Verursacherprinzips vonnöten, die darauf hinausläuft: Wer immer die Umwelt zerstört und belastet, soll dafür zahlen. Nach Hösle ist eine solche Konsequenz unabweisbar. Denn wenn es faktisch ein Gesetz egoistischen wirtschaftlichen Handelns ist, daß dort, wo es möglich ist, Kosten externalisiert werden, dann ist es ein simples Gebot der Gerechtigkeit, diese Externalisierung zu bremsen. Konkret heißt das, die Kosten, die durch die Umweltzerstörung entstehen, sind nicht länger auf den Staat bzw. die kommenden Generationen abzuwälzen, sondern sie sind von dem Verursacher selbst zu tragen bzw. müssen sich im Preis der Waren selbst niederschlagen, der auch die Kosten für die Wiederherstellung der durch Warenproduktion beschädigten natürlichen Lebensgrundlagen enthalten muß. Für eine solche Vorgehensweise spricht auch, daß die bisherige Umweltpolitik einen eher polizeirechtlichen Charakter hatte. Wer beispielsweise bestimmte Emissionsgrenzwerte überschritt, der wurde bestraft. Es war aber kein Anreiz vorhanden, einen Ausstoß an Umweltschadstoffen zu erzielen, die unter dem angegebenen Grenzwert blieb. Durch ein System von Umweltsteuern ist dagegen ein egoistisches Motiv vorhanden, so sparsam wie möglich mit den natürlichen Ressourcen umzugehen. Wofür Hösle also plädiert, ist ein ökologischer Umbau der Marktwirtschaft, da die sozialistische Planwirtschaft versagt hat und auch die bisherige Marktwirtschaft westlichen Zuschnitts eindeutige Defizite aufweist.

Hösle ist sich natürlich bewußt, daß die steuerrechtliche Veränderung der volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen beträchtliche Schwierigkeiten mit sich bringt, da sie

[8] Ebd. 94.
[9] Ebd. 103.

Arbeitsplätze gefährdet und die Konkurrenzfähigkeit der Unternehmen auf dem Weltmarkt infragestellt, doch sind in beiden Fällen s. E. Lösungen denkbar. Denn bei gesunden marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen – davon ist er überzeugt – werden auch neue Arbeitsplätze entstehen. Und was das Problem der Konkurrenzfähigkeit angeht, so ist es unabdingbar, zwischenstaatliche Verträge auszuarbeiten, die ähnliche ökologische Rahmenbedingungen für die Wirtschaft der wichtigsten Handelspartner festlegen. Allerdings macht sich in diesem Punkt auch besonders nachteilig bemerkbar, „daß wir zwar eine Weltwirtschaft, aber keinen Weltstaat haben“ [10]. Wenn es zu einem ökologischen Umbau der Marktwirtschaft kommen soll, ist freilich auch ein anderer Typ von Unternehmer erforderlich. Der Manager der Zukunft muß bei seinen unternehmerischen Entscheidungen nicht nur darauf achten, daß diese wirtschaftlich vernünftig und sozialverträglich sind sowie mit den Grundsätzen innerbetrieblicher Demokratie im Einklang stehen, sondern er muß hierbei auch die ökologischen Rahmenbedingungen berücksichtigen.

Hösle bezieht aber nicht nur die Ökonomie in seine Überlegungen ein, weil eine moralische Besinnung auf die neuen Pflichten, die sich aus der ökologischen Krise ergeben, s. E. solange nicht viel bewirkt, als sich nicht die Rahmenbedingungen der Volkswirtschaft und die innere Struktur der Unternehmen geändert haben, sondern er fragt abschließend auch nach den politischen Konsequenzen der ökologischen Krise. Aus der Kritik an dem Quantitätsdenken der Moderne ergibt sich für ihn zunächst, daß die entscheidenden Schritte der Umweltpolitik auf kommunaler Ebene erfolgen müssen, denn gerade die maßlose Vergrößerung von Stadt und Haus in der Moderne habe auch bezüglich des Hauses der Natur den Sinn für Proportionen schwinden lassen. Konkret impliziert eine solche Umweltpolitik vor Ort, daß die Städte „den Müll, den sie produzieren, so weit wie nur möglich wiederverwerten und jedenfalls nicht von sich wegschieben“, weiterhin eine „dezentrale Energieversorgung“ [11] und eine Einschränkung des Gebrauchs umweltverschmutzender privater Verkehrsmittel auf das unabdingbare Minimum.

Trotz der Unumgänglichkeit, vor Ort mit dem Umweltschutz zu beginnen, wäre es freilich kurzsichtig, zu glauben, allein damit ließen sich die existenzbedrohenden Umweltprobleme lösen. Das Weltklima läßt sich nur stabilisieren und die Verdünnung der Ozonschicht nur aufhalten, wenn die Menschheit sich zu globalem Handeln aufrafft. In diesem Zusammenhanhg sprechen gewichtige Gründe für die Entwicklung von universalstaatlichen Strukturen. Denn es gibt zweifellos Situationen, wo die Souveränität des Einzelstaates an Grenzen kommt. Dieser Fall ist nach Hösle bereits eingetreten. Wir sitzen nämlich alle in einem Boot, und die Menschheit wird, langfristig gesehen, nur überleben, wenn sich Ost und West, vor allem aber Nord und Süd auf eine umweltverträgliche Politik einigen. Daß wir von einer solchen Einigung derzeit noch weit entfernt sind, ist keine Frage. Es ist auch nicht sicher, ob es zu einer gütlichen Einigung kommt. Nicht auszuschließen sind nach Hösle Verteilungskämpfe großen Ausmaßes um die knapper werdenden Ressourcen, ebenso wie ein militärisches Eingreifen der Länder des reichen Nordens in den Ländern des armen Südens zur Rettung der Umwelt.

Im ganzen ist Hösle der Meinung, daß eine rationale Lösung unserer Probleme im Prinzip durchaus möglich ist, allerdings fügt er gleich hinzu, eine apriorische Garantie dafür, daß die Menschheit sich nicht selbst vernichten werde, gebe es nicht. Was sich vor allem nicht abschätzen lasse, sei, wieviel Zeit die Menschheit noch habe. Konkret: „Ist es wirklich fünf vor zwölf, oder haben wir noch zehn weltgeschichtliche Minuten Zeit? Oder ist es sogar schon zwei nach zwölf, wie einige behaupten?“ [12]

[10] Ebd. 112.
[11] Ebd. 134.
[12] Ebd. 142.

Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform *(Kondylis)*

Ausgangspunkt von Kondylis' Überlegungen ist die aktuelle Debatte um Moderne und Postmoderne, die seiner Meinung nach von beiden Seiten ideologisch geführt wird. Denn Moderne und Postmoderne fungieren in dieser Debatte als (selbstverständlich verschieden besetzte) Wertbegriffe. Wenn die Verteidiger der Moderne mit dem universalen Anspruch der Vernunft auf die Leitung menschlicher Handlungen und Angelegenheiten operieren, so sprechen die Vertreter der Postmoderne in diesem Zusammenhang von verstecktem oder offenem Totalitarismus. Umgekehrt können aber auch die Vertreter der Moderne dem Plädoyer für die Relativität der Standpunkte als Basis für Toleranz und Humanität, wie es im Postmodernismus üblich ist, nichts Positives abgewinnen, vielmehr artikulieren sie diesbezüglich einen Nihilismus- und Anarchieverdacht. Der ideologische Charakter solcher Konstruktionen liegt nach Kondylis insofern auf der Hand, als „holistische und atomistische Betrachtung ... Einheitsträume der Vernunft und relativierende Skepsis, von Anfang an im neuzeitlichen Rationalismus nebeneinander existiert und sich gegenseitig bedingt haben"[13]. Von daher dürfen „die Parolen über Moderne und Postmoderne nicht in ihrem Nominalwert genommen werden", sie sind vielmehr „eher Symptome von bestimmten Entwicklungen denn ihre Diagnosen"[14], und Kondylis' erklärtes Ziel ist es, die Entwicklungen aufzuzeigen, deren Symptome sie sind. Seine zentrale These ist in diesem Zusammenhang, „die Problematik von Moderne und Postmoderne – sowohl in ihrem sozialen und politischen wie in ihrem kulturellen Aspekt – lasse sich am besten vor dem Hintergrund des Niedergangs der bürgerlichen Denk- und Lebensform sowie des Übergangs vom Liberalismus zur Massendemokratie beleuchten"[15].

Konkret beschreibt Kondylis diesen Übergang als Ablösung der synthetisch-harmonischen durch eine analytisch-kombinatorische Denkfigur. War bürgerliches Denken „grundsätzlich bestrebt, das Weltbild aus einer Vielfalt von unterschiedlichen Dingen und Kräften zu konstruieren, die zwar, isoliert betrachtet, sich im Gegensatz zueinander befinden können", so gibt es bei der analytisch-kombinatorischen Denkfigur keine Substanzen und keine festen Dinge mehr, sondern nurmehr „letzte Bestandteile ... Punkte oder Atome, deren Wesen ... nur in ihrer Funktion besteht, d. h. in ihrer Fähigkeit, zusammen mit anderen Punkten oder Atomen immer neue Kombinationen einzugehen"[16]. Beide Denkfiguren haben nach Kondylis eine Entsprechung auf der Ebene der sozialen Gebilde. Der synthetisch-harmonisierenden Denkfigur entspricht ein soziales Gebilde, in dem es zwar soziale Unterschiede gibt, die auch als solche empfunden werden, ohne daß diese sich jedoch zu einer Hierarchie verfestigen würden, vielmehr gestalten sie sich im Rahmen einer Konkurrenz, die nicht auf einen Kampf aller gegen alle hinausläuft, sondern in ein dynamisches Gleichgewicht einmündet. Der analytisch-kombinatorischen Denkfigur entspricht hingegen eine Gesellschaftsverfassung, in der soziale Unterschiede nicht mehr als substanziell gelten, vielmehr ist es hier so, daß dank der prinzipiell unbegrenzten sozialen Mobilität ständig neue Besetzungen der sozial verfügbaren Rollen möglich sind. Da die Gesellschaft einen massenhaften Charakter annimmt, ist nunmehr auch eine prinzipielle Beteiligung aller Atome, die die Masse bilden, an den sozialen Vorgängen möglich, außerdem ergibt sich nunmehr „eine unendliche Anzahl an Kombinationen, deren Vielfalt und zugleich Vergänglichkeit ... jeden Substanzgedanken verschwinden und an seiner Stelle bloß funktionale Gesichtspunkte gelten läßt"[17]. Schließlich schlagen sich beide Denkfiguren nicht nur in der sozialen Wirklichkeit nieder, sondern auch in einer bestimmten philosophischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Wahrnehmung von Welt.

Kondylis liefert eine ins einzelne gehende Darstellung dieses Transformationspro-

---

[13] *P. Kondylis,* Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform, Weinheim 1991, 6.
[14] Ebd.
[15] Ebd. 8
[16] Ebd. 15f.
[17] Ebd. 17.

zesses, für den s. E. zentral ist, daß die Substanzialität der drei Größen Natur, Mensch und Geschichte, die nach Meinung des bürgerlichen Denkens bei aller Wandlung und Vergänglichkeit ihrer Akzidenzen einen unwandelbaren Kern besaßen, zertrümmert wurde. Kondylis versucht dies für Literatur und Kunst ebenso nachzuweisen wie für Philosophie und Wissenschaft.

In der Lyrik zeigt sich der Transformationsprozeß in der Loslösung des Gedichts vom Dingbezug und der gleichzeitigen Entfesselung der Dynamik der Sprache. Kondylis erinnert hier etwa an den Gebrauch von dingfremden Adjektiven, die auf keine sinnliche Erfahrung mehr zurückgehen und „das Wesen des Dings durch eine überraschende Verbindung mit einem ihm fremden Attribut tiefer beleuchten, als Erfahrung und Logik es tun könnten“[18]. Im Bereich des Romans kommt es zur Auflösung der Person und des bürgerlichen Weltzusammenhangs. Nicht nur das Ich verliert seine klaren Umrisse, auch der Kontext, in dem sich dieses Ich bewegt. Und da sich die Auseinandersetzung von Ich und Welt im bürgerlichen Roman im Rahmen der Handlung ereignet, entfällt im modernen Roman die kohärente und fortschreitende Handlung. Im Bereich der bildenden Kunst diagnostiziert er eine Suche nach dem Reinen, Elementaren und Abstrakten, wodurch der bürgerliche ästhetische Kanon im Kern getroffen wurde, denn die mit dieser Suche einhergehende Beseitigung des Gegenstandes war zugleich Absage an die Bedeutung, die diesem in der bürgerlichen Kunst zukam. Schlug für die bürgerliche Kunst die Bedeutung eine Brücke zwischen seinem physischen und seinem werthaften Aspekt, so wird gegen eine solche Koppelung nunmehr geltend gemacht, „Natur und Kunst hätten nicht das Geringste miteinander zu tun, Kunst stelle keine Nachahmung der Natur dar“, sondern verdanke sich „der autonomen Tätigkeit des reinen Geistes“[19]. Ebenso wie moderne Maler und Dichter gehen auch moderne Bildhauer davon aus, ihre Kunst sei keine Nachahmung der Natur, sondern eine gänzlich neue Schöpfung; der Gedanke einer Abbildung von Gegenständen wird also auch in diesem Falle verworfen, und statt dessen betont man, worum es einzig gehen könne, sei „die freie Gestaltung der Verhältnisse zwischen Stoff, Volumen, Raum und Form“[20].

Wesentlich für die moderne Architektur ist ein anderes Raumerlebnis, als dies die geschlossenen bürgerlichen Baumassen erwecken. Denn hier verschwindet nicht bloß die Abgrenzung von Innen und Außen, sondern auch die harmonische Proportionalität. „Wie in der abstrakten Malerei ein Gemälde, so kann auch in der modernen Architektur ein Bau auf den Kopf gestellt werden“ mit dem Ziel, eine „Einsicht in die Multidimensionalität des Raumes“ zu vermitteln, „die sich sowohl beim Übergang der einzelnen Räume ineinander oder im häufigen Schnitt der horizontalen und vertikalen Elemente zeigt als auch an der Vielfalt der Perspektiven, die sich aus der Beseitigung des einen einzigen Brennpunktes ergibt“[21].

Ähnlich wie für moderne Malerei ist auch für die moderne Musik der Wille wegweisend, die musikalischen Grundelemente in ihrer Reinheit wiederzuentdecken. Diese Hinwendung zur Priorität des Elementaren und Irreduzierbaren äußerte sich in der „Auffassung, jede musikalische Einheit – ein Klang, ein Ton, ein Akkord, solle an sich und nicht aufgrund ihrer jeweiligen Beziehung zu einem harmonischen Ganzen ästhetisch beurteilt werden“[22], da sie eine selbständige Verdichtung des Musikalischen darstelle und keiner Einordnung in einen melodisch-zeitlichen Zusammenhang bedürfe. Damit ändert sich aber auch der Charakter der kompositorischen Arbeit. Komposition wird immer mehr als Spiel mit Themen, Klängen, Rhythmen und Formen aufgefaßt. Der formal-strukturelle Aspekt tritt also in den Vordergrund, und diese Konzentration auf die Form bedingt zugleich eine Abwendung von dem bisherigen musikalischen Schwerpunkt des Harmonisch-Klanglichen.

---

[18] Ebd. 75f.
[19] Ebd. 99.
[20] Ebd. 107.
[21] Ebd. 114.
[22] Ebd. 118.

Was schließlich die Filmkunst angeht, so sieht Kondylis deren Bedeutung für die literarisch-künstlerische Moderne vor allem darin, daß sie „breite Massen mit der Zerstükkelung und Rekonstruktion der alltäglichen Erfahrungen vertraut gemacht“[23] habe. Die Filmkunst stellt für Kondylis im übrigen die massendemokratische Kunst par excellence dar. Denn „das Kino hat kein eigenes Publikum mehr, wie das bürgerliche Theater oder die bürgerliche Oper es hatten. Sein Publikum reicht quer durch alle Klassen und Schichten ... es hat weder an derselben Bildung noch an derselben sozialen Lebensweise teil“[24], es kennt auch nicht mehr „den früheren andächtigen Abstand zwischen Zuschauer und Kunstwerk“[25]. Und ganz entsprechend zu der Verwischung der sozialen Umrisse des Publikums kommt es hier zu einer „Verflüssigung der raumzeitlichen und ästhetischen Umrisse dessen, was auf der Leinwand gezeigt wird“[26]. Außerdem macht die Filmkunst „ein zentrales Merkmal der postbürgerlichen Kultur ... sichtbar, nämlich die Vorherrschaft des Bildes“, das „die Massen viel direkter anspricht als das geschriebene Wort, um das sich die bürgerliche Kultur trotz Malerei, Architektur und Musik vornehmlich drehte“[27].

Was nach Kondylis das zentrale philosophische Ereignis bei der Transformation der bürgerlichen Philosophie darstellt, ist nach dem bisher Entwickelten klar. Es ist „die restlose Auflösung der Substanz“[28], die nunmehr als System interpretiert wird, das aus einfachen Elementen besteht, die in rein funktionale Beziehungen zu einander treten. Gleichgültig, ob diese letzten Elemente Sinnesempfindungen sind oder physische und logische Atome, der Effekt ist nach Kondylis immer der gleiche: „Die Welt wird zur lockeren Summe von kontingenten und diskontinuierlichen Ereignissen oder Erlebnissen, die durch Konstruktion auf der Ebene der Theorie zusammengehalten werden“[29]. Wie die Auflösung des Gegenstandes auf dem Gebiet der Malerei eine Umwälzung des gesamten Wirklichkeitsbildes zur Folge hatte, führte auch die Destruktion der Substanz zu einer grundlegenden Änderung des philosophischen Wirklichkeitsverständnisses. Kondylis macht das wie folgt deutlich: „Der Zusammenbruch der Hierarchie der Substanzen und die Destruktion der Substanz selbst machten ... die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung oder von Sein und Schein hinfällig. Nun gibt es kein Oben und Unten, kein Vorne und Hinten mehr, die einfachen letzten Elemente der Erkenntnis, des Seins und der Logik befinden sich alle auf derselben flachen Ebene und warten auf den großen Transformator und Kombinator.“[30] Die Auflösung der Substanz hatte auch Folgen für die Anthropologie bzw. für Erkenntnistheorie und Ethik. Ein aufgelöstes und substanzloses Ich konnte nicht länger als erkenntnistheoretisches und ethisches Subjekt fungieren. Was an die Stelle der klassischen Epistemologie und Ethik trat, war erkenntnistheoretischer Konventionalismus und ein ethischer Pragmatismus.

Was schließlich den Transformationsprozeß im Bereich der Wissenschaften angeht, so nennt Kondylis hier als erstes die Verdrängung der Geschichte durch die Soziologie, die im allgemeinen den Eindruck befestigt habe, „daß Weltbilder keine Produkte von Vernunft und reflektierter Erfahrung“ sind, „sondern Ideologeme, die Herrschaftsansprüche und soziale Interessen in die Beschaffenheit des Seins hineinprojizieren, sich also grundsätzlich durch eine individuelle oder kollektive subjektive Perspektive bestimmen lassen“[31]. Kondylis schlägt von hier aus einen Bogen zum philosophischen Konventionalismus und Pragmatismus. Gemeinsam mit diesen Ansätzen sei dem soziologischen Relativismus die Überzeugung, „die Moral und die Wahrheit gibt es an sich ... nicht“, es gibt vielmehr „nur Konventionen, die aus einem Zusammenwirken

[23] Ebd. 132.
[24] Ebd.
[25] Ebd. 133.
[26] Ebd.
[27] Ebd.
[28] Ebd. 137.
[29] Ebd. 139.
[30] Ebd.
[31] Ebd. 148.

von sozialen und anthropologischen Faktoren entstehen und unendlich variieren können"[32].

Des weiteren sieht er Parallelen zwischen der modernen Malerei und der modernen Sprachwissenschaft. Wie erstere nach reinen Formen und Farben in einem ideellen Reich jenseits der erfahrbaren Welt gesucht habe, gehe letztere von der Vorstellung aus, es gebe „eine tiefere Ebene der Sprache, auf der die bunte Vielfalt der Erfahrung verblaßt und die schlichten, reinen Elemente oder Strukturen in Erscheinung treten"[33]. Ebenso liegt für ihn schließlich die Parallelentwicklung von moderner Kunst und moderner Naturwissenschaft auf der Hand, deren Gemeinsamkeit er an folgenden Punkten zu verdeutlichen sucht: „Dynamisierung oder gar Auflösung des Dings und der Materie bzw. der Substanz, Infragestellung der alltäglichen Erfahrung von Raum, Zeit und Kausalität, Zuflucht zur Abstraktion bei der Suche nach reinen Formen und reinen Relationen, jenseits der dynamisierten oder aufgelösten Materie ... Neigung, die Welt nicht als wohlgeordnetes Ganzes ... sondern... als ... Feld zu betrachten, in dem Dinge und raumzeitliche Geschehnisse erst entstehen müssen"[34].

Entsprechend der These, daß der Entwicklung im ideelen Bereich die Entwicklung im sozialen Bereich korreliere, ist es für Kondylis kein Wunder, daß mit der Ablösung der synthetisch-harmonisierenden Denkart durch die analytisch-kombinatorische die Verdrängung des klassischen bürgerlichen Liberalismus durch die Massendemokratie einherging. Denn „die Vorstellung von prinzipiell gleichwertigen letzten Elementen, die sich ... beliebig miteinander kombinieren lassen, erfaßte in der Tat eine soziale Wirklichkeit adäquat, in der politisch und sozial gleichberechtigte Individuen ... jeweils verschiedene Rollen übernehmen können ... ohne daß ihrer Mobilität ... prinzipielle Grenzen gesetzt ... wären"[35]. Was die Umwandlung der Massengesellschaft in eine Massendemokratie ermöglichte, war das gleichzeitige Aufkommen von Massenkonsum und Massenproduktion. Ungeachtet der Verstärkung egalitärer Tendenzen durch Arbeitsteilung, Atomisierung und Mobilität, die diese Entwicklung zur Massendemokratie begleiteten, kann freilich nicht die Rede davon sein, daß in der Massendemokratie eine wirkliche Gleichheit des Herrschens und auch des Konsumierens schon verwirklicht wäre. Faktisch kommt es vielmehr zu einer Ablösung der Klassenherrschaft durch eine Herrschaft von Eliten. Solche Eliten entstehen sowohl in der Politik wie in der Wirtschaft und im sozialen Leben, wobei für konkurrierende politische Eliten die Notwendigkeit besteht, sich in regelmäßigen Abständen dem Votum der Wähler zu stellen. Aus der Zwickmühle, einerseits Herrschaft ausüben zu müssen und andererseits den vielfältigen Anliegen der Wähler Rechnung tragen zu müssen, ist der Populismus entstanden, der „in verschiedenen Abwandlungen und Intensitätsgraden eine nicht wegzudenkende Erscheinung im politischen und sozialen Leben der Massendemokratie darstellt"[36] und natürlich nicht unproblematisch ist. Denn „die populistische Verschränkung oder Identifizierung von volonté général und volonté de tous konkretisiert sich materiell in Form einer Erfüllung von Forderungen, die bei Anwendung von rein sachlichen ... Kriterien hätten abgelehnt werden müssen, so daß Leute in den Genuß von Gütern ... kommen, die sie aufgrund des ... allgemein geltenden Leistungsprinzips nicht verdienen"[37].

Die Massendemokratie leidet aber nicht nur unter dem „Widerspruch zwischen den erklärten Gleichheitsprinzipien und der faktischen Herrschaft der Eliten, die in Populismus mündet"[38], es gibt in ihr auch einen Konflikt zwischen dem für den Arbeitsprozeß erforderlichen Leistungsdenken und hedonistischen Einstellungen, die ntowendig sind für die Sicherung des Massenkonsums. Kondylis spricht von einem „Pendel, das bald nach Seite der technischen Rationalität und der ethisch disziplinierten Leistung

[32] Ebd.
[33] Ebd. 152.
[34] Ebd. 158.
[35] Ebd. 169.
[36] Ebd. 199.
[37] Ebd. 199f.
[38] Ebd. 201.

und bald nach der Seite des Hedonismus, des Wertrelativismus und der Permissivität hin ausschlägt"[39].

Ungeachtet dieser Spannung gilt für die Situation des Menschen in der Massendemokratie ganz allgemein, daß er sowohl Arbeiter als auch Konsument ist, und also zwei verschiedene Mentalitäten und Verhaltensweisen ausbilden muß, wobei die konsumistische Verhaltensweise, geschichtlich gesehen, das eigentliche Novum darstellt, denn die Massendemokratie ist, bedingt durch die Überwindung der Güterknappheit, die erste Gesellschaftsformation in der bisherigen Geschichte, in der es zu einer Ausbildung von hedonistischen Einstellungen und Werten auf breiter Front kommt und in der dem Menschen dementsprechend auch ein breites Spektrum von Konsummöglichkeiten zur Verfügung steht. Denn „konsumiert werden nicht nur Gebrauchs- und Luxusgegenstände, sondern auch Bildungsgüter und Freizeit sowie Wort und Bild, die durch die Massenmedien angeboten werden", und schließlich kommt es im Sinne eines relativistischen Pluralismus auch zu einem „parallelen Konsum von verschiedenen Werten und Lebensinhalten"[40].

Im ganzen ist Kondylis davon überzeugt, das Charaktermuster, das in der Massendemokratie, wenn auch nicht auf der ganzen Linie, so doch weithin vorherrscht, stelle die genaue Umkehrung des puritanischen bürgerlichen Habitus dar. Denn es geht nicht mehr um Selbstzucht und die Verfolgung einer langfristigen Lebensperspektive, sondern um Selbstverwirklichung im Augenblick. An die Stelle von Autorität und äußerer Kontrolle tritt ein Kult der Spontaneität und Kreativität. Das Selbst erscheint nicht mehr als „organisiertes Ganzes mit stabilen Umrissen", sondern nur noch als „Kette von ... gleichwertigen Erlebnissen, die mehr assoziativ als logisch zusammenhängen"[41]. Seine Grenzen bleiben „flüssig und durchlässig"[42], um immer neue ‚Erlebnisse' zu ermöglichen. Festlegungen dagegen erscheinen als obsolet, weil sie „die Abwechslung und die ... Schmerzlosigkeit der Übergänge erschweren"[43]. Die Leidenschaft für die Sache wird ersetzt durch „das ‚Gefühl', das ‚Verständnis' und kleine vorübergehende Emotionen"[44]. An die Stelle der relativ wenigen Identifikationsmuster des bürgerlichen Zeitalters tritt eine ungeheure Vielfalt von Identifikationsmöglichkeiten, die den einzelnen oft psychisch überfordert. Als nachahmenswert erscheinen nicht mehr Menschen, die die Kardinaltugenden verkörpern, sondern solche, die Erfolg in der Selbstverwirklichung haben. Daher geben Sänger, Fußballspieler, Chirurgen und Bankiers in der Massendemokratie die Identifikationsmuster ab, aber nicht mehr Pfarrer und Lehrer.

Kondylis sieht einen Zusammenhang zwischen der Selbstüberwindungsethik des bürgerlichen Zeitalters und dem ökonomischen Akkumulationsmodell und nimmt parallel auch einen solchen Zusammenhang an zwischen dem Wertpluralismus und dem ökonomischen Konsummodell. D. h. wie materielle Güter werden auch Werte konsumiert. Dabei verbrauchen sie sich mehr oder minder schnell in der Gunst der Konsumierenden und müssen durch andere ersetzt werden. Angesichts des Wertpluralismus in der Gesellschaft kann der massendemokratische Staat seine Entscheidungen „nicht inhaltlich, d. h. unter direkter Berufung auf Werte, legitimieren", sondern nur noch auf dem Weg einer „Legitimation durch Verfahren"[45]. Die Wahrheitsfrage wird also „nicht mehr ... inhaltlich gestellt", sondern Wahrheit wird „immer mehr zur Konvention und als Ergebnis eines Konsenses definiert, der soziales Zusammenleben in friedliche Bahnen lenken soll"[46].

Kondylis ist der Überzeugung, daß das Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit, das angesichts des Wertpluralismus um sich greift, sich nicht lähmend auf die sozialen Tätig-

[39] Ebd. 207.
[40] Ebd. 203.
[41] Ebd. 214.
[42] Ebd.
[43] Ebd.
[44] Ebd. 215.
[45] Ebd. 223.
[46] Ebd.

keiten des Menschen auswirken müsse, ja er geht noch einen Schritt weiter und meint, das Fehlen von metaphysischem Sinn könne im Gegenteil Kräfte auslösen und fördern, die der Massengesellschaft zugute kommen. Konkret denkt er hier etwa daran, daß dadurch „Versuche zu rein diesseitigen Lösungen von Problemen" begünstigt würden; „die von vielen Menschen als ethisch sinn- und wertvoll empfunden werden"[47]. Im übrigen stellt der Wertpluralismus für ihn nur einen besonderen Fall des allgemeinen Sachverhalts dar, daß „mehrere austauschbare und im Prinzip gleichwertige Elemente miteinander existieren und sich in verschiedener Weise miteinander kombinieren lassen"[48]. Was also für die analytisch-kombinatorische Denkfigur generell charakteristisch ist, das findet seinen Niederschlag auch in der Mentalität und Lebensform der Massendemokratie, die Kondylis abschließend wie folgt charakterisiert: „Alles kann und darf mit allem kombiniert werden in der Mode, in der Kultur, in der geistigen Produktion oder im Rahmen der persönlichen Lebensführung. Herkunft und Vergangenheit der zu kombinierenden Elemente erscheinen dabei irrelevant, es interessiert nur die Gestalt, in der sie im Horizont der Gegenwart auftauchen, und der Effekt, den sie innerhalb der zu konstruierenden Kombination auslösen können."[49]

Kondylis sieht schließlich durchaus Bezüge zwischen der Massendemokratie und der Kulturrevolution der 60er und 70er Jahre. In letzterer artikuliert sich für ihn nämlich nur „das Bedürfnis der inzwischen zur Reife gekommenen Massendemokratie, die sozialen, ideologischen und psychologischen Überbleibsel des bürgerlichen Zeitalters loszuwerden"[50]. Denn ihr erklärtes Ziel war nicht nur die Herstellung einer Sozialform, in der die Hierarchisierung der Menschen und Werte aufgehoben war – Kondylis spricht hier von Antistruktur oder Nullstruktur –, sondern ihre Intention, die Selbstverwirklichung hier und jetzt zu erreichen, entsprach auch einem zentralen Impetus der hedonistisch ausgerichteten Massendemokratie, daß nämlich „hier und jetzt konsumiert werden kann und soll"[51].

Ebenso schlägt Kondylis von der Massendemokratie einen Bogen zur aktuellen Postmodernediskussion. Seine zentrale These ist in diesem Zusammenhang, die sog. Postmoderne stelle keinen neuen Anfang dar, sondern sei nur der Abschluß von Entwicklungen, die vor der Jahrhundertwende massiv einsetzten und die Auflösung der bürgerlichen Synthese herbeiführten. Für die postmoderne Lyrik ebenso wie für den postmodernen Roman charakteristisch ist die offene Form. In beiden Fällen scheut man sich nicht, syntaktische und grammatische Regeln zu verletzen, den Text in Einheiten zu zerstückeln und das auf diese Weise Zerstückelte nach Belieben zu kombinieren. Charakteristisch für das postmoderne Theater, das sog. Theater des Absurden, ist das Ersetzen einer durchgehenden Handlung durch aufeinanderfolgende Situationen und Bilder und dementsprechend die Verwandlung der agierenden Personen in blutlose Figuren, die sich Marionetten gleich hin und her bewegen, wobei das Ziel einzig darin besteht, überraschende Kombinationen zustande zu bringen. Das Prinzip der offenen Form, von dem schon im Zusammenhang mit der postmodernen Dichtung die Rede war, gilt auch für die Bildhauerei. Offene Form weisen hier Werke auf, die bloß räumliche Volumina umschließen bzw. den Raum durch wenige Markierungen definieren, und des weiteren zeigt sich die Offenheit hier in der Montage heterogener Elemente zu einem disparaten Gebilde. Dieser freien Verwendung heterogener Materialien entspricht auf dem Gebiet der Musik „die freie Kombination oder zufällige Mischung von Klängen und Geräuschen"[52]. Wurden Geräusche und Lärm früher nur am Rande verwendet, werden sie nun konsequent eingesetzt zur Erweiterung des Klangmaterials, das außerdem durch technische Mittel (elektronische Musikinstrumente) und durch menschliche Laute (Einsetzen der menschlichen Sprechstimme) bereichert wird. Was schließlich die Architektur angeht, so beruht der postmoderne

[47] Ebd. 225.
[48] Ebd.
[49] Ebd.
[50] Ebd. 226.
[51] Ebd. 234.
[52] Ebd. 261.

Denkstil in diesem Bereich nicht weniger als der moderne auf der freien Kombinatorik. Allerdings werden nun nicht mehr unbedingt letzte irreduzierbare Elemente kombiniert, sondern „auch und vor allem fertige zusammengesetzte Stücke, die unterschiedlichen Stilen und Zeiten entlehnt werden“[53]. Was unterlaufen werden soll, ist die Einförmigkeit moderner Architektur, die ja ihrerseits als Gegenbewegung zu verstehen ist gegen den bürgerlichen repräsentativen Eklektizismus. In der Postmoderne ist hingegen das Bestreben leitend, den bloßen Funktionalismus zu übersteigen, daher werden für sie das Fiktive, Erzählende, Darstellende und Poetische sowie das Interessante und Auffallende wichtig.

Die Dominanz der instrumentellen Vernunft *(Marten)*

Marten geht das Problem philosophischer Zeitdiagnose von der Frage des menschlichen Selbstverständnisses aus an. Menschen, so sagt er, spiegeln sich in vielfältiger Weise. Es gibt nicht nur den grundlegenden und elementaren Fall, wo der eine sich im anderen spiegelt und dadurch im eigenen Leben und Handeln Halt gewinnt, der Mensch spiegelt sich auch in bestimmten Vernunftkonzeptionen. Wesentlich für die Gegenwartssituation ist nun, daß der heutige Mensch sich vorrangig in der konkret existierenden instrumentellen Vernunft spiegelt. „Sie prägt das gegenwärtige Zeitalter und verweist andere Spiegelungen des Menschen in den Schatten des Ungleichzeitigen und Vergangenen“[54]. Marten läßt keinen Zweifel an der Problematik dieser Entwicklung. Denn die instrumentelle Vernuft zielt tendenziell auf ungehemmte Steigerung und Erweiterung. „Wissenschaftliches Wissen, technisches Können, industrielles Produzieren und kommerzielles Verfügbarmachen, das alles ist, ob es nun ... jeweils für sich agiert oder sich vereint weiß, in jeder geschichtlichen Gegenwart unbefriedigt“[55]. Es produziert ein „Unmaß des Verfügbaren“[56] und das Problem besteht nun darin, wie eine Ingebrauchnahme dieser „Redundanz des Erforschten, theoretisch Gesicherten, Erfundenen, Konstruierten, Produzierten und Bereitgestellten“[57] ermöglicht werden kann. Auch wenn sich die Vier, wie Marten den Komplex von Wissenschaft, Technik, Industrie und Markt auch bezeichnet, an Spuren entwickelter menschlicher Bedürfnisse orientieren, so hat solche Orientierung doch nur das Ziel, „sie auf dem Wege extremer Luxurierung und Verbreitung ... zu übersteigen“[58]. Denn „was sich da gegebenenfalls als Lebens- und Arbeitserleichterung anbietet, als Erweiterung und Steigerung kulturbereicherten und lustbetonten Lebens, hat sich faktisch schon aus der Interessenlage gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Ineinanders verabschiedet“[59].

Als jüngstes Beispiel hierfür führt Marten die In-vitro-Fertilisation an, an der belegt werden solle, „wie human das ist, was wissenschaftlich, technisch, industriell und kommerziell aus fortgeschrittener Naturbeherrschung als Fortpflanzungsmöglichkeit auf den Menschen zukommt“[60]. Argumentiert werde dabei ausschließlich mit der möglichen Hilfe für kinderlose Ehepaare, die gesamtgesellschaftliche Problematik bleibe dabei aber ebenso außen vor wie das Problem der Kindersterblichkeit in der Dritten Welt und deren Verhinderung. Marten spricht von einer Selbstverklärung der Vier, die jedoch nicht darüber hinwegtäuschen kann: Lebensteiligen Interessen wird in Wahrheit nicht gedient, sondern nur „das ‚uti und frui‘ des Redundanten“[61] befördert. Des weiteren spricht er von einem Bedürfnistheater, das von den Vier inszeniert werde und

[53] Ebd. 265.
[54] *R. Marten*, Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken, Paderborn 1988, 166.
[55] Ebd. 168.
[56] Ebd. 167.
[57] Ebd. 169.
[58] Ebd. 168.
[59] Ebd.
[60] Ebd.
[61] Ebd. 170.

von der Konsumentenseite auch entsprechend angenommen wird, wie das „seit dem Ende des zweiten Weltkriegs ... sich steigernde Autobedürfnis“ [62] dokumentiert. Marten schreibt hierzu: „Der Vorzug des Autos ist vielschichtig und vielseitig. Heraus ragt allerdings der Vorzug, mit ihm ein aktuelles Freiheitsbedürfnis befriedigen zu können“ [63]. Denn wer Auto fährt, kann im Prinzip jederzeit überall hin. Gleichzeitig ist das Auto in besonderer Weise dazu geeignet, den erreichten Lebensstandard zu dokumentieren, selbst wenn man dabei über seine Verhältnisse lebt und andere Bedürfnisse zu kurz kommen. Marten ist überzeugt: Wenn man zu den integralen Bestandteilen des Autowesens nicht nur autoabhängige Produktionskapazitäten rechnet, sondern auch „die autoabhängige Art, zu siedeln und zu zersiedeln“, dann stellt das Auto „zweifellos die größte Konsumgüterbereitstellung der Gegenwart“ [64] dar.

Da es Wissenschaft, Technik, Industrie und Markt als „vereinter Fortschrittsinitiative“ [65] eigen ist, kompromißlos zu agieren, ist der Staat als „Macht des Kompromisses“ [66] gefordert, um einen fairen Interessenausgleich durchzusetzen. Fragt man nach der konkreten Ausübung der Staatsmacht unter der Bedingungen einer weltweiten Internationalität staatlicher Politik, so legen sich Vorstellungen von der einen gleichen Gesetzgebung, Rechtsprechung und exekutiven Gewalt für alle Staaten auf Erden nahe. Marten erteilt einer solchen Vereinheitlichung und Universalisierung des Politischen jedoch eine klare Absage. Die Einschränkung des ungehemmten zivilisatorischen Fortschritts zugunsten der durch ihn in ihrer Lebensbefähigung Bedrohten und Geschädigten hat s. E. zunächst einmal der einzelne Staat durch eine entsprechende Gesetzgebung, Rechtsprechung und die Ausübung exekutiver Gewalt zu leisten, was allerdings zur Voraussetzung hat, daß die vom Fortschritt Betroffenen ihre Interessen so artikulieren, daß der Staat nicht umhin kann, sie in sein Machtinteresse aufzunehmen. Freilich genügt es nicht, daß der Staat nur intern als Vater des Kompromisses zwischen dem Fortschritts- und dem Bekömmlichkeitsinteresse tätig wird. Es bedarf auch bilateraler und multilateraler Kompromisse zwischen den Staaten. Diese aber müssen als politische Einheiten und Ordnungen erhalten bleiben, ein Weltstaat, der nur noch ein menschheitliches Interesse vertritt, trägt wie Marten mit Radbruch formuliert, „dieselbe Individualitätslosigkeit an sich wie das individualitätslose Individuum, auf das er letzten Endes gegründet ist“ [67]. Denn „wie er ausgeht von der abstrakten Menschheit im Menschen, so mündet er auch aus in die Menschheit als abstrakte Allgemeinheit“ [68]. Von daher kann Marten auch der These von Apel nichts abgewinnen, die aktuelle Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation mache es erforderlich, daß die Menschheit Verantwortung für die Auswirkung ihrer Handlungen im planetarischen Maßstab übernehme. Apel, so betont er, habe mit einer solchen These lediglich „einen Tagtraum ... philosophischer Vernunft“ [69] formuliert, der zwar wie kein anderer geeignet sei, Moralisten ein gutes Gewissen zu geben, aber letztlich gesellschaftlich folgenlos bleiben müsse. Auszugehen ist vielmehr von der jeweils konkreten staatlichen Realität, die in Sachen Fortschritt zu einem vernünftigen Interessenausgleich kommen muß und dabei in nationalen und internationalen Belangen sowohl mit kompromißlosen Anhängern des Fortschritts rechnen muß als auch mit kompromißwilligen Anhängern Neu-Arkadiens und schließlich mit kompromißbereit-gewissenhaften Fortschrittsbetroffenen.

Der unübersehbaren Dominanz instrumenteller Vernunft entsprechend bildet sich auch ein bestimmter Menschentyp heraus, den Marten als instrumentellen Menschen bezeichnet und für den wesentlich ist, daß er sich „im Licht des kompromißlosen Fort-

[62] Ebd.
[63] Ebd.
[64] Ebd. 171.
[65] Ebd. 175.
[66] Ebd. 178.
[67] Ebd. 179.
[68] Ebd.
[69] Ebd. 179.

schritts sieht"[70], diesen bejaht und sich mit diesem identifiziert. Anstatt der Dominanz instrumenteller Vernunft „mit utopischer Vernunft zu antworten, argumentierend, daß eigentlich alles anders ... zu sein hätte, nimmt er die Gelegenheit wahr und greift zu"[71]. Nach einer Wahrheit des Lebens, etwa der Wahrheit der Bedürfnisse, zu fragen, verspürt er kein Verlangen, Konsum und Lebensstandard werden vielmehr unbefragt als Werte an sich gesetzt. Freiheit erscheint als Freiheit zum Konsum. Beleg hierfür ist nicht nur der kompromißlos ausgelebte Autokonsum, sondern auch das ungehemmte Ausleben der Freiheit der Wissenschaft. Die Folge ist: Die Zweck-Mittel-Relation verändert sich. Die Mittel rangieren vor den Zwecken oder erfahren zumindest gegenüber den Zwecken eine ganz andere Gewichtung. Zur Illustration führt Marten an: „Tausende von Mark oder Dollar für das Vehikel, um Kaffee bei den Verwandten zu trinken, Millionen für einen Apparat, um einen Menschen, dem nichts als Koma bleibt, am Leben zu erhalten, Hunderte von Millionen für den Apparat im Weltraum, um ein Elfmeterschießen zu übertragen ... Milliarden für die Bereitstellung von Overkillpotenzial, um den letzten menschlichen Knopfdruck zu verhindern"[72]. Insofern der Mensch sich an redundanter Zweckrationalität orientiert und nicht mehr an dem Umgang und Verkehr mit anderen, tritt das Eigene in seinem Leben zurück. Insofern ist er, wie Marten formuliert, „weder hungrig noch satt, weder Mann noch Frau, weder verantwortlich noch unverantwortlich" und „bringt ... sein Tag- und Nachtwerk ohne eigenes Leben und eigenen Tod hin, ohne eigene Vernunft und Sinnlichkeit, eigenes Bedürfnis und eigenen Willen, eigenen Sieg und eigene Niederlage, eigene Zufriedenheit und Angst, eigene Freude und eigenen Schmerz"[73]. Natürlich soll damit das Faktum nicht bestritten werden, daß der Mensch lebt und stirbt, Hunger und Angst hat, als Mann und Frau existiert. Worauf es Marten ankommt, ist nur dies: Nichts davon ist mehr „Eigenes, das den Anderen und sein Eigenes braucht, um es mit ihm fruchtbar zu machen."[74] Was sich sonst lebensteilig bewährt, ist einer umfassenden Instrumentalisierung zum Opfer gefallen und dadurch „‚unschädlich' gemacht"[75] worden. D.h. es betrifft den Menschen im letzten nicht mehr.

Auch wenn dieses Porträt des instrumentellen Menschen idealtypische Züge trägt, so beruht es nach Meinung von Marten doch zweifellos auf der Erfahrung von gesellschaftlicher Realität; denn was von dem Menschen heute abverlangt werde, das sei nun einmal, „systemgerecht zu reagieren" bzw. „Systemvertrauen an den Tag zu legen"[76].

Selbst wenn es sich nahelegt, im heutigen Menschen einen reduzierten Menschen zu sehen, hält Marten eine solche Einschätzung für irreführend. Denn eine solche Rede suggeriert, „daß man es von vornherein, nämlich vom Anfang der Geschichte her wisse, was es mit dem geschichtlichen Menschen eigentlich und letztlich auf sich hat"[77]. Marten spricht hier von einer „human besorgte(n) Besserwisserei"[78], die sich von einem idealgeschichtlichen Standpunkt aus an der geschichtlichen Realität als solcher versehe. Er verwirft also das Konzept einer „vernunft- und seinsphilosophische(n) Geschichtslogik"[79]. Zudem betont er, daß der instrumentelle Mensch „allein ein Insofern darstellt"[80], so daß es durchaus denkbar sei, daß der Massenkonsument gleichzeitig auch Kavalier der Landstraße, freiwilliger Organspender und Pionier im Erkunden letzter Einsamkeiten der Natur ist. Ebensowenig wie es sinnvoll ist, im instrumentellen Menschen den reduzierten Menschen zu sehen, ist freilich die entgegengesetzte Auffassung zu legitimieren, die in ihm „die diejenige geschichtliche Realität erkennt, in der es der

[70] Ebd. 187.
[71] Ebd. 188.
[72] Ebd. 190.
[73] Ebd.
[74] Ebd. 191.
[75] Ebd.
[76] Ebd.
[77] Ebd. 192.
[78] Ebd.
[79] Ebd. 193.
[80] Ebd. 192.

Mensch zuwegegebracht hat, seine wahre zeitgerechte Bestimmung zu finden"[81]. Denn wieder glauben hier „vermeintlich Aufgeklärte zu wissen, wie es um den Menschen eigentlich bestellt und was geschichtlich an der Zeit sei"[82]. Faktisch also sind „angepaßt oder ... emanzipiert zu sein ... austauschbare Spielmarken derselben theoretischen Gesinnung"[83]. Marten resümiert: „Der instrumentelle Mensch, ob gegenwärtig als aktuelle Gestalt der Freiheit erfahren und bejaht oder als Zerstörer der Lebenswelt erfahren und verneint, ist so oder so eine geschichtliche Wirklichkeit ... Er stellt keine einem Sinn der Geschichte oder einer Bestimmung des Menschen zu entnehmende Notwendigkeit dar, sondern ist einfach geschichtlich da"[84]. Insofern besteht auch keine Notwendigkeit, daß es ihn weiterhin gibt oder nicht mehr gibt.

Ungeachtet dieser Kritik an jeder Art von geschichtsphilosophischer Konstruktion benennt Marten abschließend deutlich die Probleme, die die Lebensart des instrumentellen Menschen mit sich bringt.

Zunächst einmal gilt: Der Mensch braucht Distanz zum Anderen und zu sich selbst. Die Welt der instrumentellen Vernunft ist dagegen die Welt der Unmittelbarkeit und Abstandslosigkeit. Der instrumentelle Mensch inszeniert nicht mehr sich selbst, sondern funktioniert nur noch. „Praktisch aufgeklärt, braucht er keine Bilder und Geschichten, Rätsel und Gedanken, Zweifel und Gewißheiten, Sichten, Entwürfe und Selbsterkenntnisse, auch keine Träume, Befürchtungen und Hoffnungen"[85]. Daß Funktionalität nicht alles ist, wird ihm nicht mehr bewußt.

Des weiteren ist nach Marten klar: „Der Mensch braucht Halt"[86] und gewinnt diesen am Anderen und am eigenen Selbst, aber auch am eigenen und am fremden Tod. Gleichzeitig „mit dem gewonnenen Halt ist ihm auch ... Einhalt geboten: er ist nicht jeder und nicht alles; vermag nicht alles; lebt nicht für immer"[87]. Worauf es für ihn vielmehr ankommt, ist, eine „lebensbefähigende Endlichkeit" auszubilden, die es ihm ermöglicht, „Zeit zu geben und sich Zeit zu nehmen, mit anderen Zukunft und Vergangenheit zu teilen"[88]. Für den instrumentellen Menschen in Reinkultur hingegen „verliert sich der lebensteilig Andere und der Tod aus der Perspektive des Lebens. Gänzlich von seinem Freiheitsgebrauch beherrscht, präsentiert sich ihm das, was er nicht selbst ist, vorzüglich in der Unterscheidung des Konsumierbaren und Nichtkonsumierbaren"[89]. Endlichkeit stellt sich für ihn dar als Problem der Konsumkapazität. Sein nötiger Einhalt besteht rebus sic stantibus darin, daß er sich die bessere Maschine im Moment noch nicht leisten kann, und sein Halt, sie sich nächstens leisten zu können.

Eine dritte Feststellung, die Marten trifft, lautet: Der Mensch braucht eine Vielfalt von Möglichkeiten, um sich „eigenheitlich zu inszenieren"[90]. Er braucht die Zugehörigkeit zu Familie, Wohngegend, Sprache, Nationalität und Kultur ebenso wie die Zugehörigkeit zu Vereinen und Parteien, Arbeits-, Kampf- und Glaubensgemeinschaften. Die Programmierung des instrumentellen Menschen sieht dagegen keinen Erhalt oder Gebrauch von Eigenheiten vor. Vielmehr ist in diesem Fall alles Eigenheitliche, „ob Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener, Alt oder Jung, reich oder arm, gesund oder krank, Katholik oder Moslem, Engländer oder Argentinier, Athlet oder Ästhet ... nur als Konsumgröße existent"[91].

Ein vierter Hinweis betrifft die Gewissensproblematik. Bei jedem einzelnen, führt Marten aus, sei „die praktische Gewißheit, selbsthaft zu leben und zu handeln, mitbe-

[81] Ebd. 193.
[82] Ebd. 194.
[83] Ebd.
[84] Ebd. 201.
[85] Ebd. 211.
[86] Ebd.
[87] Ebd.
[88] Ebd.
[89] Ebd. 212.
[90] Ebd.
[91] Ebd. 214.

stimmt durch die Gewißheit, was um der Lebensteilung willen zu tun und zu lassen ist"[92]. Der instrumentelle Mensch hingegen ist „durch die Erfahrungen der Konkurrenz um steigenden Konsum geprägt"[93]. Ein Gewissen im Sinne eines „Spiegels, der die eigene Inszenierung in der Scheidung von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit vor Augen stellte"[94], geht ihm ab. Wenn er bei dem Versuch, den eigenen Lebensstandard zu steigern, versagt, bekommt er kein schlechtes Gewissen, sondern „sinkt einfach in der Schätzung seines eigenen Wertes und seiner Vitalität – für sich und die Konkurrenz"[95].

Schließlich gibt Marten fünftens auch seiner Überzeugung Ausdruck, der Mensch brauche das Gesicht, und zwar das Gesicht des Anderen, ebenso wie sein eigenes. Denn ohne Gesicht wisse er nicht, wer er ist. Ohne aber wer zu sein und dies zu wissen, wisse er auch nicht zu leben und zu handeln. Der instrumentelle Mensch hingegen ist gesichtslos. Wie er auch sieht, er „hat nichts mehr zu verbergen für Andere und für sich selbst. Keinerlei Geheimnis steht mehr vor oder hinter seinen Augen"[96]. Aufgrund der Anonymisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen ist er nicht nur gesichtslos, sondern auch namenlos. Marten schlägt von hier aus eine Brücke zum Problem der Individualität. Selbstzweck sei dieses gewiß nicht, so betont er, wohl aber die conditio sine qua non geteilten Lebens. Denn „der Andere, der Halt gewährt und Einhalt gebietet oder beides versagt, der dafür steht, ob der eine geliebt und gebraucht ist oder nicht, mit dem der eine eine lebensbefähigende Endlichkeit und Öffentlichkeit bildet und bewährt, Zukunft und Vergangenheit teilt oder genau nicht, hat stets einen Namen und ein Gesicht"[97].

Ergebnis

Fragt man nach dem Ertrag der drei behandelten zeitdiagnostischen Ansätze, so fällt zunächst einmal auf, daß sie sich alle in bestimmter Weise von Formen zeitdiagnostischen Philosophierens abgrenzen, die in den letzten Jahren in Deutschland/West tonangebend waren. Für *Hösle* etwa ist es keine Frage, daß die Stellungnahmen zum Ökologieproblem sowohl im sog. progressiven und im sog. konservativen Lager jene Eindeutigkeit vermissen lassen, die dem Ernst dieses Problems angemessen wäre, wenn er auch gleichzeitig in beiden Lagern Bundesgenossen für seine Philosophie der ökologischen Krise ausfindig macht. *Marten* geht nicht nur mit der kritischen Theorie hart ins Gericht, die für ihn „als methodischer Standpunkt die Abschaffung aller – brauchbaren – Gesellschaftskritik dar(stellt)"[98], da vor ihrem Ratiozentrismus keine Eigenheit Bestand habe, er wirft gleichzeitig auch den Vertretern des Neokonservativismus als den „intellektuellen Protagonisten des instrumentellen Menschen"[99] vor, realistisches Denken lediglich zu usurpieren. *Kondylis* schließlich bescheinigt sowohl den Verteidigern des Vernunftbegriffs der Moderne wie den Verteidigern postmoderner Werte politische Einfalt, denn erstere hängen s. E. einem überholten Vernunftglauben an, und letzteren fehlt die Einsicht, „daß ihre spielerisch-humane Skepsis keine Grundlage zur Regelung menschlichen Zusammenlebens ... bilden kann"[100].

Deutlich ist also in allen drei Fällen der Versuch, zeitdiagnostisch eigene Wege zu gehen, die nun freilich ihrerseits auf ihre Leistungsfähigkeit hin zu befragen sind.

Kondylis wird man sicher bescheinigen können, daß er bestimmte Züge des modernen Lebensgefühls richtig beschreibt. Richtig gesehen hat er dessen hedonistische und konsumistische Ausrichtung, die auf dem Gedanken der Selbstverwirklichung basiert.

---

[92] Ebd.
[93] Ebd.
[94] Ebd. 215.
[95] Ebd.
[96] Ebd. 216.
[97] Ebd.
[98] Ebd. 125.
[99] Ebd. 194.
[100] *Kondylis*, Niedergang 5.

Richtig beobachtet ist freilich auch, daß faktisch ein unlösbarer Widerstreit zwischen Hedonismus und Leistungsorientierung besteht, denn beides ist ja notwendig zum Funktionieren der Überflußgesellschaft. Richtig gesehen ist des weiteren der Verlust substantieller Vorgaben auf breiter Front und die damit einhergehende Banalisierung und Trivialisierung menschlicher Lebensvollzüge. Schließlich sind auch die vielfältigen biographischen und sozialen Desintegrationsprozesse richtig beschrieben, die heute zu beobachten sind.

Vieles, was Kondylis beschreibt, findet sich freilich exakter und differenzierter aufbereitet in soziologischen Studien aus den letzten Jahren[101], doch trifft er im Kern durchaus etwas Richtiges[102]. Wie er sich bei der Beschreibung des modernen Lebensgefühls als „Generalist" betätigt, so verfährt er auch bei seinem Gang durch die neuere und neueste Geistesgeschichte ‚generalistisch'. So sehr hier gewisse Unschärfen unverkennbar sind, der Rückgriff auf die Cassirersche These von der Destruktion des Substanzdenkens in der Moderne deckt zweifellos bestimmte Bezüge auf, die faktisch bestehen. Allerdings unternimmt Kondylis keinen Versuch, seine Lesart der modernen Geistesgeschichte zu alternativen oder anders akzentuierten Lesarten in Beziehung zu setzen bzw. sich von solchen Lesarten abzusetzen.

Statt dessen verbindet er seinen geistesgeschichtlichen Tour d'horizon mit der radikalen These, daß Weltbilder und Werte allesamt „Ideologeme mit sozial bedingter Funktion sind"[103]. Anthropologisch bedingt das eine Neubestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Trieb. Denn Vernunft ist rebus sic stantibus nicht mehr eine „normative Instanz mit allgemeingültigem Anspruch, sondern ein Instrument im Dienst der individuellen und kollektiven Selbsterhaltung. Ihre argumentativen Instrumente und ihre ethischen Schlußfolgerungen hängen von Träger, Ort und Zeit ab ... Normen tauchen bei aller praktischen Unentbehrlichkeit aus einem ontologischen Vakuum als Produkte subjektiver Entscheidung auf"[104].

Von daher warnt Kondylis am Ende seiner Untersuchung davor, diese mißzuverstehen. Die vorherrschenden Auffassungen über die heutige Wirklichkeit, wie sie sich in Kunst, Wissenschaft und Philosophie niederschlagen, dürften nicht verwechselt werden mit der Wirklichkeit selbst. Die ideologischen Auffassungen, deren die Wirklichkeit bedarf, um so funktionieren zu können, wie sie funktioniert, müssen m. a. W. von der Wirklichkeit selbst unterschieden werden, die „nur Ereignisse kennt und nicht deren normativ inspirierte Beurteilungen"[105]. So könne aus der Auflösung der bürgerlichen, ethischen und ästhetischen Normen nicht auf eine tiefgreifende Krise ‚der' Gesellschaft oder ‚des' Menschen geschlossen werden; denn nur durch diese Auflösung hätten sich jene Denkweisen überhaupt durchsetzen können, die sich für das Funktionieren der Massendemokratie als unentbehrlich erwiesen haben. Desgleichen könne von einem Zerfall der menschlichen Person oder gar einer Eliminierung des Menschen keine Rede sein, ebenso wie die Rede von der Vermassung oder dem Kulturverfall der Kritik nicht standhalte. Das einzige, was man sagen könne, sei dies, „daß ein bestimmtes Menschenbild, das in einem bestimmten Zeitalter bei bestimmten Kulturträgern vorherrschte, seine Kraft und Wirkung verloren hat"[106]. Mithin bedeutet die Rede von Ende ‚des' Menschen „weder die physische noch die geschichtliche Eliminierung des Menschen", sondern sie kann nur „den Niedergang jener Kultur und Weltanschauung bedeuten, die anthropologische und humanistische Sorgen an die erste Stelle der Prioritäten setzen"[107]. M. a. W., „nicht der Mensch stirbt ab, sondern der Anthropozentrismus", wobei nichts darauf hindeutet, „daß sich die Menschen nach dem Tode

---

[101] Als Beispiel aus der jüngsten Zeit sei hier nur genannt: *G. Schulze,* Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1992.

[102] Vgl. hierzu etwa *W. Welsch,* Ästhetisierungsprozesse, in: DZPh 41 (1993) 7–29, der in mancher Beziehung zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie Kondylis.

[103] *Kondylis,* Niedergang 148.

[104] Ebd. 149.

[105] Ebd. 288.

[106] Ebd. 290.

[107] Ebd.

des Anthropozentrismus anders verhalten werden als vorher, genauso wie die Ablösung des Theozentrismus durch den Anthropozentrismus diesbezüglich keine dramatische Änderung mit sich brachte"[108]. Denn faktisch gebe es bestimmte Verhaltenskonstanten, unter denen „das Streben nach Selbsterhaltung durch Machtsteigerung den Ausschlag gibt"[109]. Die Brisanz einer solchen Position wird vor allem deutlich, wenn man deren politische Implikationen bedenkt. Kondylis ist darauf in einer neueren Veröffentlichung eingegangen, die den Titel trägt: „Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg". Konkret stellt er hier die Frage nach den Folgen einer Planetarisierung der Massendemokratie. Dabei setzt er sich vor allem kritisch mit dem ethischen Universalismus auseinander. Um dessen Argumentation mit der Menschenwürde ad absurdum zu führen, wendet er ein, es sei nicht einzusehen, was man auf der Basis dieses Begriffs gegen die Bevölkerungsexplosion vorbringen könne. Wenn nämlich jeder Mensch seine einmalige und unantastbare Würde habe, dann lege sich die Argumentation nahe, daß „zehn oder zwanzig Milliarden unantastbare Würden womöglich besser (sind) als fünf Milliarden, da sie die kumulative Würde des Menschengeschlechts vergrößern"[110]. An der Grobschlächtigkeit einer solchen Argumentation wird deutlich, daß Kondylis, obwohl er eine nüchterne Deskription des Faktischen auf seine Fahnen geschrieben hat, durchaus nicht sine ira et studio an seine Aufgabe herangeht. Das wird auch deutlich an den beiden Fragen, auf die sich s. E. das Ökologieproblem reduziert: „Kann der Planet x-beliebigen Milliarden von Menschen menschenwürdige Lebensverhältnisse sichern, ohne in Bälde irreparabel zerstört zu werden? Ist es ökologisch vertretbar, daß der Chinese oder der Inder, der gleiche Würde wie der Nordamerikaner besitzt, gleiche Energie pro Kopf verbraucht?"[111]

Mit der Abweisung des ethischen Universalismus verbindet sich bei Kondylis eine fragwürdige „Biologisierung des Politischen"[112]. So wirbt er um ein Verständnis für diejenigen, denen die Bevölkerungsentwicklung Angst macht und die diese Angst auch öffentlich artikulieren. Wer hier unverbesserliche rassistische Ideologie am Werk sieht, der liegt s. E. falsch, denn es gehe hier garnicht um Geistiges, sondern um etwas „viel Elementareres ... nämlich die Angst des Tieres, wenn ein fremdes Tier in sein Revier eindringt"[113].

Auch die Tatsache, daß mit dem Ende des Marxismus die letzte große weltanschauliche Synthese die Bühne der Geschichte verlassen hat und damit ein Ende der Ideologien in Sicht kommt, darf s. E. nicht dahingehend interpretiert werden, daß damit ein Ende der Kämpfe in greifbare Nähe gerückt wäre. Die Entideologisierung bedeutet vielmehr lediglich, daß nunmehr um handfeste materielle Güter „ohne nennenswerte ideologische Vermittlungen gekämpft wird"[114]. Dabei werden die entideologisierten Kämpfe „womöglich noch heftiger als die ideologisch geführten sein"[115], insofern ausgerechnet in einem Zeitpunkt, in dem die Überwindung der Güterknappheit als oberstes Ziel der Menschheit erachtet wird, sich bestimmte Güter als knapp erweisen. Wenn man genau reden will – daran läßt Kondylis keinen Zweifel –, bedeutet die Entideologisierung nichts anderes als eine „teilweise Rückkehr zum Tierreich"[116].

Des weiteren hält es Kondylis auch für möglich, „daß der Nationalismus bei wachsender Güterknappheit auf planetarischer Ebene die Biologisierung des Politischen fördert"[117]. Denn Engpässe bei der Güterverteilung, so vermutet er, dürften „die Abgrenzung zwischen den Gruppierungen der Weltgesellschaft vertiefen" und „wahrscheinlich die rassisch aufgefaßte Nationalität zum entscheidenden Unterscheidungs-

---

[108] Ebd. 291.
[109] Ebd.
[110] *P. Kondylis,* Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg, Berlin 1992, 52.
[111] Ebd. 53.
[112] Ebd. 54.
[113] Ebd.
[114] Ebd. 104.
[115] Ebd.
[116] Ebd.
[117] Ebd. 73.

und Klassifizierungsmerkmal erheben"[118]. Als Indiz in dieser Richtung wertet er in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß „Gruppierungen, die heute erstmals in Form von souveränen Staaten die Bühne planetarischer Politik betreten (wollen), um ihre Interessen bei dem nun beginnenden planetarischen Vorstellungs- und Umverteilungskampf anzumelden, sich vorzugsweise ... auf der Basis einer wahren oder vermeintlichen Blutgemeinschaft als dem nächstliegenden gemeinsamen Nenner konstituieren"[119].

Die Deutung, die Kondylis mit solchen Ausblicken verbindet, ist: „Die Dinge nehmen ihren Lauf"[120], Ideen spielen hier nur eine untergeordnete Rolle. Eine ethische Lösung der „großen Aporien unserer schon begonnenen planetarischen Geschichte"[121] gibt es nicht; insofern würde es auch nichts bringen, den ethischen Universalismus durch einen ethischen Relativismus zu ersetzen. „Die Frage, ob es schön und wünschenswert ist, daß der Abschied von der Utopie so weit geht", ist letztlich „eine Frage des Geschmacks"[122].

Hösles Ansatz kann in vieler Hinsicht als Kontrastentwurf zu Kondylis' zeitdiagnostischem Konzept gelten. Daher legt sich nahe, seine Intention auf diesem Hintergrund zu verdeutlichen. Zunächst einmal nimmt er unbefangen das Wort ‚Krise' für die Gegenwartssituation in den Mund, einen Terminus, den Kondylis mit dem Hinweis verwirft, „hätte man diesen Begriff buchstäblich gemeint und alle Krisen zusammengezählt, deren Eintreten von verschiedenen Seiten zu verschiedenen Zeitpunkten behauptet wurde, so läge die Schlußfolgerung nahe, die menschlichen Gesellschaften hätten längst zugrundegehen müssen"[123].

Des weiteren läßt Hösle keinen Zweifel daran, daß es sich bei der Krise der Zeit im letzten um eine ethische Krise handelt; denn auf die großen Fragen der Zeit, die heute jeden denkenden Menschen beschäftigen, – konkret nennt er in einer jüngst erschienenen Aufsatzsammlung zu Fragen der praktischen Philosophie in der Moderne neben dem Ökologieproblem auch das Dritte-Welt-Problem und das Abrüstungsproblem sowie Fragen der Gentechnik –, hat die Menschheit bisher keine Antwort gefunden. Wesentlich für Hösle ist nun, daß er es nicht bei dieser Feststellung beläßt und sich darauf beschränkt, das Scheitern der Ethik zu konstatieren wie Kondylis, sondern entschieden dafür plädiert, daß die praktische Philosophie diese Herausforderung anzunehmen habe, wie tentativ auch immer die Antworten sein mögen, die sie derzeit zu geben in der Lage ist. Das entscheidende Argument, das er ins Feld führt, ist dabei das Sich-Abfinden mit der schlechten Faktizität sei keine Lösung und werde auch von denjenigen, die moralisierenden Zeitgenossen mangelnde Bereitschaft vorwerfen, sich mit der Realität abzufinden, nicht als eine solche erachtet. Denn solange sie sich kritisch mit ihrer Zeit auseinandersetzen, seien auch sie offensichtlich der Meinung, daß alles nicht so bleiben könne, wie es ist.

So sehr für Hösle die Tatsache des Sich-nicht-abfinden-Könnens mit einer schlechten Faktizitität ein Grundfaktum menschlichen Seins ist, so wenig macht er sich Illusionen über die Schwierigkeiten der praktischen Philosophie in der Moderne. Er spricht sogar davon, diese Schwierigkeiten seien „so mannigfach, daß sie durchaus eine Erklärung dafür abgeben können, warum gerade eine Zeit, die wie kaum eine andere einer rationalen Ethik bedarf, so wenig in dieser Richtung leistet"[124]. Im einzelnen nennt er hier 1) das Problem einer rationalen Ethikbegründung, das sich daraus ergibt, daß die ethischen Grundnormen in einer säkularisierten und zugleich pluralistischen Kultur weder durch Rückgriff auf die religiöse Tradition noch durch Rückgriff auf ein tradiertes Ethos zu legitimieren sind; 2) das Problem der Folgenabschätzung, das sich daraus ergibt, daß die moderne Technik den Radius unseres Handelns in Raum und

[118] Ebd.
[119] Ebd. 74.
[120] Ebd. 120.
[121] Ebd.
[122] Ebd.
[123] *Kondylis,* Niedergang 288.
[124] *V. Hösle,* Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992, 9.

Zeit unabsehbar erweitert hat, und 3) das Problem der Berücksichtigung der bereichsspezifischen Logik der einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme, die nur durch Kooperation mit den Sozial- und Geschichtswissenschaften zu gewährleisten ist.

Schon hier wird deutlich, daß Hösle, auch wenn er von radikalen Lösungen wie der Abdankung der Ethik nichts hält, sich doch durchaus um eine differenzierte Problemsicht bemüht.

Das zeigt sich auch anthropologisch. Kondylis lehnt die kommunikationstheoretischen Variante des ethischen Universalismus mit dem Hinweis ab, der Rekurs auf die Kommunikation erledige sich schon deshalb, weil deren Verfechter die Frage nicht beantworten könnten: „Wie sind angesichts der behaupteten Wesensstruktur menschlicher Kommunikation so oft Feindschaft und gegenseitige Vernichtung in der bisherigen Geschichte möglich gewesen?“ [125] Hösle hingegen operiert nicht mit einer prinzipiellen Infragestellung dieses Rekurses auf menschliche Kommunikation, allerdings sieht auch er eine Schieflage in der aktuellen Diskussion, die dadurch gegeben ist, daß man das strategische Verhalten „für alles Böse in der Welt verantwortlich“ macht, „während man eine Lösung aller Probleme, privater wie öffentlicher, von (der) Kommunikation erwartet“ [126]. Sachlich richtiger sei es, von einem Dualismus von kommunikativem und strategischem Verhalten auszugehen, der sich allerdings erst im Laufe der Neuzeit in aller Schärfe herausgebildet hat, weshalb es auch „psychologisch durchaus nicht unplausibel“ sei, „daß der Wunsch nach völlig enthemmter ... Kommunikation ... direkt proportional ist zu dem Ausmaß des Zwanges, den die Funktionsbedingungen der modernen Gesellschaft der Welt der Subjektivität auferlegen“ [127]. So verständlich ein solcher Wunsch aber auch sein mag, ein Blick auf den phänomenologischen Befund zeigt, daß es im zwischenmenschlichen Verhalten ein breites Spektrum an Möglichkeiten gibt, angefangen von einer idealen ehelichen Gemeinschaft, über Formen der Kooperation aus Eigeninteresse, den Fall offener Konkurrenz bis hin zur kriegerischen Auseinandersetzung, deren erklärte Absicht es ist, den Gegner unschädlich zu machen. Ebenso wie es falsch wäre, nur auf Kommunikation abzustellen, wäre es falsch, zwischenmenschliches Verhalten nur auf der Folie strategischen Handelns zu interpretieren. Vielmehr bedarf es einer Zuordnung beider Grundweisen menschlichen Verhaltens. Hösle betont einerseits die unabdingbare Pflicht, an der Errichtung von Institutionen zu arbeiten, die den Naturzustand in den zwischenstaatlichen Beziehungen minimalisieren und dadurch Extremformen strategischen Verhaltens überflüssig machen, Institutionen also, die das strategische Verhalten auf die für das Gemeinwohl unverzichtbare wirtschaftliche, wissenschaftliche und politische Konkurrenz reduzieren. Gleichzeitig gibt er aber zu bedenken, solche Institutionen seien in Anbetracht des Bösen in der Welt ohne den moralisch legitimierten Einsatz strategischen Handelns nicht zu schaffen. Ebenso klar ist für ihn freilich auch, daß mit strategischem Verhalten allein der Naturzustand nicht zu überwinden ist. Denn ohne gegenseitiges Vertrauen werde niemand bereit sein, über seinen Schatten zu springen; ein solches Vertrauen aber könne nur wachsen, wenn durch Kommunikation hinter den strategischen Fertigkeiten ein gemeinsames normatives Anliegen erkennbar werde. Auch wenn die Bereitschaft, auf den anderen zuzugehen und ihm einen Vertrauensvorschuß zu geben, manchmal kontraproduktiv sein könne, hätte es doch ohne sie moralische Durchbrüche in der Weltgeschichte nie gegeben.

Schließlich setzt Hösle auch in puncto Bevölkerungsexplosion und Dritte-Welt-Problem deutlich andere Akzente als Kondylis. Die Tatsache, daß heute mehr Menschen leben als vermutlich in der ganzen bisherigen Geschichte des homo sapiens, birgt für ihn vor allem die Gefahr in sich, daß die Verpflichtung, diesen Planeten bewohnbar zu halten für kommende Generationen, aus dem Blick tritt. Daß eine solche Verpflichtung besteht, ist für ihn zwar keine Frage, denn „wenn der Mensch das höchste Wesen ist,

---

[125] *Kondylis,* Politik 108.
[126] *Hösle,* Praktische Philosophie 61.
[127] Ebd. 74.

weil er die Stimme des Sittengesetzes vernehmen kann, wäre eine Welt ohne Menschen wertmäßig einer Welt mit den Menschen unterlegen."[128] Allerdings läßt sich aus einer solchen Argumentation noch nicht, wie Kondylis unterstellt, eine bloß quantitative Vermehrung der Exemplare des homo als moralische Forderung ableiten. Denn „da die Erde, als endlich, nur eine bestimmte Zahl von Menschen ernähren kann und da ferner schon vor diesen biologischen Grenzen soziale Grenzwerte bestehen, deren Überschreitung fast naturgesetzlich zu einer ungeheuren Steigerung intraspezifischer Aggressivität führt", ist die Schlußfolgerung unausweichlich, „daß die demographische Entwicklung nicht unkontrolliert weitergehen kann ... Gerade um des Überlebens der Menschheit willen muß die Zahl ihrer Exemplare beschränkt werden"[129]. Bezüglich des Dritte-Welt-Problems hebt Kondylis vor allem auf die Tatsache ab, daß die in der Massendemokratie zu beobachtende „Verflechtung des politischen Begriffs des Gemeinwohls mit ökonomischen Fragen"[130] sich gewissermaßen im Weltmaßstab durchsetze. Er spricht daher mit Blick auf das Dritte-Welt-Problem von einem „Übergreifen der massendemokratischen Ökonomisierung des Politischen auf die planetarische Politik"[131], da die Massengesellschaften der Dritten Welt vor der dringenden und komplizierten Aufgabe stehen, enorme Menschenmassen ernähren zu müssen. Hösle hingegen betont, die entscheidende Frage im Verhältnis von Erster und Dritter Welt sei weder wirtschaftlicher noch politischer, sondern kultureller Natur. Damit will er natürlich die beiden ersten Gesichtspunkte in ihrer Bedeutung nicht herunterspielen. Denn daß es gewichtige Gründe gegen die Gerechtigkeit der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung gibt, ist für ihn ebenso unbestreitbar, wie sich für ihn die Notwendigkeit einer neuen Weltordnung allein schon von daher nahelegt, daß sowohl die Verflechtung der Weltwirtschaft als auch die ökologische Herausforderung globale Entscheidungen immer dringender machen. Gleichwohl liegt der springende Punkt im Verhältnis von Erster und Dritter Welt für ihn nicht allein hier, wichtiger scheint ihm noch die Frage, wieweit eine Weltgesellschaft, die auf der Grundlage westlicher Werte erbaut ist, überhaupt erstrebenswert ist. Hösle macht klar, da der westliche Lebensstil die Menschheit an den Rand einer ökologischen Katastrophe geführt habe, sei er nicht universalisierbar, zudem belehre einen der Besuch in einem armen Entwicklungsland mit seinem Leiden, aber auch seiner Freude und Vitalität immer neu darüber, daß der traurige und lustlose Konsumismus der Ersten Welt es nicht wert sei, exportiert zu werden. Das einzige, was die Weitergabe verdient, sei vielmehr die universalistische Moral, die für ihn nicht wie für Kondylis ein „explosives Potenzial"[132] darstellt, das es zu entschärfen gilt, sondern ein Instrument zur einvernehmlichen Konfliktregelung im Bereich der interkulturellen Beziehungen. Diese Beziehungen selbst deutet er im übrigen nicht wie Kondylis auf der Folie tierischen Revierverhaltens, sondern mit Hilfe des Begriffs der kulturellen Identität, die s. E. freilich nicht als starre Identität verstanden werden darf, sondern immer auch ein Moment der Identitätssuche einschließt und als solche an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. Hösle nennt vor allem drei solcher Bedingungen. Kulturelle Identität bzw. Identitätssuche schließt für ihn sowohl die Ausrichtung an universellen Ideen ein wie auch den Rekurs auf die eigene Geschichte und schließlich die Konfrontation mit der fremden Kultur, die zwar traumatische Züge annehmen kann, aber ein entscheidendes Moment der Fortentwicklung der eigenen Kultur darstellt. Angewandt auf das Verhältnis von Erster und Dritter Welt bedeutet das: „Die Erste Welt wird ihre eigene Identitätskrise nicht überwinden, wenn sie nicht beginnt, sich mit der Identitätssuche der Dritten Welt auseinanderzusetzen und diese zu respektieren"[133].

Generell ist für Hösles Vorgehensweise charakteristisch der universalistische Ausgriff. So ist er der Überzeugung, zur Bewältigung der ökologischen Krise müßten „ver-

[128] Ebd. 77.
[129] Ebd. 77f.
[130] *Kondylis,* Politik 24.
[131] Ebd. 25.
[132] Ebd. 116.
[133] *Hösle,* Praktische Philosophie 165.

schiedenste, wenn nicht sogar alle Disziplinen der Philosophie (etwas) beitragen"[134] und erwähnt in diesem Zusammenhang immerhin Metaphysik, Naturphilosophie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Ethik, Wirtschaftsphilosophie, Politische Philosophie, Philosophie der Philosophiegeschichte. Allerdings liefert er faktisch nicht mehr als eine Problemskizze, bei der vieles zwangsläufig thetisch bleiben muß und manches durchaus Kontroverse nicht in der nötigen Ausführlichkeit in seinem Für und Wider diskutiert wird[135]. Verdienstvoll bleibt seine Problemskizze gleichwohl, weil er nachdrücklich eine ethische Orientierung als zentrale Aufgabe der Philosophie anmahnt in einer Zeit, in der sich die Philosophie nur allzuoft von dieser Aufgabe dispensiert glaubt, und weil er gleichzeitig auch unbefangen ‚alteuropäische' Überzeugungen und Theoriestrategien ins Spiel bringt, die nicht deshalb schon falsch sein müssen, weil sie heute vielerorts als obsolet verworfen werden.

Was schließlich Marten angeht, so stellen seine Ausführungen gewissermaßen die nachmetaphysische Alternative zu Hösles Problemskizze dar. Denn Philosophie ist für Marten eine philosophisch-dialektische Größe, die nichts Universelles und Konstantes hervorbringt, sondern lediglich die Aufgabe einer jeweils konkret bezogenen und lokal engagierten Einrede gegen manifeste Unmenschlichkeit[136] hat. Konkret richtet sich Martens Einrede gegen die „schlechte Utopie des allgemeinen Standpunkts"[137], welche zu einem Überspringen der Realität des konkreten Menschen und seiner Interessen führt. Marten attackiert in diesem Zusammenhang nicht nur die instrumentelle Vernunft, die s. E. kompromißlos über gewachsene Strukturen hinausgeht, sondern auch die „Hoffnungsinitiatoren gesellschaftlichen Endglücks"[138], in deren Ausblicken auf einen Zustand, in dem endlich unter den Menschen Vernunft eingekehrt sein wird, er „eine Herabwürdigung des Menschen in seiner geschichtlichen Gegenwart" erblickt und eine Diffamierung des „Augenblicks gelingender Lebensteilung und der Hoffnung, die daraus erwächst."[139] Auch wenn Marten nicht eine generelle Vernunftskepsis artikuliert wie Kondylis, so übt er doch deutliche Kritik an der Fülle idealtypischer und lebenspraktisch untauglicher Konzepte praktischer Vernunft, die derzeit im Umlauf sind. Als Alternative zu solchen abstrakten Vernunftkonzeptionen entwickelt er das Konzept einer Vernunft, die im Dienst des Lebens steht. Leben versteht er dabei als „gemeinschaftliche Lebenspraxis"[140], die auf dem jeweils neu zu aktualisierenden Gegenüber und Zueinander des einen und anderen beruht. Wie Marten sich die lebensmäßige Einbindung der Vernunft denkt, wird deutlich an den Aufgaben, die er einer solchen ‚dienlichen Vernunft' zuweist: Sie ist für ihn eine Vernunft, die nicht im Dienste einer abstrakten Menschheit, sondern „im Dienst des Einen und Anderen"[141] steht, sie hat das Eigenheitliche des einzelnen Menschen zur Geltung zu bringen und steht insofern nicht für einen abstrakten Konsens, sondern für berechtigten Dissens. Im Gegensatz zu der Kompromißlosigkeit abstrakten Vernunftdenkens, das keine widerstreitenden Interessen zuläßt, steht sie für den Kompromiß zwischen solchen Interessen.

Bei aller berechtigten Betonung des Eigenheitlichen unterschlägt Marten freilich, daß es in der gegenwärtigen Weltsituation auch gemeinsame Interessen gibt, über die in der Tat ein vernünftiger Konsens herbeigeführt werden muß. Martens Polemik gegen die „Vernunftadvokaten", deren erklärtes Ziel eine „planetarische Gleichschaltung der Moralüberzeugungen"[142] sei, greift von daher zu kurz; denn daß man sich bezüglich der Überlebensfragen der Menschheit auf einen Minimalkonsens verständigt, schließt ja keineswegs aus, daß man die „Nichtuniversalität von Institutionen des Allgemeinen

---

[134] *Hösle*, Philosophie der ökologischen Krise 17.

[135] Vgl. *U. Melle*, Objektiver Idealismus und öko-soziale Marktwirtschaft, in PhR 39 (1993) 286–292.

[136] Vgl. *R. Marten*, Leben und Vernunft, in: ZPhF 38 (1984) 18–38, 20.

[137] *Marten*, Mensch 152.

[138] Ebd. 131.

[139] Ebd. 133.

[140] *Marten*, Leben 34.

[141] *Marten*, Mensch 137.

[142] Ebd. 146.

wie Sprache, Recht, Kultur, Geburt (‚Nation')"[143] respektiert. Desgleichen ist es kurzschlüssig, die faktisch sich abzeichnende Herausbildung universalistischer Strukturen im zwischenstaatlichen Bereich dadurch ad absurdum führen zu wollen, daß man das Schreckensgemälde eines Universalstaates entwirft; denn es sprechen zweifellos gute Gründe dafür, daß die Lösung der globalen Probleme, denen die Menschheit sich heute gegenübersieht, solcher Strukturen bedarf. Allerdings gilt es auch, nach dem Grund für jenes Ressentiment gegen das Allgemeine zu fragen, das in Martens Einrede gegen ein abstraktes Vernunftdenken zum Tragen kommt. Denn Marten steht mit dieser Einrede ja nicht allein. Erinnert sei nur an die Postmodernismusdiskussion[144] der letzten Jahre und die aktuelle Diskussion um den Kommunitarismus[145]. Begründet ist dieses Ressentiment wohl darin, daß man die in der Tat nicht zu leugnende Abstraktheit der modernen Lebensverhältnisse dem neuzeitlichen Vernunftdenken und dessen Universalismus anlastet. Ernstzunehmen ist diese antiuniversalistische Einrede insofern, als bei aller unumgänglichen Orientierung am Allgemeinen Raum bleiben muß für die Differenz, die Andersheit und die Heterogenität[146]. Umgekehrt dürfte aber auch klar sein, daß es mit dem Insistieren auf konkreten und überschaubaren Zusammenhängen nicht getan ist. Es bedarf auch des Blicks auf das Ganze, ebenso wie sich bestimmte systemische Notwendigkeiten, die zwangsläufig den konkreten lebensweltlichen Rahmen sprengen, nicht ignorieren lassen.

Generell dürfte die zeitdiagnostische Relevanz der drei behandelten Ansätze darin bestehen, daß in ihnen problematische Züge der Gegenwartssituation zutage treten. Während Hösle und Marten diese Züge konkret benennen, indem sie die ökologische Krise bzw. die problematische Dominanz der instrumentellen Vernunft in der Gegenwart zum Thema machen, ist die Situation bei Kondylis verwickelter. In einem ersten Schritt gewissermaßen wiegelt er ab, indem er jede Kritik an dem massendemokratischen Lebensmodell abweist, selbst wenn dieses einen Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform beinhaltet. In einem zweiten Schritt freilich kann er nicht umhin, die Problematik dieses Lebensmodells einzuräumen; denn die s. E. in ihm selbst angelegte und im Kontext einer planetarischen Politik verstärkt eingeforderte Verbreitung im Weltmaßstab erweist sich als nicht realisierbar. Auf die naheliegende Konsequenz, dieses Modell in seinen konsumistischen Implikationen infragezustellen, kommt er dabei nicht.

Selbst wenn alle drei Ansätze jeweils nur ein Schlaglicht auf die Gegenwartssituation werfen, sind sie insgesamt nicht ohne zeitdiagnostische Signifikanz. Denn sie erinnern daran: Es gibt derzeit globale politische Probleme, deren Lösung für den Bestand der Menschheit lebensnotwendig ist; es gibt durch die neuzeitliche Vernunft selbst produzierte Entfremdungsphänomene, die mit der Vorstellung eines authentischen menschlichen Lebens nicht zu vereinbaren sind, und es gibt schließlich gerade im Blick auf zu erwartende Verteilungskämpfe globalen Ausmaßes ein Ethikdefizit, dessen Behebung erhebliche Anstrengungen fordert, will man den inhumanen Konsequenzen entgehen, für die Kondylis als ‚Ausweg' plädiert. An solche problematischen Züge der Gegenwartssituation zu erinnern erscheint aber nicht unangebracht in einer Zeit, in der zwar die neokonservative Abwiegelungsstrategie[147], wenn nicht alles täuscht, an Bedeutung verliert, dafür aber neuerdings das Stichwort ‚Ästhetisierung'[148] für eine trügerische Entwarnung sorgt.

---

[143] Ebd. 156.

[144] Vgl. hierzu *Vf.*, Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus, in: ThPh 66 (1991) 338–364.

[145] Vgl. hierzu neuerdings: *M. Brumlik / H. Brunkhorst*, Gemeinschaft und Gesellschaft, Frankfurt 1993.

[146] Vgl. hierzu: *S. Benhabib*, „Demokratie und Differenz", in: Gemeinschaft und Gesellschaft, 97–116, 100.

[147] Von einer solchen Strategie spricht Hösle in Bezug auf Lübbe und Marquard (vgl. *Hösle*, Praktische Philosophie 173).

[148] Vgl. hierzu *Welsch*, Ästhetisierungsprozesse.

Buchbesprechungen

1. Historische Theologie

LIES, LOTHAR, *Origenes' ,Peri Archon'*. Eine undogmatische Dogmatik (Werkinterpretationen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. XII/218 S.

Schon einmal, 1976, hat sich die wissenschaftliche Buchgesellschaft durch eine von H. Görgemanns und H. Karpp besorgte zweisprachige, kommentierte Textausgabe sehr um das geniale ‚Jugendwerk' des Origenes verdient gemacht (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 52, 1977, 280–282; zweite Auflage 1986), jetzt ist es ihr gelungen, den bekannten Innsbrucker Origenesforscher L. Lies zur Erstellung einer ‚Werkinterpretation' zu gewinnen. Sagen wir es gleich: der schmale Band, der uns hier vorgelegt wird, erfüllt in hohem Maß die an dieses genus literarium gestellten Anforderungen. Er enthält zunächst vorzügliche, sich auf dem neuesten Stand der Forschung befindliche Informationen zu den Einleitungsfragen wie Adressaten des Werkes, Bedeutung des Titels, angewandte Methode, Aufbau und Zielsetzung, uns vorliegender Text und damit zusammenhängende Fragen der Übersetzung, besondere Problematik der überlieferten Fragmente usw. Die angedeuteten Fragen machen zusammen mit einem prägnanten Abriß des Lebens des Alexandriners und seiner Lehre über die Heilige Schrift das 1. Kap. der vorliegenden Werkeinführung aus. Die folgenden drei Kap., sehen wir einmal vom Schlußteil des 4. Kap.s ab, wo wir knapp und bündig über die Wirkgeschichte von PA informiert werden (Alte Kirche, Mittelalter, Humanisten, Neuzeit), stellen einen meisterhaften Überblick über den Gedankengang des Werkes dar, in dem der Alexandriner einerseits selber sehr oft im ‚Originalton' (Zitate) zu Wort kommt, andererseits doch deutlich das geleistet wird, was die Reihe zu bieten verspricht, nämlich Interpretation des Werkes. Sie geschieht auf didaktisch mustergültig klare Art und Weise vor allem durch Gliederung des Werkes und Erarbeitung seiner Disposition. L. knüpft auch hier voll an den inzwischen erreichten Stand der Forschung an, führt aber auch durch eigene Akzentsetzung darüber hinaus. So erhält die Reihe der Lehrvorträge PA I–II 3 die treffende Überschrift „Entfaltung des kirchlichen Kerygmas" (= 2. Kap.). Schon damit kommt der Grundansatz der Interpretation voll zum Tragen, nämlich daß Origenes in erster Linie Theologe ist, der sich durch Schrift und kirchliches Kerygma gebunden weiß. In PA II 4–III 6 sieht L. dagegen eine „Zusammenschau des kirchlichen Kerygmas" (= 3. Kap.), bei der im Vergleich zur ersten Vorlesungsreihe drei formale Elemente stärker zum Ausdruck kommen, nämlich „die aus dem Kerygma entspringende heilsgeschichtliche Dimension des Glaubens, zweitens die diesem Denken entgegenstehenden Häresien und drittens die beim gedanklichen Durchdringen des Kerygmas entstehenden Aporien" (91). Im 4. Kap. (hinsichtlich des Textes von PA geht es hier um den Rest von Buch II und um Buch IV) kommt dann das Programm des Autors, Interpretation durch Disposition bzw. unterscheidende Gegenüberstellungen, ganz besonders zum Zug. Er stellt hier gegenüber: Optionen, d. h. zentrale und sozusagen von Origenes direkt intendierte Konstruktionspunkte seines Systems, und Implikationen oder Konsequenzen, d. h. in diesen Optionen zwar eingeschlossene, aber eben nicht so direkt intendierte Lehranschauungen. Zu den Optionen des Origenes gehören nach Meinung des Autors konkret erstens das Schriftverständnis und zweitens die Willensfreiheit zusammen mit dem für den Alexandriner so zentralen Begriff der Vorsehung Gottes. Die Implikationen sind noch einmal unterschieden in theologische und philosophische, wovon die ersteren wiederum wohl direkter intendiert sind als die letzteren. Konkret ist mit den theologischen Implikationen vor allem die viel diskutierte Apokatastasislehre gemeint. Die den philosophischen Implikationen gewidmeten Abschnitte sind wiederum didaktisch sehr klar zweigeteilt in Ausführungen über das philosophische Milieu und solche über die inhaltlichen Elemente, die von Origenes aus diesem Milieu übernommen wurden. – Was die Tendenz der Interpretation angeht, so sind wir um Welten von der alten liberalen Ori-

genesauslegung eines de Faye und seiner ganzen Schule entfernt. Von einem späten deutschen Nachfahren dieser Richtung und seiner Auffassung, das anscheinend Kirchliche an Origenes sei nichts anderes als Tarnung seines eigenen originär heidnisch-philosophischen Systems, heißt es kurz und bündig, sie sei „schlicht Unsinn" (24). L. steht mit dieser Tendenz seiner Interpretation voll auf den Schultern der neueren katholischen und neuerdings auch protestantischen Forschungsrichtung, die durch Namen wie Daniélou, de Lubac, vor allem Crouzel, repräsentiert ist und in Origenes nicht den verkappten heidnischen Philosophen, sondern den Mann der Kirche sieht, der sich nicht nur um ein Verständnis seines christlichen Glaubens bemüht, sondern auch um dessen Verkündigung in hellenistischem Milieu, und deswegen die von dieser Kultur bereitgestellten Denkmittel und Kategorien einsetzt und verwendet. Nicht zuletzt, weil sich L. konsequent auf den Boden dieser Schule der Origenesauslegung stellt, gelingt ihm eine so frappierend einheitliche und damit überzeugende Interpretation des vorliegenden Werkes. Der konsequent durchgeführte Interpretationsansatz bedingt die Einzelauslegung zahlreicher Stellen des Werkes, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Wichtig ist dabei u. a. die Unterscheidung zwischen der „gläubigen Meinung" des Origenes und „Gedanken, die zu einer dialektischen Übung innerhalb eines möglichen Denksystems gehören" (144). Besonders breiten Raum widmet L. der vieldiskutierten Frage der Apokatastasis. Als Ergebnis wird hier festgehalten, „daß die Lehre von der Apokatastasis, wenngleich biblisch in etwa vorgegeben, doch nicht eine Option des origenischen Denkens sein kann. Die Apokatastasislehre ist eher eine Konsequenz des Verhältnisses zwischen dem guten und gerechten Gott und den freien Geistwesen. Dennoch bleibt Origenes bei aller Eigendynamik seines Systems auf dem Boden des kirchlichen Kerygmas" (168). Was speziell die Bekehrung des Teufels angeht, so kommt L. zu folgendem, von seinem Ansatz her überzeugenden Ergebnis: „Theoretisch hat Satan die Möglichkeit der Bekehrung, faktisch jedoch nicht" (164). Weiter heißt es, es passe durchaus in sein Denken, „einen ewig verdammten, in seiner falschen Entschiedenheit behafteten Teufel anzunehmen" (167). Die gleiche Unterscheidung zwischen theoretisch und praktisch trifft L. auch hinsichtlich der viel diskutierten Frage, ob es bei schließlich mit Gott vereinten Seelen erneut zu einem Abfall kommen könne: Die „Gegenwart Gottes in der Seele des Menschen hebt die wesenhafte Freiheit (zwar) nicht auf. Und dennoch scheint ein theoretisch möglicher Abfall praktisch unmöglich zu sein" (166). – Man wünscht sich die vorliegende Werkinterpretation sowohl in die Hände von jemand, der sich mit dem Text von PA selber befassen will und eine sichere Führung durch das an Tiefen und Untiefen nicht arme Werk sucht, als auch in die Hände dessen, der sich einfach über das sog. origenistische System informieren will. Denn die vorliegende Werkinterpretation steht als Text durchaus in sich selbst, und der Leser braucht das interpretierte Werk keineswegs mitzulesen, um L.'s Einführung zu verstehen. H. J. Sieben S. J.

Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio, a cura di *Lorenzo Perrone* (Origini 3, Testi e Studi del CISEC). Genova: Marietti 1992. X/151 S.

Während in anderen europäischen Ländern die patristischen Studien eher zurückgehen, ist in Italien seit einer Reihe von Jahren ein kontinuierliches oder sogar wachsendes Interesse an den Kirchenvätern zu beobachten. Neben größeren Werken wie dem jetzt auch ins Französische, Englische und Spanische übersetzten *Dizionario Patristico e di antichità cristiana* gibt es eine relativ große Zahl kleinerer Veröffentlichungen, zu denen auch das vorliegende Bändchen gehört. Es legt die Ergebnisse eines im Jahre 1991 am Dipartimento di Filologia Classica der Universität Pisa durchgeführten Seminars zu dem Thema ‚Origenes und das Problem der Willensfreiheit' vor. Beabsichtigt war keine umfassende Behandlung dieses für die Gesamtlehre des Alexandriners zentralen Themas, sondern eine Annäherung unter verschiedenen Rücksichten. – O. entwickelt seine eigene Freiheitslehre unter dem Druck ihrer Leugnung durch verschiedene gnostische Richtungen. *E. Norelli* bemüht sich darum, aus den polemischen Verzeichnungen und Vereinfachungen des O. das herauszuschälen, was gnostische Lehrer wie

Marcion und Valentin wirklich über die Freiheit oder Unfreiheit des Menschen gesagt haben. „O. hat ohne Zweifel bis zum Exzeß die komplexen Positionen der Gnostiker und Marcioniten über die Willensfreiheit simplifiziert" (29) lautet das Ergebnis der Untersuchung. – *L. Perrone* analysiert Peri Archon III, 1, den Haupttext des O. über die Willensfreiheit, unter formal-rhetorischer Rücksicht mit dem Ergebnis, daß der Alexandriner hier streng nach der im Altertum bekannten Methode der *quaestiones et responsiones* vorgeht. – Der folgende Beitrag von *A. Roselli* zeigt, daß O. sowohl in Peri Archon III, 1 als auch in Philokalie 27 das Bild des Arztes und seiner Heilkunde auf Gott, der nach Ex 10,27 das Herz des Pharao verhärtet, anwendet, ein Bild, das auch von Schriftstellern und Philosophen wie Plato, Plutarch, Proclus in ähnlichem Kontext verwandt wird. – Zu den Schriftstellen, die von seinen Gegnern gegen die Willensfreiheit ins Feld geführt werden, gehört Mk 4,10–12. *A. Monaci Castagno* behandelt die Auslegung dieses Bibelverses durch O. – O. hat bekanntlich einen sehr ausführlichen Kommentar zum Römerbrief des hl. Paulus verfaßt; auf das Problem der Willensfreiheit geht er hier vor allem im Rahmen seiner Auslegung von Röm 9 ein. *F. Cocchini* kommentiert die betreffende Passage. – Einen Vergleich der origenischen Interpretation von Röm 9,6–29 mit moderner Auslegung der Stelle nimmt *R. Penna* vor. Hinsichtlich der angewandten Methode kommt der Alexandriner dabei gar nicht so schlecht weg; was die inhaltliche Seite der Auslegung angeht, so kann man kaum sagen, daß er Paulus wirklich verstanden hat und wiedergibt. – Man hat bei den Beiträgen den Eindruck, daß sie etwas im Formalen stecken bleiben, fast ein l'art pour l'art betreiben und nicht genügend auf die eigentliche Sache, auf die es O. ankam, nämlich das Problem der Willensfreiheit angesichts von Texten wie Röm 9, eingehen. Diesem Übergewicht einer formalen Betrachtungsweise hätte z.B. durch einen Vergleich mit Augustins Auslegung von Röm 9 in seiner Schrift *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* entgegengewirkt werden können. Hier steht die Sachfrage so im Zentrum der Betrachtung, daß ihr nicht ausgewichen werden kann. H. J. Sieben S.J.

Johannes Chrysostomus. Catecheses baptismales. Taufkatechesen. Erster und zweiter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von *Reiner Kaczynski* (Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Band 6/1 und 6/2). Freiburg: Herder 1992. 520 S.

1974 hatte der Bearbeiter des vorliegenden Bandes der Taufkatechesen ein informationsreiches Buch über die Verkündigung des Wortes Gottes in den damaligen ‚Gemeinden' des Johannes Chrysostomus veröffentlicht (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 50, 1975, 618/9). Auf die genannte wissenschaftliche Darstellung und Untersuchung der Verkündigung des Kirchenvaters folgt jetzt mit der Vorlage der Taufkatechesen sozusagen eine konkrete Kostprobe: der ‚Goldmund' im Vollzug seiner Predigttätigkeit! – Mit der Überlieferung der zwölf hier im Urtext veröffentlichten und – mit einer Ausnahme – zum ersten Mal ins Deutsche übertragenen Taufkatechesen hat es eine besondere Bewandtnis: 9 bzw. 10 von ihnen sind erst in unserem Jahrhundert wiederentdeckt worden. Daß sie aus der Überlieferung haben herausfallen können, ist um so erstaunlicher, als das übrige Werk des Johannes Chrysostomus – allein über 700 Predigten – eifrig gesammelt und immer wieder abgeschrieben wurde. Mehr noch: man hat nicht nur eifrig Echtes gesammelt, sondern dem Goldmund auch eine ungeheure Masse von Unechtem unterschoben. – Die erste der hier veröffentlichten Katechesen gehört strikt genommen nicht in die Reihe der Taufkatechesen, es handelt sich vielmehr um Nr. 21 der berühmten ‚Säulenhomilien', Fastenpredigten, die Johannes anläßlich des Aufruhrs der Antiochener gegen neue Steuergesetze des Kaisers Theodosius im Jahre 387 gehalten hatte. Die ‚Säulenhomilie' wird hier unter die Taufkatechesen eingereiht, weil es sich inhaltlich und vom Zeitpunkt des Vortrags her (am Mittwoch der Karwoche des Jahres 387) nahelegt. Die zweite Katechese befindet sich seit dem Anfang des 17. Jhs. in den großen Sammlungen der Werke des Johannes Chrysostomus. Die dritte, vierte und fünfte wurden erst zu Beginn dieses Jahrhunderts von A. Papadopoulos-Kerameus in der damaligen Bibliothek des hl. Synod zu Moskau entdeckt und von dem bekannten Byzantinisten im Rahmen seiner ‚Varia Graeca sacra',

St. Petersburg 1909, veröffentlicht. Eigentlich bekannt im Westen wurde diese Publikation erst durch einen 1975 in Leipzig veranstalteten Nachdruck. Die sechste bis zwölfte Katechese fand schließlich der bekannte französische Patrologe (und Journalist!) A. Wenger am 5. Oktober 1955 in einem Codex des Athosklosters Stavronikita (Welches Abenteuer sich unter dem Wort „fand" verbirgt, kann man im ‚Entdeckungsbericht', SC 50,7–13, nachlesen!). Sie erschienen 1957 als Nr. 50 der ‚Sources Chrétiennes'. Zu erwähnen ist noch, daß die beiden zu Beginn und um die Mitte unseres Jahrhunderts entdeckten Reihen von Taufkatechesen jeweils eine Katechese enthalten, die vorher schon als Werk des Chrysostomus bekannt war: zum Fund des Russen gehört die von uns als Nr. 2, zum Fund des Franzosen die von uns als Nr. 5 bezeichnete Katechese. Letztere hatte übrigens der Diakon Anianus von Celeda um das Jahr 416 ins Lateinische übersetzt. Sie war deswegen im Abendland unter der Überschrift *sermo ad Neophytos* verbreitet und hatte in nahezu alle lateinischen Ausgaben der Chrysostomuswerke Eingang gefunden. Nebenbei bemerkt: Die Homilie hat auch in der Geschichte der Erbsündenlehre eine Rolle gespielt. Die Auslegung einer Stelle war zwischen Augustinus und Julian von Eclanum kontrovers. – Der Versuch, die genannten 12 Katechesen auf der Basis innerer Kriterien zu datieren und sie der liturgischen Zeit zuzuordnen, kommt zu folgendem Ergebnis: ‚Katechese' 1 gehört, wie oben schon erwähnt, in die Karwoche des Jahres 387. Die Katechesen 2 bis 5 wurden 388 gehalten, und zwar 30 Tage vor Ostern, 20 Tage vor Ostern, am Mittwoch in der Karwoche und in der Osternacht. Die Katechesen 6 bis 12 wurden in den Jahren zwischen 389 und 397 vorgetragen, und zwar zu Beginn der Fastenzeit, an ihrem Ende, in der Osternacht, die vier letzten schließlich in der Osterwoche. – In den Katechesen selber begegnet man dem unverwechselbaren Originalton des Chrysostomus, will sagen vor allem Ermahnungen, ein sittliches, der Würde eines Christen Rechnung tragendes Leben zu führen. Die einzigartige Qualität des Predigers ist nicht zuletzt daran abzulesen, daß er den Hörer bzw. Leser trotz des beschränkten Spektrums der angesprochenen Themen kaum einmal langweilt. So anschaulich, lebendig und persönlich ist der Vortrag selber. Andererseits erfährt der Leser heute doch auch manches interessante Detail über die damalige Liturgie und Taufpraxis. Im Vergleich zu den Taufkatechesen eines Cyrill von Jersualem ist die Ausbeute auf dem genannten Gebiet freilich geringer. – Dem griechischen Text und der deutschen Übersetzung geht eine dreiteilige Einleitung voraus. Ausführungen über Leben und Werk des Johannes Chrysostomus folgen zunächst Informationen über die Taufkatechesen selber (Probleme und Geschichte der Überlieferung, Zusammenfassung des Inhalts der einzelnen Katechesen), dann solche über die christliche Initiation in Antiochien (Vorbereitung, die Feier selber, die zugrundeliegende Theologie). Der Anhang enthält neben den Abkürzungen die Bibliographie und verschiedene Register. – Bei Stichproben stößt man auf Übersetzungen, die sehr gut gefallen, so wenn S. 188, Z. 13 die dortige griechische Wendung mit „zweite Natur" übersetzt wird, aber auch auf Stellen, wo man lieber ein Fragezeichen macht, so wenn S. 412, Z. 15 ‚didaskalias ten synecheian' mit „all meine Unterweisungen" übertragen wird (statt: „den Zusammenhang meiner Unterweisung"). Zu bedauern ist, daß sich der Bearbeiter nicht zu einer größeren Anzahl von Anmerkungen entschließen konnte. Nicht daß der Text, so wie er jetzt vorliegt, unverständlich wäre, aber gerade der interessierte Leser wird doch an nicht wenigen Stellen mit seinen Fragen alleingelassen. Wäre nicht z. B. S. 134, Z. 12 zu der an sich sehr schönen Übersetzung von ‚philosophein' = „ein geistliches Leben führen" eine kurze Anmerkung über die Bedeutung dieses Wortes bei altchristlichen Schriftstellern sehr hilfreich gewesen? Auch das Literaturverzeichnis scheint uns etwas knapp ausgefallen zu sein. – Da außer von Ambrosius, ‚Über die Sakramente' und ‚Über die Mysterien' (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 66, 1991, 584f.) inzwischen auch die ‚Mystagogischen Katechesen' des Cyrill von Jerusalem (Fontes Christiani 7, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp) erschienen sind, sind zusammen mit dem vorliegenden Band jetzt die wichtigsten altkirchlichen Taufkatechesen, sehen wir einmal von Theodor von Mopsuestia ab, dessen Taufkatechesen nicht im griechischen Original überliefert sind, in der neuen Reihe veröffentlicht. Man kann nur wünschen, daß die ‚Fontes Christiani' beides bei-

behalten, das Tempo, mit dem die Bände erscheinen, und die Qualität, die sie auszeichnet! H. J. Sieben S.J.

Aurelius Augustinus, *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*, eingeleitet, übertragen und erläutert von *Thomas Gerhard Ring OSA* (Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena, Band III, lateinisch-deutsch). Würzburg: Augustinus-Verlag 1991. 399 S.

Nach mehreren auf halbem Weg steckengebliebenen Anläufen erzielte Augustinus den Durchbruch zu der Gnadenlehre, die fortan mit seinen Namen verbunden ist, im Jahre 397 in einer Auslegung von Röm 9,9–29 im Rahmen seiner Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Die Forschung hat sich wiederholt mit diesem wichtigen Text befaßt. Kurt Flasch versuchte in einer neueren Arbeit, eine größere Öffentlichkeit für ihn zu interessieren. In ihr unterzieht er die Gnadenlehre des Bischofs von Hippo einer vernichtenden Kritik. Die in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I2 erstmals entworfene Theorie mit dem in ihr vorausgesetzten Gottes- und Menschenbild signalisiere den Rückfall des Denkens hinter den durch die griechische Aufklärung erreichten Standard und habe ganz entscheidend zur Verdüsterung und Verwüstung des abendländischen Geistes mit unabsehbaren Folgen in nahezu allen Bereichen des Lebens beigetragen. (Logik des Schreckens, Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I2, lateinisch-deutsch, herausgegeben und erklärt von K. F. Deutsche Erstübersetzung von W. Schäfer [excerpta classica 8]. Mainz: Dietrich 1990. 304 S.). Niemand hat bisher, soweit wir sehen, den Fehdehandschuh des Bochumer Professors aufgegriffen und ernsthaft versucht, dem ‚redoutable argumentateur' eine Antwort zu erteilen. (Die bisher erschienenen beiden Rezensionen erheben selber nicht den Anspruch, eine umfassende Erwiderung zu sein, vgl. G. Madec in: REAug 37 [1991] 387–390 und A. Schenker in: ThR 88 [1992] 97–100.) Auch der vorliegende Band versucht das nicht und wird deswegen jeden, der ihn zur Hand nimmt, zunächst einmal enttäuschen. Dafür kann der Autor selber freilich nichts, denn wie er auf S. 363, Anm. 517 mitteilt, ist Flaschs Buch erst „nach Abschluß der redaktionellen Arbeit" erschienen und konnte deswegen „nicht mehr berücksichtigt werden". – Was bietet uns R., wenn schon nicht die erwartete Antwort auf Flaschs „zum Zweck ihrer besseren Widerlegung" numerierte Argumente (257)? Erstens, neben dem lateinischen Text die deutsche Erstübersetzung der gesamten Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* und ihrer insgesamt acht *quaestiones* (56–175), also nicht nur der zweiten *quaestio* des ersten Buches wie bei Flasch. Geboten wird, zweitens, ein ausführlicher Kommentar zum gesamten Werk, also zu allen acht *quaestiones* (177–376). Davon beziehen sich die S. 254–363 auf die natürlich im Zentrum des Interesses stehende *quaestio* über die Gnade (I2). Dieser Kommentar ist von großem Reichtum, er enthält praktisch alles, was eine mit einem Augustinus-Computer ausgestattete Forschungsstelle heute an Information bieten kann. U. a. werden wir auch bestens über die Entwicklung von Augustins Gnadenlehre, seine wiederholten Versuche in dieser schwierigen Materie zu einer Lösung zu kommen, unterrichtet. Vielleicht geschieht hier sogar ein bißchen zuviel des Guten. Man sieht beinahe vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr. Die eigentlichen Konstruktionspunkte der von Augustinus entwickelten Theorien werden vielleicht nicht deutlich genug herausgearbeitet. Geboten werden, drittens, außer einer Einführung mit den üblichen Einleitungsfragen, ein Schriftstellen-, Personen- und Sachverzeichnis und eine Literaturliste (hier vermißt man freilich die eine oder andere Studie, die zum besseren Verständnis der *quaestio* I2 nicht unwesentlich beitragen kann, so z. B. die ältere Arbeit von V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14–23 des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich, Würzburg 1889; oder auch neuere Studien wie die von D. Marafioti, Il problema dell' *Initium fidei* in sant' Agostino fino al 397, in: Aug. 21 [1981] 541–565; ders., Alle origine del teorema della predestinazione [Simpl. I, 2, 13–20], in: Atti del congr. intern. su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, II, Rom 1987, 257–277). – Was speziell den Kommentar zu *quaestio* I2, also zur Gnadenproblematik angeht, so scheint uns eine Klarstellung dringend notwendig. Offensichtlich in der Ab-

sicht, Augustins Gnadenlehre und den ihr zugrunde liegenden „schauerregenden Gottesbegriff" (A. Altaner!) für den modernen Leser weniger anstößig zu machen, ist immer wieder die Rede vom „pastoralen Ziel" dieser Gnadenlehre und der mit ihr zusammenhängenden Theorien von der Erbsünde bzw. der Verdammung der von Gott nicht erwählten Menschen, ihrer „Einbindung in die pastorale Intention" usw. (265, Anm. 310). Speziell vom Schlußkapitel der *quaestio* heißt es, hier komme besonders deutlich zum Ausdruck, „daß Augustins Intention, die er mit seiner Schrift verfolgt, nicht abstrakt wissenstheoretischer, sondern pastoraler Natur ist: Er will zu Demut und Dankbarkeit angesichts der unverdienten Gnade Gottes führen, dessen strafende Gerechtigkeit nur zu dem Zweck erörtert wird, um den Auserwählten zu nützen, d. h. in ihnen eine heilsame Furcht auszulösen und sie dadurch für den Empfang der Gnade bereitzumachen" (256). Die genannten Lehren dienten der „Bekämpfung des Stolzes und der Förderung der Demut als der unerläßlichen Bedingung (!) für den Empfang der Gnade" (210) heißt es zur Bestimmung dessen, was unter Pastoral hier näher zu verstehen ist. „Durch die Betonung der Gratuität der Gnade soll jeder Stolz auf eigene Leistung unterbunden werden, um gerade dadurch die Bedingung (!) für Gnade in den Adressaten der Schrift zu schaffen" (325, Anm. 446). S. 334 heißt es von Augustins Ausführungen über Gottes strafende Gerechtigkeit, daß sie „ihren Sinn nicht in sich haben, sondern ein pastorales Ziel verfolgen. Sie sollen erschüttern und bekehren". „Es geht Augustin bei seinen Ausführungen also nicht um eine rein theoretische, zweckfreie Wahrheitserkenntnis, um die sog. Wahrheit an sich, sondern um Heilswahrheiten, die wesentlich Existenz und Ethos des Menschen bestimmen" (338). S. 346 ist davon die Rede, daß Augustin „die Konfrontation mit der Verwerfung anderer auf der literarisch-homiletischen Ebene angesiedelt hat. Zweifellos sah er im mündlichen oder schriftlichen Hinweis auf die Verdammnis ein probates pastorales Mittel, um den Bekehrungsvorgang anzustoßen". Augustins Auslegung von Röm 9 zusammenfassend heißt es schließlich unter Anspielung auf 2 Kor 10, 17: „Paulus will Stolz (Selbstrühmung) verhüten und Demut (Rühmung des Herrn) wecken. Gnadenlehre ist also nach Augustin wesentlich Gnadenpastoral, d. h. sie zielt letztlich nicht auf Wissen allein, sondern auf Haltung, da das Wissen um die Gnade zur Haltung der Demut führen soll, die ihrerseits ständige Bedingung (!) der Gnade ist" (357). (Vgl. ähnliche Äußerungen auch S. 347, 362 usw. R. hat seine diesbezüglichen Vorstellungen auch im Zusammenhang zur Darstellung gebracht, vgl. dens., Die pastorale Intention Augustins in *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus,* in: Homo spiritualis, FS. L. Verheijen, Cass. 38, Würzburg 1987, 171–184). Klarzustellen ist hier, was mit der Rede vom „pastoralen Ziel" der Gnadenlehre genauer gemeint ist. Nur die Binsenwahrheit, daß sich aus Augustins Gnadenlehre sittliche Konsequenzen notwendig ergeben, u. a. die Forderung nach Demut? Oder ist damit gemeint – und die obigen Zitate legen dieses Verständnis eigentlich nahe – daß Augustin auf der Suche nach „Motiven", die die Menschen zur Bekehrung, vor allem zur Tugend der Demut führen können, eben die genannten Lehren aufstellt bzw. entfaltet, aus dem Grunde, weil sie sich zu diesem Ziel sehr eignen? Daß also nicht letztlich der Exeget oder Theologe in Röm 9 um das Verständnis des Wortes Gottes ringt, zunächst unter völligem Absehen davon, was die hierbei gewonnene „Theorie" für die pastorale Praxis bringt, sondern der Prediger Augustin dort Lehren „auf der literarisch-homiletischen Ebene ansiedelt", die bei seinen Zuhörern Eindruck hinterlassen? Zunächst einmal ist festzustellen, daß solche „praxisorientierte" Deutung der Augustinischen Gnadenlehre im interpretierten Text keinerlei Stütze findet. Es wäre nämlich erst zu zeigen, was R. stillschweigend voraussetzt, daß das bei Augustinus über 130 mal vorkommende Pauluszitat 2 Kor 10, 17 auf die *Tugend* der Demut und nicht vielmehr auf die *Glaubensgerechtigkeit* im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit zu beziehen ist, also eine eminent theologische Wahrheit meint. Solche Deutung stellte, zweitens, einen Tiefschlag gegen Augustinus als Theologen dar, vor dem er bei Flasch jedenfalls noch verschont blieb. Denn sie besagte im Klartext nichts anderes, als daß Augustinus in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 letztlich nicht um Erkenntnis, um Wahrheit, um die Lösung, ja theoretischer Probleme, die ihm selber beim derzeitigen Stand seiner theologisch-philosophischen Entwicklung auf den Nägeln bzw. auf der Seele brennen, ringt, sondern Röm 9 lediglich auf seine nächste

Demutsexhorte hin „exegesiert" und „aufbereitet". Nein, bevor Augustinus über die *gratia victrix* und die ewige Verdammung predigt, bevor er als Konsequenz dieser „Theorien" die sittliche Haltung der Demut einfordert, sucht er sich nach bestem Wissen und Gewissen darüber Rechenschaft zu geben, ob diese „Theorien" wirklich wahr sind. Und dies tut er in seiner Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* und zwar zunächst ohne jede „pastorale Intention". Es ist nur zu hoffen, daß mit der Rede vom „pastoralen Ziel" der augustinischen Gnadenlehre und mit dem Slogan „Gnadenlehre ist Gnadenpastoral" nicht die hier angedeutete Demontage des Theologen Augustinus gemeint ist. H. J. Sieben S. J.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature pastristique 5: *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium* (Centre d'analyse et de documentation patristique). Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique 1991. 412 S.

Zwar hat sich der Rhythmus, mit dem die Biblia Patristica erscheint, mit den letzten beiden Bänden (1987, 1991) im Vergleich zu den vorausgehenden (1975, 1977, 1980, 1982) etwas verlangsamt, entscheidend aber ist, daß dieses große Werk überhaupt weitergeht und trotz aller sich wohl immer wieder einstellender Schwierigkeiten beharrlich seinen Fortgang nimmt. Bis zu Band III einschließlich ist der Stoff grosso modo chronologisch angeordnet, ab Band IV sahen sich die Herausgeber angesichts der Masse der aus dem vierten Jahrhundert zu erfassenden und zu bearbeitenden Texte gezwungen, ein zusätzliches Einteilungsprinzip anzuwenden. Man optierte für eine geographische Gruppierung und bearbeitete in Bd IV die palästinensischen ‚Väter' Eusebius von Caesarea, Cyrill von Jerusalem und Epiphanius von Salamis. Der vorliegende 5. Band ist ebenfalls dem an Vätertexten so reichen 4. Jahrhundert gewidmet und erfaßt die kappadokischen Väter, d. h. neben dem großen Dreigestirn, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, auch den nicht ganz so bedeutenden Amphilochius von Iconium, Freund und Schüler des Erstgenannten. Wie schon in den vorausgegangenen Bänden werden die Verweise jeweils auf die besten und neuesten kritischen Editionen gegeben; damit aber auch solche Benutzer, die lediglich die Patrologie von Migne oder andere ältere Ausgaben zur Hand haben, das vorliegende Arbeitsinstrument benutzen können, werden nicht nur Seite und Zeile der neueren Ausgaben, sondern jeweils auch Buch, Kapitel bzw. Paragraph des betreffenden Werkes angegeben. Ein besonderes Problem stellte diesbezüglich Gregor von Nyssa dar, wo solche Untergliederungen in der Migne-Ausgabe fehlen. Um auch hier allen Benutzern entgegenzukommen, haben die Herausgeber dem vorliegenden Band eine Konkordanz der in der neuen kritischen Edition herausgebrachten Texte mit Band und Seitenangabe der Migne-Edition beigegeben (119–130). – Eine wichtige Neuerung des vorliegenden Bandes im Vergleich zu den vorausgehenden besteht in der vollständigen Zusammenstellung der im Druck erschienenen Katenenfragmente der kappadokischen Väter und ihres Nachweises im uns überlieferten Werk derselben bzw. der Richtigstellung falscher Zuweisungen, soweit immer möglich (35–130). Für einen Autor wie Basilius von Caesarea bedeutet das konkret, daß die Katenenfragmente in der Reihenfolge der biblischen Bücher von den *Catenae in Octateuchum et in Reges* bis zu den *Catenae in epistulas catholicas* nach den Ausgaben des Nikephorous, Corderius, Mai usw. jeweils mit dem Nachweis der entsprechenden Stellen in den neueren Ausgaben der Werke des genannten Kirchenvaters versehen werden, oder, wo es sich um falsche Zuweisungen handelt, der richtige Autor mit seinem Werk genannt wird (37–83). Im Hinblick auf diese Katenenfragmente können die Herausgeber übrigens auf ein eigenes wissenschaftliches Ergebnis ihrer sorgfältigen Zusammenstellung und Vergleiche verweisen: es zeigt sich, daß die direkte Überlieferung der genannten Väter praktisch vollständig ist, die Katenenfragmente bringen kaum etwas, was uns nicht auch direkt überliefert ist. – Zu wünschen bleibt lediglich, daß der Rhythmus des Erscheinens der folgenden Bände sich nicht noch weiter verlangsamt! H. J. Sieben S. J.

Trepp, Leo, *Der jüdische Gottesdienst.* Gestalt und Entwicklung. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1992. 326 S.

Im Vorwort wird die vorliegende Veröffentlichung angekündigt als „Ergebnis langjähriger Bemühungen, einem oft geäußerten Bedürfnis zu entsprechen, dem jüdischen wie dem christlichen Leser ein Werk an die Hand zu geben, das die gegenwärtige Gestalt und die geschichtliche Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes in einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, aber auch dem sogenannten Laien verständlichen Weise beschreibt und erschließt" (9). Dieses Programm lädt zu hohen Erwartungen ein: Würde es dem Verf. gelingen, das bedeutende Grundlagenwerk von Ismar Elbogen, „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung", Leipzig 1913 (Frankfurt ³1931, Reprint Hildesheim: Olms 1962), an das er sich nicht nur in der Titelwahl, sondern auch im Aufbau und in den Einzelausführungen anlehnt, auf den gegenwärtigen Kenntnisstand fortzuführen? Welche Konsequenzen für die Darstellung würde die Ausweitung der angezielten Interessierten auf christliche Leser haben gegenüber Elbogen, der sich ganz selbstverständlich an Mitjuden wandte? Bis zum Ende des Buches wächst jedoch der Eindruck, daß trotz der tiefen Vertrautheit des Verf. mit der Geschichte des rabbinischen Gottesdienstes, seinen Texten und liturgischen Ordnungen, die selbstgestellte Aufgabe noch nicht befriedigend gelöst ist und daß eher Stichworte und Überschriften gesammelt und unterschiedlich kommentiert wurden, die eine wertvolle Vorarbeit auf das angestrebte Ziel hin darstellen. Ein Lehrbuch mit der beschriebenen Aufgabenstellung bleibt weiterhin ein dringendes Desiderat. Die folgenden Bemerkungen wollen einige Anregungen zu der wünschenswerten Neubearbeitung beisteuern.

Der Verf. hat sein Buch in zwei Teile gegliedert: Der 1. Teil „Die Gestalt des Gottesdienstes" (11–174) beschreibt die bis heute im rabbinisch geprägten Zweig des Judentums üblichen Gebetszeiten und die gottesdienstlichen Ordnungen für die Fest- und Gedenktage (mit Tabellen über den Festkalender und die Schriftlesungen zu den Festen [172–174]) in einer Mischung aus Stücken von Gebetstexten, ‚Rubriken', haggadischen Erläuterungen, Zitaten aus dem Talmud und mittelalterlichen Schriften unter Heranziehung der Forschungen von I. Elbogen, J. Heinemann u. a. Die beiden ersten Kapitel, zu denen sich bei Elbogen keine Entsprechung findet, führen erläuternd in die Gebetsbezeichnungen und Gebetszeiten, symbolischen Handlungen und Symbole ein und hätten vielleicht, mit einigen Ergänzungen, als eigener Einführungsteil des Werkes vor dem ersten Kap. einen besseren Platz gefunden. Der 2. Teil „Die Entwicklung des Gottesdienstes" (175–293) versucht, das Wachsen und die Veränderungen der liturgischen Ordnungen und Texte im Laufe der Zeit und in verschiedenen Gruppierungen rabbinischer Tradition nachzuzeichnen. Dabei wird im ersten Teil bereits Ausgeführtes z. T. mehrfach wiederholt; dagegen beschränkt sich der Verf. in dem knappen Kap. 39 „Die Synagoge" (273–277) vor allem auf archäologische und architektonische Bemerkungen und läßt die übrigen Elemente, die Elbogen in seinem dritten Buchabschnitt „Die Organisation des jüdischen Gottesdienstes" behandelt hatte, unerwähnt oder verstreut sie im Buch (z. B. findet sich etwas zum Chasan bei den Pijjutim [223]). – Für die des Hebräischen Unkundigen hätte die Wiedergabe hebräischer Wörter in deutscher Schreibweise genügt, für die anderen wäre hebräischer Schriftsatz eine sinnvolle Leseerleichterung gewesen; die jetzige, nur durch die Begadkefat-Kennzeichnung und Kursivsetzung vom Davorstehenden abweichende Wiederholung von Wörtern und Texten ist jedoch überflüssig. Andererseits wird der Unkundige kaum, wenn er „Schema" liest und natürlicherweise „Schéma" betont, ahnen, was gemeint sein könnte. Hier wäre eine Umschrift „*sch*^{e} *maq*" o. ä. sachdienlich. – Die Buber-Übersetzung für die Schriftzitate zu wählen, war nicht glücklich: Neben kraftvollen Wendungen wirken viele Wörter und Sätze heute doch eher gekünstelt, manieriert oder unnötig antiquiert. Demgegenüber sind die Gebetstexte in der Regel besser übersetzt; die ausgewählten Beispiele sollten aber unverkürzt geboten werden, wenn nicht die Gründe für eine Auslassung und deren Umfang klar erkennbar sind. – Der schon früh nach dem Jahre 70 n. C. einsetzende Sprachgebrauch, der „jüdisch" und „rabbinisch" häufig gleichsetzt, ist zur *historischen* Klärung nicht hilfreich. Innerhalb solcher Gleichsetzung

ist die Aussage, die „christliche Liturgie hat vom jüdischen Gottesdienst ... übernommen" unrichtig; vielmehr schöpfen rabbinisches und christliches Beten aus der gleichen älteren jüdischen Tradition (z. B. das Trishagion/Sanctus [49]). Für die Frühzeit ist die Identifizierung des rabbinischen Zweiges mit *dem* Judentum (184) irreführend, ebenso die Annahme bruchloser Kontinuität von den Pharisäern zu den Rabbinen. Ob Judenchristen und rabbinische Juden mit der Bezeichnung „Sekte" sehr glücklich gewesen wären, kann man bezweifeln (vgl. auch 215). In wissenschaftlicher Betrachtung sollte jedenfalls der genannte Sprachgebrauch (jüdisch = rabbinischer Tradition zugehörig) nicht in die ersten Jahrhunderte n. C. zurückgetragen werden (wie z. B. 220 Anm. 2).

Der über 60 × erwähnte Saadja wird S. 25 unvermittelt und unerläutert zum erstenmal genannt, ebenso S. 18 der Siddur des über 70 × erwähnten R. Amram (erst auf S. 221 finden sich spärliche Bemerkungen ohne Daten und Hinweise auf Editionen, Hauptwerke o. ä.; allerdings tauchen rätselhafte Seitenangaben auf; wozu sie gehören, ist nur über das Literaturverzeichnis aufspürbar, z. B. 97, 99, 100, 164). Rav wird im Register 16 × notiert, aber nirgends zusammenhängend ausgeführt, wer das wo wann gewesen sei. Durchgehend wird die Fiktion aufrechterhalten, die erwähnten rabbinischen Lehrer seien allen Lesern bekannt. Das mag für den Fachmann zutreffen, aber kaum für den Studenten oder interessierten Laien. Wenn die möglichen Adressaten aber weder die Fachleute noch die „Laien" sind – wer dann? Wird aber jemand das Buch des Verf. lesen, der, um es zu verstehen, ständig die Werke von Elbogen, Heinemann, Strack-Stemberger u. a. konsultieren muß? Es wäre gut gewesen, den vorliegenden Text des Buches von einem verständigen Außenstehenden kritisch durchgehen zu lassen und dessen Anfragen bezüglich der Übersichtlichkeit, der Fachtermini und Namen in den neu zu gestaltenden Text einzuarbeiten. Ein Glossar bzw. eine Liste der kurz erläuterten Fachausdrücke und eine Möglichkeit, die Hauptorientierungsdaten über die wichtigsten im Buch genannten Persönlichkeiten zu finden, sollte beigefügt werden. Man bekommt zwar aufgrund der Häufigkeit der Erwähnung einen statistischen Eindruck, welche Rabbinen für die Entwicklung der Liturgie maßgeblich gewesen sein mögen, eine systematische Darlegung dazu fehlt jedoch. – Mehrere, wohl erbaulich gemeinte, aber seltsam klingende bis unverständliche „Erläuterungen" sollten überprüft werden, z. B. „Wie an jedem Tag grüßt der Jude die Wiedergeburt durch Gottes Gnade" (61), „Das Grunderlebnis des Sabbatmorgens ist die Offenbarung" (64), „Neuschöpfung des jüdischen Menschen durch den Sabbat" (72), „Der zunehmende Mond erweckt im Juden Dankbarkeit" (101). Die Verweise auf andere Veröffentlichungen sind z. T. nicht verifizierbar (z. B. auf J. Heinemann und I. Elbogen 66 Anm. 7–8) und müßten korrigiert werden. – Die graphische Gestaltung, die beim verwendeten Computersatz kein Problem darstellt, bedarf erheblicher Verbesserung. Abschnitts- und Absatzüberschriften in gleicher Schriftgröße ohne Einrückungen und Abstandsdifferenzierung verwirren bei der Lektüre, ihre Logik müßte überprüft werden. Der Umbruch war nachlässig, z. B. beginnt der Text zu der Überschrift in der letzten Zeile von S. 154 auf S. 155.

Besonders im 2. Teil verstärkt sich der Eindruck, daß der Verf. nicht an plausiblen Ergebnissen der historischen Forschung und deren Vergleich mit tradierten und landläufigen Vorstellungen interessiert ist, sondern sich mit einer Weitergabe der letzteren begnügen möchte. Wer diese Überlieferung kennenlernen will, bekommt vom Verf. dazu eine Reihe von Talmudzitaten an die Hand, die jedoch kein Ersatz für umsichtige historische Information und Argumentation sind (z. B. wird von den umfangreichen Arbeiten J. Neusners nur ein kurzer älterer Artikel angeführt). Die S. 175 ff. gebotenen „Erkenntnisse der Bibelwissenschaft und Archäologie" vermitteln nicht den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion und bedürfen der kritischen Überarbeitung. „Versuch einer Rekonstruktion" ist eine etwas vollmundige Überschrift für die folgenden wenigen Zitate und Stichworte (178 f.). Daß bereits Johannes Hyrkanos „im Jahre 135 v. C. den Königstitel angenommen" habe (195), weicht von den antiken Angaben und der durchweg vertretenen Auffassung ab, dies habe erst Judas Aristobulos im Jahre 104 v. C. getan, und müßte eigens bewiesen werden. Die Erläuterungen zur Einfügung der 12. Beracha sind nicht sehr erhellend (200, 215, 290). Bei dem, was der Verf. als Aufgabenstellung für die Gestaltung des Gottesdienstes benennt: „die Einheit

des Volkes zu stärken, ihm tröstliche Hoffnung zu schenken, fremde Ideologien abzuwehren" (211), verwundert den Leser der hohe Rang des dritten Elements in der Einschätzung des Verf. Beachtenswert sind seine mehrfachen Hinweise auf Textgestaltungen in der Liturgie, die auf christliche Auffassungen bzw. was man dafür hielt, reagieren und sich davon absetzen (z. B. 17, 51, 214). – Wirklich interessant lesen sich die Kapitel 32–38 des Buches. Die Einflüsse auf die Gestalt des Gottesdienstes von seiten der Mystik und der Kabbala, lokaler Bräuche und staatlicher Gewalt werden informativ beschrieben, ebenso die Auswirkungen der Verzweigungen des rabbinischen Judentums (besonders der seit dem 19. Jh. entstandenen Richtungen des Reformjudentums) auf die Gebetbücher und die Liturgiegestaltung. Demgegenüber enttäuschen die Kapitel 40–42, in denen rabbinischer und christlicher Gottesdienst verglichen werden sollten. Leider erweist sich die Vorstellung des Verf. von Christentum und kirchlicher Lehre durchweg als zu oberflächlich und an mehreren Stellen als recht problematisch (z. B. 17, 214, 277–285.290–292 passim), so daß der Vergleich recht unbefriedigend bleibt. Der Bruch zwischen rabbinischer Synagoge und christlicher Kirche hat einen jahrhunderte- und leidtiefen Abgrund entstehen lassen, der den Blick auf die gemeinsame Verwurzelung im frühen Judentum verstellt und ein Verstehen hin- und herüber sehr erschwert.

Das Werk schließt mit einem Literaturverzeichnis (294–297), gegliedert nach ‚Quellen, Texten, Editionen' und ‚Übriges', und einem Register (298–326) von Stichworten und Namen (298–317) und von zitierten Stellen aus der Bibel und aus frühjüdischen, christlichen und rabbinischen Schriften (317–326). H. Engel S. J.

Sicard, Patrice, *Hugues de Saint-Victor et son École* (Témoins de notre histoire). Turnhout: Brepols 1991. 288 S.

Im Mittelpunkt des Buches, das anhand von kommentierten Auszügen aus den Werken Hugos von St. Viktor in die Grundzüge seines Denkens, seines Schaffens und seiner Lehre einführen will, steht das Wirken des Viktoriners als Lehrer, eine Tätigkeit, die nicht zuletzt in seiner Verantwortung als Regularkanoniker für seine Mitmenschen wurzelt. In der Einleitung referiert der Herausgeber kurz den Kenntnisstand zu Hugos Leben, den Lehrplan des *Didascalicon,* Hugos Verständnis vom Sündenfall und der Wiederherstellung des Urzustands durch *speculatio veritatis* und *exercitium virtutis* sowie die Arten der Schriftdeutung, die in der Kontemplation gipfelt. Ausführlich wird die Methode der visuellen Exegese erörtert, die den beiden Werken *De archa Noe* und *Libellus de formatione arche* zugrunde liegt. Dabei nimmt S. Ergebnisse einer geplanten Edition dieser bisher wenig erforschten Schriften vorweg, die Hugos Hauptwerk *De sacramentis christiane fidei* vorbereiten.

Der erste Hauptteil bringt direkte und indirekte Selbstzeugnisse Hugos, die Aufschluß über seine Person und sein Selbstverständnis als Lehrer geben sollen. Der zweite Teil ist der Theologie und der Spiritualität Hugos gewidmet, wie sie auswärtige Schüler in St. Viktor erfahren konnten. Ausgewählt sind Texte zum Verhältnis von weltlicher und göttlicher Theologie, zu Hugos Ekklesiologie und zu seinem Verständnis der Heilsgeschichte, die zugleich Heilsgeschichte jeder einzelnen Seele ist. Der dritte Teil zeigt Hugo als Lehrer, der Novizen unterweist, die *disciplina,* das Wissen über die christliche Lebensführung, im *exercitium discipline* praktisch umzusetzen. Dazu gehören ebenso Umgangsformen des klösterlichen Lebens wie geistige Übungen auf dem Weg zur Kontemplation und die Suche der Seele nach dem sich zeigenden und wieder verbergenden Gott. Hier wie auch in den anderen Teilen betont S. immer wieder die Bedeutung, die Hugos eigene Erfahrungen auf die Gestalt seines Werkes gehabt haben. – Die ausgewählten Texte, die in französischer Übersetzung wiedergegeben sind, stammen zu einem Viertel aus *De archa Noe,* zu einem weiteren Viertel aus *De vanitate mundi* und dem *Didascalicon;* den Rest bilden vereinzelte Auszüge aus anderen Schriften. Textgrundlage bilden, soweit keine kritische Edition vorliegt, – und darin liegt ein besonderer Wert des Buches – für die Schriften über die Arche die vorbereitete Edition und für die anderen Werke je zwei oder drei Handschriften des 12. Jahrhunderts. Die Übersetzung lehnt sich eng an die lateinische Vorlage an, ist aber nicht frei von augen-

fälligen Irrtümern und Versehen. Auf S. 108 etwa muß es von der Mathematik heißen, sie betrachte die „formes visibles des réalités visibles" statt „causes visibles des formes visibles", und von der Physik, sie erforsche die „causes invisibles des choses visibles" statt der „causes visibles des choses invisibles" (ähnlich sind auf S. 206 bei dem Vergleich von Allegorie und Anagogie die Begriffe „réalités visibles" und „réalités invisibles" gegeneinander auszutauschen). Und unten auf S. 132 heißt es vom Teufel: *ipse homini dominari non debuit*, also: „il ne devait pas dominer l'homme" und nicht etwa: „être dominé par l'homme". Diese Hinweise sollen aber den Wert der gut lesbaren Übersetzung nicht grundsätzlich in Frage stellen. Der engagiert geschriebene Kommentar und die Anmerkungen ordnen die Texte in Hugos Gesamtwerk ein, weisen auf Vorbilder und Nachwirkungen hin, erörtern Probleme der Kohärenz und nehmen zu Fragen der aktuellen Forschung Stellung. – Am Schluß des Bandes findet man in einer Bibliographie die Nachweise der neuesten Editionen aller Werke Hugos und eine Auswahl besonders der neueren Sekundärliteratur über ihn. Farbige Abbildungen mit Darstellungen Hugos in mittelalterlichen Handschriften ergänzen den Band; leider sind bei einer farbigen Skizze des Hg.s, die den komplizierten Aufbau der „Arche" nach dem *Libellus* verdeutlichen sollte, die Farbschichten gegeneinander verschoben, so daß die Skizze ihren Zweck nicht erfüllen kann.

Entsprechend der Struktur des Buches vermittelt es keine systematische Einführung in das Denken Hugos, sondern gibt aus der Kenntnis seines Werkes und des neuesten Forschungsstandes heraus einen unmittelbaren Einblick in die Anliegen des Viktoriners und die Art ihrer Ausarbeitung. Daß dabei die beiden Schriften über die Arche sowohl im zweiten wie im dritten Teil ausgiebig zu Wort kommen, zeigt, daß S. sie als exemplarisch für Hugos Gesamtwerk ansieht. G. Teske

Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Herausgegeben von *Heinrich Stirnimann* in Zusammenarbeit mit *Ruedi Imbach* (Dokimion 11). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1992. 324 S.

Dem Generalkapitel der Dominikaner von 1980 in Walberberg wurde der Antrag unterbreitet, die wissenschaftliche Ehrenrettung von Meister Eckhart zu betreiben. Daraufhin beauftragte der Magister des Ordens eine Kommission von Experten, die wissenschaftliche Dokumentationsbasis für eine Revision der Verurteilung von 1329 zu erarbeiten, deren Ergebnis hier vorliegt. Die Beiträge erarbeiten zumeist die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung der inkriminierten Artikel aufgrund eingehender Forschungen, die von P. *Heinrich Stirnimann* OP, dem Koordinator zusammengefaßt und herausgegeben wurden. – Ein Blick in die Lexika seit 1886 (WWKL IV, 1886, 122–119 – DThC IV, 1911, 2057–2081 – LThK[1] III. 1931, 527–530 – DSp IV, 1960, 116–193 – LThK[2] III, 1959, 645–649) läßt ahnen, welche Fortschritte in der Erklärung von Lehre und Texten Eckharts vor allem seit dem Erscheinen der deutschen und lateinischen Werke ab 1936 inzwischen gemacht wurden, so daß der kühne Titel begründet und gerechtfertigt erscheint. – Im ersten Teil befassen sich 5 Artikel mit der Erforschung der Prozesse. Im zweiten Teil legen 3 Beiträge das Weiterwirken und die bleibende Bedeutung der Lehre des Meisters dar. Der dritte Teil bringt die Zusammenfassung von Stirnimann, über die wir hier kurz berichten.

A. *L. Sturlese* legt die Prozeßdokumente vor, deren ersten Teil er bereits in (Lateinische Werke) V, 1988 (Nr. 1–43; hier neu: Nr. 44–67, teilweise) publiziert hatte (273). *W. Trusen* hat als Rechtshistoriker die uns erhaltenen Unterlagen der Prozesse geprüft und kommt zu folgendem Ergebnis (274–9): Eckhart wurde in Avignon nicht verurteilt und ebensowenig der Häresie bezichtigt und verdächtigt. Seine Lehre wurde keineswegs als vom kirchlichen Glauben abweichend dargestellt. Sie ist damit vereinbar und beabsichtigt keine Betörung einfacher Menschen. Zensuriert wurden lediglich 28 Sätze aus Eckharts Werken, die dem Sprachmodus der damaligen Theologie nicht entsprachen und eine irrtümliche Auslegung ergeben konnten. Die Bulle ‚in agro dominico' zeigt die Aussagen, die das eigentliche Anliegen Eckharts verkennen. Präambel und Schluß entsprechen den zeitgemäßen Formeln kirchlicher Sanktionen zum Schutz des

einfachen Volkes. Eine Verurteilung Eckharts kann dadurch nicht gemeint sein. Die Kölner Anklage wurde damit verändert, deren Urheber übrigens Mitbrüder waren, da es zur Zeit Eckharts zwei Lehrrichtungen im Dominikanerorden gab. – *T. Suárez-Nani* behandelt die philosophie- und theologiegeschichtliche Interpretation der zensurierten Sätze und *E. H. Weber* arbeitete über ‚Maître Eckart et la grande théologie'. Darüber Stirnimann: Eckharts Denken beruht auf einer außergewöhnlichen philosophischen Kultur, die neben Aristoteles auch die Neuplatoniker umfaßt. Die Bestimmung des Bösen als Nicht-Sein (wie bei Augustin u. Thomas), die Lehre von der Gottesgeburt in der Seele, vom Primat des inneren Aktes als Prinzip sittlichen Handelns bestehen zu Recht. Der Einwand seines Pantheismus stimmt nicht (281). Den Zensoren in Avignon mangelte eine im Kreis um Eckhart vergleichbare philosophische Bildung sowie das Sensorium oder die logische Denkkraft für die Zusammenhänge der Hintergründe.

Damit ist noch nicht erklärt, warum Eckhart solch kühne Formulierungen wählte. Dies aufzuhellen ging über den Auftrag der Kommission hinaus, die lediglich Grundlagen einer wissenschaftlichen Revision der Prozesse erarbeiten sollte. Eckhart ist aufgrund von Intention und Duktus seiner Rede bestimmt nicht unorthodox.

G. Steer hat in großer Genauigkeit und Quellenkenntnis die Authentizität der deutschen Predigten des Meisters erforscht. Von anfänglich 107 Sätzen wurden 90 den deutschen Schriften entnommen. Die lateinischen Predigten hätten zu einer Anklage nicht gereicht. 74 Sätze stammen aus den deutschen Predigten. Zur Authentizität dieser Textstücke ist zu sagen, daß es sich nicht um Nachschriften (reportata), sondern um Formulierungen handelt, die Eckhart selbst geschaffen hatte. Er war sich bewußt, akademischer Lehrer zu sein, der auch einfachen Hörern verständlich predigen wollte. Ebenso lag ihm daran, Aktualisierung und Konkretisierung für künftige Leser zu bieten.

B. *L. Sturlese* berichtet über Eckharts Weiterwirken nach dem Urteil der Bulle, die nur in Köln veröffentlicht werden sollte. Die beiden Denunzianten waren entweder inhaftiert oder geflohen. Der Orden zog die Werke des Meisters aus der Öffentlichkeit zurück und ließ nur selten Zitate aus Eckhart zu (wie bei Tauler und Seuse, den Schülern.) Lediglich eine Ordenschronik berichtet von „Eckardus Theutonicus, magister in theologia, homo doctus et sanctus" (293). Laurent berichtete 1936 vom Prozeß in Avignon „niemand, der sein (Eckharts) Leben kennt, darf an seinem Glauben und heiligen Lebenswandel zweifeln", was vermutlich auch die Meinung des Generalprokurators G. de Podhans war. – *N. Largier* gibt einen Überblick über Eckharts Nachwirken auch im Osten und berichtet die Erforschungsgeschichte, die im 19. Jh. begann und nach dem Ersten Weltkrieg erneut einsetzte. Damals zog man Vergleiche zu asiatischem Denken, wodurch wichtige Kontakte des Denkens wie auch Vergleiche der Weisheitserfahrung mit entsprechenden Methoden möglich wurden (Lit. 201–4). – *A. M. Haas* stellt Glaube und Vernunft oder Aktualität und Normativität des Meisters dar, wobei er auch den Wandel des Eckhartbildes schildert und die ideologischen Vereinnahmungen erwähnt. Eckhart ist Christ, Prediger und Magister der Theologie und bedarf im Grunde keiner Rehabilitation. *Stirnimann* kann daher schließen mit einer Zusammenfassung durch Eckhartzitate.

Für die Darstellungen, die mit großer Sachkenntnis, Genauigkeit und innerer Anteilnahme geschrieben wurden und die dadurch vorgelegte Darlegung des Fortschrittes der Eckhartforschung muß man dankbar sein. Angesichts des schwierigen Stoffes und mancher Fragen bleibt auch weiterhin eingehende Lektüre und intensives Studium unerläßlich (vgl. das Literaturverzeichnis neuerer Werke, 305). Im Sinne des Meisters ist dazu auch ein Leben als Christ erforderlich.

Bliebe zu wünschen, daß hoffentlich bald als Grundlage weiterer Lektüre und Forschung die Ausgabe der Lateinischen und Deutschen Werke vollständig vorliegt. Mehr allerdings noch sollte das Werk mit seinen Untersuchungen Anlaß geben, Prozeß und Urteil zu revidieren, wie es bereits für Galilei geschehen ist. C. Becker S. J.

Beutel, Albrecht, *In dem Anfang war das Wort.* Studien zu Luthers Sprachverständnis (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 27). Tübingen: Mohr 1991. XVIII/530 S.

Diese Dissertation bei Eberhard Jüngel geht auf eine Anregung Gerhard Ebelings zurück, Luthers Äußerungen zur Sprache zusammenzustellen. Sie begann 1983 „in den Kellerräumen des Lutherregisters am Institut für Spätmittelalter und Reformation (Tübingen)". Den Kern der Untersuchung bildet die gründliche, von der Frage nach dem Sprachverständnis geleitete Lektüre von Luthers „Predigt über den Johannesprolog" aus der Wartburgpostille von 1522, die neben der Bibelübersetzung das populärste und wirkmächtigste Buch Luthers gewesen ist. Die Arbeit gliedert sich in drei Kapitel: Gotteswort und Menschenwort – Luthers Vorrede auf den Johannesprolog (33–205); Gotteswort als Menschenwort – Luthers Auslegung von Joh 1, 1–5 (210–234); Gotteswort in Menschenwort – Luthers Auslegung von Joh 1, 6–14 (348–481).

In Luthers Vorwort zu seiner Auslegung geht es insbesondere um den Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten und den allgemeinen Zusammenhang von Gotteswort und Menschenwort. Nach Luther ist das Neue Testament nichts anderes als die Offenbarung des Alten (53), welches nur dann richtig verstanden wird, wenn man es als über sich hinausweisend versteht (54). Nach Auffassung des Autors ist eine „eindimensionale Systematisierung" dessen, was Luther zum Verständnis der beiden Testamente gesagt hat, zum Scheitern verurteilt (57). Die Unterscheidung der beiden Testamente habe nach Luther niemals fundamentalen Charakter: „Er kann sie, je nach Zusammenhang, bis zur krassen Antithese steigern, aber auch bis zu völliger Parität zurücknehmen." (62). In diesem Urteil hat der Autor möglicherweise zu wenig darauf geachtet, inwiefern die Bezeichnung der Schrift Israels (des „Mose-Testaments") als „Altes Testament" bereits deren christliche Interpretation bedeutet und von einer Lektüre unter Absehung von Christus zu unterscheiden ist. Denn dann fügen sich beide Aussagereihen zusammen. – In bezug auf Luthers Wort-Gottes-Begriff meint der Verfasser, ihm sei „mit zweidimensionalen Schemata und Diagrammen" nicht beizukommen (87). Es gebe bei Luther diese drei Gestalten des Sprechens bzw. des Wortes Gottes: *verbum aeternum, verbum creatum, verbum prolatum.* Entscheidend für Luthers Verständnis von Wort Gottes sei die Einsicht, daß das ewige Wort Gottes als Gottes inneres Wort (und damit das trinitarische Gegenüber von Vater und Sohn) als die Bedingung der Möglichkeit dafür anzusehen ist, daß Gott selbst in dem gesprochenen mitmenschlichen („Durch meinen mittbruder", 92) Wort der Weitergabe des Glaubens anwesend sein kann (97). Es gehe im eigentlichen Wort Gottes, das durch Mitmenschen ergeht, um die Mitteilung des ewigen Lebens; und anderenfalls bräuchte man gar kein Wort Gottes (122). Und diesem Wort Gottes kann der Mensch nur durch einen Glauben entsprechen, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist. – Nach Auffassung des Rezensenten läge es eigentlich nahe, auch bei Luther nach Belegen dafür zu suchen, warum es dem Wesen der im Wort ergangenen Selbstmitteilung Gottes entspricht, daß sie überhaupt nur durch das Wort offenbar werden kann: Es gibt keine andere Liebe Gottes zur Welt als die ewige Liebe des Vaters zum Sohn, in welche die Welt aufgenommen ist. Weil diese Liebe an nichts Geschaffenem ihr Maß haben kann, kann sie nicht am Geschaffenen abgelesen werden. Sie kann immer nur in der Weise mitmenschlichen Wortes zu unserer Kenntnis gelangen, das selbst die offenbare liebevolle Zuwendung Gottes zur Welt ist. Nur so wird verständlich, warum die Kategorie der Mündlichkeit für Luthers Evangeliumsverständnis konstitutiv ist (239). Die systematische Bedeutung des Satzes „*quod non dedit hunc thesaurum palpabilem. Sed* gefasst *in verbum*" (338, Fn. 799) hätte also noch deutlicher herausgearbeitet werden können; vgl. auch 360: Das Zeugnis hat darin sein Wesen, daß die Sache, von der es redet, sich der natürlichen Wahrnehmung entzieht, weshalb man dem Zeugnis nur glaubend gerecht werden kann.

Luthers Auslegung des Prologs selbst wird vom Autor immer zunächst mit der exegetischen Tradition vor und neben ihm verglichen, und es werden danach Luthers übrige Prologauslegungen berücksichtigt. Sodann bietet der Autor ausführliche Exkurse zu den Themen „Gottes geschriebenes Wort", „Christus das Wort Gottes", „Äußeres

und inneres Wort" und zum Zusammenhang von „Wort Gottes und Sprache der Christen". Besonders ausführlich ist der Exkurs über Gottes geschriebenes Wort (234–288), der sowohl die Grundlinien von Luthers Schriftverständnis wie seine Praxis und Theorie des Dolmetschens sowie das Verhältnis der heiligen Sprache zur Heiligung der Sprachen umfaßt. Aus den mit bewundernswerter Sorgfalt zusammengetragenen und gut interpretierten Texten Luthers zu seinem Sprachverständnis und seinem Verständnis von Inkarnation sei als besonders bemerkenswert der folgende Satz zitiert: „*Sed quia habemus creatorem coeli et terrae, qui frater et suscepit carnem nostram et factus frater et soror nostra, is liberat nos a morte*" (WA 37; 2, 34–36) (234). Es mag erlaubt sein, in diesem Zusammenhang auch auf einen Gesichtspunkt aufmerksam zu machen, der sich in einem Brief Luthers an Agricola bezüglich beider Gattinnen findet: „*Sic sunt uxores nostrae, ut verbum non ad se, sed ad nos maritos, quasi sui defensores et tutores, pertinere arbitrentur. Quare, sive absens, sive coram, ne desine ei inculcare, ut discat et rem suam agi, dum verbum Dei docetur. Hoc enim agone et cum mea Ketha assidue pugno, ne, ubi tandem usus venerit verbi, sibi tum defuisse sentiant suo incommodo.*" (WAB 4; 219f, 10–15) (445). – Luthers Auslegung von Joh 1, 1–14 steht durchweg unter dem Vorzeichen der Unterscheidung der natürlichen Vernunft und des Glaubens, von natürlichem und gnadenhaftem Licht, von Philosophie und Theologie, und er legt den Text immer nur unter der Frage nach seiner Heilsbedeutung aus. Man kann Luthers Exegese des Johannesprologs dahingehend zusammenfassen, daß es ihm um die Einübung seiner Hörer in die Zwei-Naturen-Lehre geht (313), das heißt, um die unterscheidende In-Beziehungsetzung von Menschsein und Gottsein in Jesus im Gegensatz zu Trennen oder Vermischen. Luther lehrt das Leiden Gottes. Deshalb ist die Idiomenkommunikation für seine Christologie bestimmend. Sie führt bei ihm zu der strengen These, daß der dem *verbum incarnatum* innewohnende ewige Logos ohne das hörbare Wort nicht zugänglich wäre (378). Gott will niemandem den Geist und den Glauben geben ohne das äußere Wort. Das Wirken des Geistes besteht für Luther darin, das äußere Predigtwort im Inneren des Menschen mächtig werden zu lassen.

Die Arbeit wird mit einem „Prospekt" abgeschlossen, der davon handelt, inwiefern aus dem Wort, durch das der es glaubende Mensch erneuert wird, eine Konsequenz für seinen eigenen Gebrauch von Sprache und Wort erwächst. Die Frucht des Wortes besteht nach Luther in der Kirche, in der *multiplicatio fidelium extensive et intensive* (WA 4; 138, 21f.) (449). Wünschenswert wäre hier vielleicht noch gewesen, der wichtigen pastoraltheologischen Frage nach den Bedingungen nachzugehen, unter denen es richtig ist, vom Glauben zu sprechen, und wann sich gerade um des Wortes willen eher Schweigen empfiehlt. – Das Werk bietet eine sehr umfassende Dokumentation von Luthers Äußerungen zu Wort und Sprache. Damit ist es zugleich eine hervorragende Einführung in das Gesamt seiner Theologie. Zugleich wird zu den einzelnen Themen eine Fülle von Literaturhinweisen geboten; sie hätten vielleicht noch etwas mehr kommentiert werden können. Die lateinischen Lutherzitate in den Fußnoten scheinen relativ viele sinnstörende Druckfehler zu enthalten wie *visibilius* statt *visibilibus* (77, Fn. 216) oder *sine fide* statt *sine fine* (245, Fn. 213). S. 266, Z. 5 ist *mutuantur* wohl sachlich und sprachlich richtig. – Vom Verlag ist das Werk mustergültig ausgestattet worden. – Es sei noch erwähnt, daß dem Autor auch für eine sehr schöne kleine Ausgabe von Briefen Luthers an Freunde und die Familie (Verlag C. H. Beck) zu danken ist. Er zählt zu den bedeutendsten Lutherkennern und -interpreten. P. Knauer S.J.

Ignacio de Loyola, Magister Artium en Paris 1528–1535. Libro-Homenaje de las Universidades del Pais Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V Centenario de su Nacimiento. Editores: *Julio Caro Baroja* (Director) y *Antonio Beristain* (Compilador). Donostia – San Sebastián: Sociedad Gipuzkoana de Ediciones y Publicaciones 1991. 749 S.

Die Feiern zum 500. Geburtstag des Ignatius von Loyola 1991 begleiteten eine Reihe von Kongressen. Es ist anzuerkennen, daß die Kongreßbände nach kurzer Zeit, entweder noch 1991 oder im Frühjahr 1992 der Öffentlichkeit übergeben werden konnten. Vorliegender Band faßt die Beiträge zusammen, welche auf dem Kongreß „Ignacio de

Loyola. Magister Artium en Paris 1528–1535" gehalten wurden. Der Kongreß fand nicht in Paris, sondern in San Sebastián 1991 statt. Reiches Bildmaterial ziert diesen Band, in dessen freie Blattstellen jeweils noch Abbildungen eingesetzt wurden, welche mit dem vorangehenden Text meist nicht in Zusammenhang stehen und einen gewissen Informationswert mit der Funktion des Füllsels verbinden. Der Band ist hervorragend typographisch erstellt worden. – Die Beiträge sind in spanischer, französischer, deutscher, englischer, italienischer und portugiesischer Sprache gehalten und jeweils durch zwei Zusammenfassungen abgeschlossen, in spanischer und baskischer Sprache. Die Artikel selbst sind alphabetisch nach dem Nachnamen der Verfasser angeordnet. Sachabteilungen fehlen, spezifischen Themenbereichen geltende Artikel sind nicht zusammengefaßt. Anders als in dem von Juan Plazaola S.J. herausgegebenen Band „Ignacio de Loyola y su tiempo" (Congreso International de Historia [9–13 Setiembre 1991]: Bilbao: Universidad de Deusto: Ediciones de Mensajero 1992) ist der Leser damit an das Studium der Artikelüberschriften und an den thematischen Index verwiesen. Wäre dieser aber ausführlich angelegt, könnte sich wieder Versöhnung einstellen. Doch zeigt sich bei näherer Untersuchung, daß es offensichtlich oberstes Ziel des Indexes war, möglichst viele Fundstellen zu verschweigen und schon gar nicht Querverbindungen herzustellen. Bei „victima" [Opfer] ist nur auf S. 599, aber nicht auf S. 122 verwiesen. Bei „Guaranímission" (511 ff.) unterbleibt die Erwähnung von S. 266 und S. 449. P. Rutilio Grande ist nicht nur ein einziges Mal Gegenstand der Darstellung (687), sondern bereits auf S. 129 unter die Märtyrer eingereiht vorgekommen etc. So stellt sich spontan das Urteil ein, ein wirres, weil nur nach einem äußeren Kriterium durchgestaltetes Mixed-Pickle anzutreffen, sehr zum Schaden vereinzelter origineller und höchst anregender Beiträge, welche sich den Platz mit anderen teilen müssen, deren Aufnahme in den Band wohl das Geheimnis der Herausgeber ist und auch bleiben soll. Bei einer Reihe von Artikeln, strafrechtlicher und kriminologischer Art, gewann ich den Eindruck, daß dem Kongreßband die Funktion zukomme, eine Ehrengabe für einen der Herausgeber zu sein. So mischt sich Lobenswertes und Ärgerliches, Verständliches und Unverständliches in ein bewundernswertes Unternehmen, zu dem ja doch wohl niemand die Herausgeber gezwungen hat.

Dem eigentlichen Thema, dem Parisaufenthalt des Ignatius, widmen sich – bei wohlwollender Auswertung! – die Artikel von *Barbera* (11 f.), *Gendreau-Massaloux* (13–17), *Beristain* (29–32), *Alvarez Isasi* (33–46), *Iturrioz* (379–404), der ausführlichste Beitrag, und noch *Valerio* (649–656). Sechs Artikel von den insgesamt 56 Artikeln! Sicherlich beschäftigen sich eine Reihe von Artikeln mit Ignatius, unter ihnen wichtige wie *Batllori* (87–93), welcher klarstellt, daß Ignatius selbst sich nicht als Gegenreformer in dem spezifischen, heute gebräuchlichen Sinne verstand, sondern daß erst Nadal und Petrus Canisius ihn dazu „abstempelten". Sie sahen Ignatius, wozu dieser sich selbst nie verstieg, als göttliches Geschenk, um die Lutheraner und Kalvinisten zu bekämpfen und niederzuringen. Daß Ignatius sich genau in *dem* Jahr, nämlich 1521, bekehrte, in welchem Luther sich von der römisch-katholischen Kirche abwandte, erklärte P. Ribadeneira 1583 als Tat göttlicher Vorsehung. Einen faszinierenden Beitrag liefert *C. Hernandez Alonso* (329–347). Er legt Sonden an der in Sprache gefaßten Hinterlassenschaft des Ignatius an und begutachtet seine Ausdrucksweise. H. A. stellt die für Ignatius so typischen Verdoppelungen oder Verdreifachungen („principio y origo", „os pido, requiero y suplico"), die Überkreuzstellungen („meditar o contemplar", „contemplación o meditación"), die Wiederholungen von Worten in engstem Kontext, wie „mayor", heraus, ebenso seine Latinismen und seine sogenannten Bildungseinschübe, deren Verwendung ab 1549 sehr abnimmt. *A. Beristain* untersucht als Kriminologe, Jesuit und Christ die politisch-juridischen Verfolgungen des Ignatius und der Gefährten bis zu den Morden an sechs Jesuiten am 16. 11. 1989. Er verurteilt die auch im Orden lange Zeit übliche dualistische Sicht: hier der gute Jesuit, der Verfolgung erleidet, dort die bösen Verfolger. Eine differenzierte Sicht der Ursachen der Verfolgung muß, so Beristain, vom Schuldbekenntnis der S.J. selbst begleitet sein. Auch sei jede Verfolgung daran zu messen, ob sie der siebten und achten Seligpreisung entspreche. B. berührt kurz den Punkt, daß Täter und Opfer in einer vom Opfer ausgehenden Versöhnung und Verzeihungsbereitschaft sich unter *einem* Gesetz der Liebe vereinen. Doch dort,

wo der Leser eine stärkere Entfaltung wünscht, endet der Beitrag, dessen äußerst reiche Dokumentation Dank verdient. Provozierend die Untersuchung von *J.-Ch. Heraut* zum Thema „Ignace de Loyola saint délinquant? Étude criminologique et clinique" (321–327). Er sieht in Ignatius die Anlagen eines „typischen jugendlichen Delinquenten". Waren seine Lebensformen bis 1521, also vor dem Kanonenschuß von Pamplona, eher ungezügelt zu nennen, so brachte er im Laufe des Lebens seine sexuellen Leidenschaften und sein Imponiergehabe vor Frauen immer stärker unter Kontrolle, ohne allerdings seinen Charme völlig einzubüßen. Als Ignatius sich bei der Belagerung von Pamplona exponierte und ins Feuer stellte, habe er da vielleicht eine Art Bestrafung für seine Sünden provozieren und sich einer Art Gottesgericht unterziehen wollen? Und wie verarbeitete er den Kanonenschuß, der zwischen die Beine fuhr? Mit *der* Erleichterung, mit welcher ein Mann sich der Entmannung entgangen sieht? Zeitlebens unter einem mühsam verdrängten Ödipuskomplex leidend habe er eine übertriebene Züge annehmende Marienverehrung gepflegt, berichtet H. Die Annahme, daß Christus Maria defloriert haben könnte, hätte Ignatius ja fast zum Totschlag an dem Mauren verleitet. Sein Ödipuskomplex habe sich, so H. in der Verdrängung von Gott Vater – zugunsten des Sohnes! – und in einer zeitlebens allergischen Reaktion auf väterliche, sprich: päpstliche, bischöfliche Weisungen, ausgewirkt. Ob nicht die Gesellschaft Jesu hier einiges von dem Gründervater übernommen habe, fragt H., der interessanterweise nicht berücksichtigt, daß Ignatius seine Mutter wohl nicht gekannt hat, und auch Zeitströmungen in ihrem Erklärungswert unberücksichtigt läßt. Neben magistralen Aufsätzen wie aus der Feder *García-Mateos* über „Ignatius und die ritterlich-höfische Kultur seiner Zeit" oder *Sievernichs* über Friedrich von Spee sind fast alle Aufsätze bei aller verwirrenden Vielfalt (Strafrecht in Polen, Todesstrafe, Jugendstrafvollzug, Jesuitische Universitätserziehung etc.) meist von einer Knappheit, die sie dort enden läßt, wo die Fragen sich stellen. Wer einen vielleicht doch gemeinsamen Nenner sucht, wird ihn vielleicht, wie der Rezensent, in dem Bedenken der „ley del amor", dem „Gesetz der Liebe", dem Respekt vor den Menschen und dem Dienst an ihrer Befreiung finden.

N. Brieskorn S. J.

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus. Ed. *Petrus Rodríguez*. Città del Vaticano/Barañain-Pamplona: Libreria Editrice Vaticana/Ediciones Universidad de Navarra 1989. LXXX/1378 S.

Das weltweite Interesse und die Diskussion, die der neue Katechismus der katholischen Kirche, Joanni Pauli Secundi iussu editus, seit seiner Veröffentlichung 1992 ausgelöst hat, dürfte auch zu einem verstärkten historischen und theologischen Interesse an dem von Anlage und Funktion vergleichbaren Römischen Katechismus führen, der auf Anordnung des Reformkonzils von Trient 1566 als theologisches Handbuch für die Pfarrer veröffentlicht wurde. Als geeignetes Instrument für diese Aufgabe kann die vorliegende kritische Textausgabe des *Catechismus Romanus* (CR) dienen. Sie beruht zum einen auf umfangreichen Vorarbeiten zu den Quellen sowie zur Text- und Redaktionsgeschichte des CR, die der Herausgeber *Pedro Rodríguez*, Dogmatiker an der Theologischen Fakultät der Universität Navarra, und sein Mitarbeiter *Raúl Lanzetti* Anfang der 80er Jahre publiziert haben (El catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción; Pamplona 1982; vgl. ThPh 61 [1986] 588). Zum anderen beruht sie darauf, daß die beiden genannten Spezialisten 1984/1985 in der Biblioteca Apostolica Vaticana wichtige Dokumente zur Redaktionsgeschichte sowie das Originalmanuskript des CR (Cod. Vat. Lat. 4994) entdeckten, darüber sogleich öffentlich Bericht erstatteten (El manuscrito original del Catecismo Romano, Pamplona 1985; vgl. ThPh 63 [1988] 276 f.) und für 1988 die nun vorliegende kritische Ausgabe ankündigten.

Das umfangreiche, in Gänze lateinisch verfaßte und, von minimalen Fehlern abgesehen (so muß es etwa S. XIX in Anm. 1 „Die katechetische Antwort des Trienter Konzils" heißen), sehr sorgfältig redigierte, mit Abbildungen versehene und aufwendig gedruckte Werk beginnt mit einer instruktiven Einleitung, die sich auf die genannten

Veröffentlichungen stützt. Sie behandelt die komplexe Redaktionsgeschichte des CR, gibt Aufschluß über die angewandten Editionsprinzipien und erläutert die verschiedenen Teile des Werks. Vier Anhänge der Einleitung betreffen die Chronologie und die Schritte der Redaktion, die Seitenkonkordanz der Hauptmanuskripte, sowie eine Synopse der Textanmerkungen (dictamina). Der erste Teil des Werkes enthält den mit einem kritischen Apparat der Varianten, Marginalien und Referenzen versehenen definitiven Text des CR, der der 1566 bei Manutius in Rom in mehreren Ausgaben unterschiedlichen Formats verlegten editio princeps zugrundelag. Dieser mit dem Sigel *ms1* bezeichnete Text bildet jedoch nur einen Teil des vatikanischen Codex; einen weiteren Teil bildet der Entwurf zum definitiven Text, mit dem Sigel *ms2* gekennzeichnet. Der zweite Teil des Werks enthält – in kleinerer Schrifttype – diesen ersten, von der päpstlichen Katechismuskommission unter Leitung von Karl Borromäus erstellten Entwurf sowie die Hinweise auf die weiteren redaktionellen Textschichten. Der dritte Teil gibt, mit kurzen Erläuterungen des Hrsg. versehen, die kritischen Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge (dictamina) wieder, die auf die Textrevision verschiedener Theologen sowie die Schlußrevision von Kardinal Sirleto zurückgehen. Der vierte Teil schließlich bietet eine Reihe ergänzender Dokumente, die sich auf den CR beziehen; dazu gehören lehramtliche Dokumente wie das die Erstellung eines Katechismus anordnende Reformdekret des Konzils, ein Index der Schriftlesungen im Kirchenjahr mit Verweisen auf die entsprechenden Katechismusstellen, sowie Auszüge aus 45 Briefen, etwa der Kardinäle Borromäus, Hosius und Sirleto. Ausführliche Register der Bibelstellen, der Autoritäten (Väter, Konzilien, Päpste und Autoren), der Sachen und der Illustrationen schließen den voluminösen Band ab.

Der Hrsg. und seine Mitarbeiter haben mit diesem Werk ein Arbeitsinstrument geschaffen, das die bisherigen Kenntnisse über den CR gewiß nicht umstürzt, aber doch auf historisch-kritisch gesicherte Beine stellt. Auf dieser Grundlage kann nun die eigentlich theologische Arbeit aufbauen, die zum Beispiel der Frage nachgehen muß, ob und wie die vier klassischen katechetischen Stücke, die den CR in der theologisch, nicht didaktisch gedachten Reihenfolge von Symbolum, Sakramente, Dekalog, Herrengebet strukturieren – dieselbe Struktur weist der neue Katechismus Johannes Pauls II. auf –, als die Haltepunkte einer Topik und Hermeneutik der Heiligen Schrift gelten können, wie Joseph Ratzinger in seiner vielbeachteten Pariser Rede zur Krise der Katechese (1983) im Anschluß an die Praefatio des CR vorgeschlagen hat, die von den katechetischen Stücken als Auslegungsorten der Bibel (quattuor his, quasi communibus sacrae Scripturae locis) spricht (CR 13). M. Sievernich S. J.

Erdei, Klara, *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert.* Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 8) Wiesbaden: Harrassowitz 1990. 285 S.

In ihrer Studie gibt E. eine funktionsanalytische Beschreibung der Meditation, die sie durch den „Dualismus der persönlichen Devotion und des institutionalisierten, traditionellen Glaubens und das Bestehen zweier gegensätzlicher, lyrischer und didaktischer Prinzipien" (47) als religiös-literarische Gattung kennzeichnet. Dabei versucht E., „die Meditation als eine Struktur geschichtlich bedingter Prozesse aufzufassen, diese Gattung als ein Kommunikationssystem zu erforschen, dessen Basis nicht kausale, sondern vermittelnde soziale und kulturelle Bedürfnisse bilden" (5). Darüber hinaus will sie Gattungspoetik und Mentalitätsgeschichte miteinander verbinden und „die Individualisation, die Selbsterkenntnis und Bewußtwerdung in und durch die Meditation" (6) aufzeigen. Die Grundlage dafür bilden ausgiebige Quellenforschungen zur Betrachtungsliteratur, die später in einer eigenen Bibliographie erfaßt werden soll. Um das umfangreiche Schrifttum einzugrenzen, konzentriert sich E. in ihrer Arbeit auf Meditationsliteratur, „die sich am Wendepunkt von Renaissance und Barock als wichtig und aussagefähig erweist" (3). – Ein geschichtlicher Überblick zeigt im 1. Kap. Entstehung und Entwicklung der Meditation, die als Erbauungsliteratur am Vorabend der Reformation einen ersten und gegen Ende des 16. Jahrhunderts einen zweiten Höhepunkt erreichte. Während Platon und Aristoteles in der Meditation lediglich eine gei-

stige Tätigkeit des Menschen sahen, erhielt sie bei Plotin religiösen Charakter. Er formulierte erstmals „die Grundprinzipien der späteren christlichen Mystik: die intellektuelle Schau der göttlichen Wahrheit und die von Gott geschenkte ekstatische Liebeseinigung" (21). Um die gleiche Zeit versuchten die Anachoreten, durch Askese und Gebet zur Gotteserkenntnis zu gelangen. Augustinus verband beide Strömungen miteinander und sah in der Meditation einen Weg zu Gott. Er lehrte die Gläubigen, die Bibel zu meditieren, damit sie sich selbst erkennen und ihre Sünden bereuen. Durch ihn geriet allerdings die Sünde ins Zentrum der Theologie, so daß seitdem „die Geschichte der Meditation eng mit der Entwicklung der ‚confessio' und der Bußtheologie zusammenhängt" (19). Wie sehr Augustinus die abendländische Spiritualität beeinflußte, lassen die ersten schriftlich formulierten Meditationen erkennen, die im 11. Jahrhundert plötzlich auftauchten. Sie sind antithetisch aufgebaut und beschreiben die Tiefen der Sünden, deren Bekenntnis den Menschen dazu bewegt, Gott für seine Barmherzigkeit zu danken und zu loben. Anselm von Canterbury gab eine philosophisch-theologische Begründung der Meditation und erklärte, wie man betrachten soll. Die pseudo-augustinischen und anselmischen Meditationen haben die spätere Entwicklung so entscheidend bestimmt, „daß in Zielsetzung, Struktur oder Ton kaum noch wirklich wesentliche Änderungen im Laufe der späteren Jahrhunderte auftraten" (33). Die Thematik der Meditation verschob sich jedoch bei Bernhard von Clairvaux, der in der Meditation des Leidens Jesu ein persönliches Verhältnis zu Christus fand. Aus den Passions-Betrachtungen entwickelten sich später die Christus- und Brautmystik sowie eine gefühlsbetonte Volksfrömmigkeit. Im 12. und 13. Jahrhundert wurden theoretische Grundlagen der Meditation erarbeitet und in systematisch-methodischen Handbüchern festgehalten. Fruchtbare Anregungen gaben Hugo von St. Viktor, Bonaventura, Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Die religiöse Krise und die damit verbundene existentielle Heilsangst lösten am Vorabend der Reformation eine Flut von Meditationsliteratur aus, weil sich die Devotio moderna und christliche Humanisten in ganz Europa um eine Erneuerung des geistlichen Lebens bemühten. Sie fanden jedoch keine befriedigende Antwort auf die Frage: „Wie krieg' ich einen gnädigen Gott?" (75) – Befreiend wirkte dagegen, wie E. im 2. Kap. zu zeigen versucht, die Antwort Luthers, daß der Mensch allein durch den Glauben die Vergebung der Sünden und die Gemeinschaft mit Gott erlangen könne. Obwohl die Meditation dadurch an Bedeutung verlor, enthielt die Bußtheologie der Reformatoren bereits die Keime ihrer späteren, konfessionell verschiedenen Entwicklung. Während Luther an der Passionsmeditation mit Einschränkungen festhielt, gab es für „die Christusmeditation in Calvins theozentrischer Frömmigkeit keinen Platz" (90). Sein nüchternes Gebet beschränkte sich auf Selbstprüfung und Glaubensbekenntnis. „Eine eigene, autonome Antwort auf die Glaubenskrise" (94) gaben die katholische Reform und das Konzil von Trient, das „die positive Auswirkung der mittelalterlichen Frömmigkeitspraxis, der Meditationen und der Erbauungsliteratur auf die Intensivierung des Glaubenslebens wiederentdeckte" (98). In dieser Tradition stand auch Ignatius von Loyola, dessen Exerzitienbuch ausführlich besprochen wird. – Wegen ihrer pessimistischen Weltanschauung und ihres negativen Menschenbildes, meint E. im 3. Kap., konnte die protestantische Theologie jedoch das Bedürfnis nach Heilsgewißheit und Andacht auf Dauer nicht befriedigen. Die Ungewißheit der politischen und sozialen Verhältnisse verstärkte zudem das Sündenbewußtsein. Dies führte am Ende des 16. Jahrhunderts in ganz Europa zu einer neuen Blüte der religiösen Erbauungsliteratur. Sie hatte die Aufgabe, „die Lehre der Prädestination, des Auserwähltseins und der Heiligung im alltäglichen Leben anzuwenden, die Theorie mit dem Einzelfall durch heilige Assoziationen der biblischen Dichtung zu verbinden." (118) Katholische und protestantische Schriftsteller orientierten sich an der mittelalterlichen Frömmigkeit. Dabei entdeckten sie die Meditation, die sie für besonders geeignet hielten, die Lehren mit Andacht, die Dogmen mit Gefühlen zu verbinden. Konfessionsbedingt spalteten sich „die Meditationen in fünf abgrenzbare Gruppen, die von unterschiedlichen Zielen, menschlichen Situationen und Bedürfnissen, Gottes- und Lebensauffassungen und letztlich auch von verschiedenen literarischen und ästhetischen Prinzipien geprägt wurden" (119). Kalvinisten und Jesuiten entwickelten eigene Modelle dieser religiös-literarischen Gattung.

Während Calvin für Erbauungsliteratur kein Verständnis hatte, veröffentlichte sein Nachfolger Theodore Beze Psalmenmeditationen, die „den Bedürfnissen der Zeit entgegenkamen und großen Erfolg hatten" (129). Daraus entstand eine kalvinistische Meditationsliteratur, in der „die Psalmen-, vor allem die Bußpsalmenmeditationen eindeutig überwiegen" (130). Darunter findet sich jedoch „kein ‚Meditationshandbuch', keine theoretische Schrift über die Meditationspraxis, wie sie bei den Katholiken so häufig vorkamen" (150). Einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der katholischen Meditation leistete Ignatius von Loyola mit seinem Exerzitienbuch. Die Kritik daran zeigte allerdings, wie schwer sich seine Absicht, Aktion und Kontemplation miteinander zu verbinden, verwirklichen läßt. Alonso Rodríguez gelang es schließlich, die Meditationspraxis der Jesuiten zu rechtfertigen und das ignatianische Exerzitienmodell zu realisieren. Sein Werk, das er ganz im Sinne von Mercurian und Acquaviva verfaßte, „ist heute noch bei den Jesuiten im Gebrauch" (163). Außer dem Exerzitienbuch „besaßen die Jesuiten bis zur Regierungszeit von Claudio Acquaviva kein ordenseigenes devotionales Schrifttum" (166). „Verunsichert von den äußeren Angriffen und durch die gegensätzliche Entwicklung der Meditationspraxis innerhalb der eigenen Reihen, ‚eingeschüchtert' durch die absolute Autorität des Ordensgründers und letztlich verpflichtet, anstelle eigener meditativer Vertiefung lieber die Gläubigen dazu zu führen, schrieben die ersten Jesuiten keine eigenen Meditationswerke, sondern begnügten sich mit demjenigen von Ignatius." (167) Erst Acquavivas klare Richtlinien ließen nach 1580 eine von Jesuiten verfaßte Meditationsliteratur entstehen, die sehr stark von den Exerzitien geprägt ist. Außerhalb des Jesuitenordens beeinflußten Theresia von Avila und Franz von Sales die katholischen Meditationen, die „eine optimistischere Welt- und Menschenauffassung, eine klare Methode und die erleichternde Auflösung der Antithese der kalvinistischen Meditation durch eine objektive Heilssicherheit boten" (213). Einen wichtigen Platz hatte die Meditation auch in der lutherischen Erbauungsliteratur, in der das subjektive Element stärker in den Vordergrund rückte. Weil die Autoren der verschiedenen Konfessionen aus den gleichen spirituellen Quellen schöpften, wurde das Luthertum teilweise rekatholisiert. Philipp Kegel bezog sogar „die katholisch-jesuitischen Meditationen in die lutheranische Erbauungsliteratur mit ein" (235) und veröffentlichte in seinen Werken Gebete der Jesuiten Canisius und Michaelis, ohne diese als Verfasser zu nennen. Der katholische Einfluß auf die lutherischen Meditationen ist auch in späteren Werken nicht zu übersehen. Die gesamte Erbauungsliteratur sollte den Menschen helfen, ihre Sündenangst zu überwinden und in Trübsal und Leid Trost zu finden. – Diese Entwicklung der Meditation erläutert E. anhand zahlreicher Textbeispiele. Als treibende Kraft erkennt sie dahinter lediglich die existentielle Heilsangst der Menschen, ohne nach weiteren Ursachen zu suchen oder zu fragen, wieweit sich Angst und Meditation überhaupt miteinander vereinbaren lassen. Wenig überzeugend ist ihre kritische Bemerkung, die Kirche habe die Beichte als Machtinstrument benutzt und „eine ganze Liturgie der Angst" (14) entwikkelt, um die Gläubigen dazu zu zwingen. Als kämpferischen Gegenreformator sieht E. Ignatius von Loyola, der mit seinen Exerzitien „nicht nur die protestantischen Gegner besiegen, sondern vor allem den Menschen von der lutherischen Besessenheit der Sünde befreien wollte" (100). Da das Exerzitienbuch schon 1548 vom Papst approbiert wurde, brauchten die Jesuiten wohl keine Angst zu haben, ihre Meditationen zu veröffentlichen. Sie taten es lange wohl deshalb nicht, weil sie aus eigener Erfahrung wußten, daß ausführliche Erklärungen des Meditationsstoffes den Exerzitanden daran hindern, selbst zu betrachten und die Dinge von innen her zu verspüren und zu verkosten (EB, 2). Trotz der aufgezeigten Mängel lohnt es sich, das Buch von E. zu lesen, um die Geschichte der Meditation als literarischer Gattung kennenzulernen und sich durch das umfangreiche Literaturverzeichnis und Personenregister zu weiteren Studien anregen zu lassen.

J. Oswald S.J.

Gutiérrez, Gustavo, *En Busca de los pobres de Jesucristo.* El pensamiento de Bartolomé de las Casas. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/Centro de Estudios y Publicaciones 1992. 700 S.

Das magistrale Werk des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez ist das Ergebnis einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Gestalt, dem Werk und der Zeit des Bischofs und Dominikaners Bartolomé de las Casas (1484–1566). Der lange Entstehungsprozeß im Kontext des heutigen Peru und im Gespräch mit den Las-Casas-Fachleuten findet nun seinen Niederschlag in der konzisen Herausarbeitung des theologischen Grundduktus, der vielfältigen historischen Details und der bleibenden Bedeutung dieser großen Gestalt der Kirchengeschichte, deren Rang im deutschsprachigen Raum noch zu entdecken bleibt. – Vier Kapitel des vorliegenden Werkes waren schon 1989 unter dem Titel „Dios o el oro en las Indias" in einer Vorveröffentlichung erschienen und wurden rasch auch ins Deutsche übersetzt: „Gott oder das Gold" (Freiburg – Basel – Wien: Herder 1990); vgl. die Rezension in dieser Zeitschrift 67 (1992) 288–290. Kap. 1 und 4 dieses Buches entsprechen den Kap. I und II des vollständigen Werkes; die Kap. 2 und 3 den Kap. XIV und XV. – Das Buch ist keine voluminöse Biographie von Las Casas, obgleich die wichtigen biographischen Daten eingearbeitet sind; es ist auch kein primär historisch orientiertes Buch, wenngleich die wesentlichen historischen Zusammenhänge und Hintergründe kenntnisreich und auf dem Stand der Geschichtswissenschaft dargestellt werden. Das Buch ist vielmehr eine systematische, aus dem Gesamtwerk erarbeitete Rekonstruktion der Theologie des Las Casas im Kontext der theologischen Reflexion seiner Zeit und im Kontext der Eroberung und Kolonisierung der Neuen Welt. Diese doppelte kontextuelle Bezogenheit erhellt sowohl die Kontinuität mit der kirchlichen Lehre und Theologie als auch die innovative Kraft des Denkens von Las Casas. Damit wird das Werk von Las Casas zu einem Exempel kontextueller Theologie, das als inspiratives Modell einer jeden Theologie wird gelten können, die ein Begreifen der epochalen Zeitsituation im Licht der christlichen Offenbarung und eine Auslegung der evangelischen Botschaft auf die jeweilige Gegenwart hin zu ihrer vornehmsten Aufgabe zählt. Die theologische Aufarbeitung ist insofern von Bedeutung, als das Werk von Las Casas – einem Wort von Lewis Hanke zufolge – zu wichtig ist, als daß es den vornehmlich historisch interessierten Lascasisten überlassen werden dürfte.

Der Grundduktus der theologischen Rekonstruktion spiegelt sich im fünfteiligen Aufbau des Buches wider. Der *erste Teil* benennt als die drei lascasianischen Grundideen den „vorzeitigen Tod" des indianischen Menschen, die „gegeißelten Christusse" Amerikas, das Einfühlen in die indianischen Menschen nach der „Goldenen Regel". Diese Grundideen bilden in ihrer Gesamtheit den hermeneutischen Schlüssel des Gesamtwerks. Der *zweite* und *dritte Teil* befassen sich mit den theologischen Herausforderungen, die sich durch den *Ingressus* ergeben, d. h. durch die im Prozeß der Conquista (Eroberung) der Neuen Welt auftauchenden Probleme für die Evangelisation; dazu gehören vor allem die Fragen nach der Freiheit der Religionsausübung und nach dem Heil sowohl der Spanier (angesichts ihres Verhaltens) als auch der indianischen Völker (angesichts ihrer Kultur und Religion). Der *vierte* und der *fünfte Teil* befassen sich mit den theologischen Herausforderungen, die sich durch den *Progressus* ergeben, d. h. durch die Probleme, die im Prozeß der Konsolidierung der spanischen Herrschaft und der wirtschaftlichen Ausbeutung (encomienda) auftauchen; dazu gehören vor allem die Fragen nach individueller und politischer Freiheit sowie nach der Legitimität von Herrschaft. – Im einzelnen umfaßt der *erste Teil* die drei erfahrungsgesättigten Grundideen, die Las Casas angesichts der Verquickung von Eroberung und Evangelisation spirituell und theologisch bewegt haben: Der „vorzeitige Tod" des indianischen Menschen, in denen er die „gegeißelten Christusse" Amerikas entdeckt, was wiederum zu seiner empathischen Hinwendung zu diesen Indios als Ausdrucksgestalt seines Glaubens an Jesus Christus führt. Diese Grundideen spiegeln also ein bestimmtes Verständnis von Gottesbegegnung in der Geschichte wider, dessen Achse die Begegnung mit dem anderen in seinem Leiden und seiner Würde ist. – Im *zweiten Teil* diskutiert G. auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Staats- und Kriegstheorien die

Frage nach der Legitimität der spanischen Präsenz in der Neuen Welt sowie nach dem Existenzrecht fremder Kulturen und Religionen; dieser Frage widmete Las Casas sein umfangreichstes Werk (*Apologética Historia*). Die Antwort auf diese Fragen lautet dahingehend, daß er die Evangelisation als einzigen legitimen Grund der Anwesenheit bestimmt und daß er Freiheit für die anderen Religionen fordert, selbst angesichts der religiös begründeten Menschenopfer in den altamerikanischen Hochkulturen. Diese Momente der Evangelisierung und religiösen Toleranz führen zu seiner Missionstheorie (*De unico vocationis modo*), die keinerlei Gewalt und Zwang zuläßt, sondern ausschließlich auf Überzeugung und Dialog setzt. Dazu aber ist den zu Bekehrenden Raum und Zeit zu lassen, die ihnen von den Eroberern genommen wurden. – Im *dritten Teil* erörtert G. die bei Las Casas eng miteinander verknüpften Fragen nach dem Heil des „gläubigen Ungläubigen", d. h. der Indianer, die ohne Kenntnis der Offenbarung ihren Überzeugungen folgen, und nach dem Heil der „ungläubigen Gläubigen", d. h. der Europäer, die gewaltsam in Amerika eindringen. Im Horizont des Heilsuniversalismus, d. h. der Berufung aller zum Heil in Christus, rekurriert Las Casas im ersten Fall auf unüberwindbare Unkenntnis und die Pflicht, seinem (auch dem irrigen) Gewissen zu folgen, woraus bestimmte politische Rechte, etwa der Verteidigung der eigenen Kultur, folgen. Im zweiten Fall urgiert er die Bindung des Glaubens an die Praxis der Gerechtigkeit, d. h. etwa an die Beachtung der Menschen- und Völkerrechte. – Im *vierten Teil* diskutiert G. den lascanianischen Kampf gegen die institutionalisierte Ungerechtigkeit des kolonialen Systems, dessen Opfer (Zwangsarbeit der Encomienda, Negersklaverei) er als die Armen im evangelischen Sinn erkennt und deren individuelle Freiheitsrechte er aufgrund des Gleichheitsprinzips vehement verteidigt. Diese Position des Las Casas erörtert G. im kritischen Vergleich mit den ähnlichen Positionen des kirchlichen Lehramts (Bulle *Sublimis Deus* Pauls III.) und mit den abweichenden des Francisco de Vitoria und seiner Rechtsschule von Salamanca. – Im *fünften Teil* schließlich geht es G. um die politischen Freiheitsrechte, die er anhand der späten Traktate des Las Casas darstellt (*De thesauris, De regia potestate, Doce dudas*). Dabei tauchen vor allem die Fragen der Restitutionspflicht, der gerechten Verteidigung der Indios gegen die Eindringlinge, der Wiedereinsetzung der Inka-Dynastie auf, sowie die demokratisch anmutende Bestimmung der Legitimierung von Herrschaft durch freie Zustimmung. Überdies stellt G. in Grundzügen die implizite Theologie im Werk des Inka-Christen Guamán Poma dar, der eine Generation nach Las Casas dessen Intentionen aufnahm und der G. zum Titel seines Buches „Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi" anregte. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (647–690) sowie ein nützliches Namenregister schließen das Werk ab.

Im Umfeld des Quinto Centenario (500-Jahr-Gedenken der Entdeckung Amerikas) kam es vor allem im iberoamerikanischen Sprachraum zu einer Renaissance der Las-Casas-Forschung; davon zeugen die kritische Werkausgabe von 14 Bänden (erschienen sind bisher 8) unter Leitung von Paulino Castañeda Delgado, neue Quellenfunde sowie zahlreiche Einzelpublikationen. Unter diesen zahlreichen (spanischsprachigen) Veröffentlichungen zu Las Casas ragt G.' Buch dadurch heraus, daß es sich auf das kritische und internationale Gespräch mit anderen Las-Casas-Forschern und -Forscherinnen einläßt; etwa mit Lewis Hanke, Juan Friede, Isacio Pérez Fernández, Angel Losada, Marianne Mahn-Lot, Paulino Castañeda, Antony Pagden, Helen Rand Parish und Francesca Cantù, ohne indes bei Detailfragen oder einer bloßen Zusammenfassung der Forschungsergebnisse stehenzubleiben. Vielmehr erhebt er historisch abgesichert die Theologie des Las Casas aus dem Gesamt seines Werkes und diskutiert sie in einem doppelten Kontext: im situativen Kontext der faktischen Eroberung und Unterwerfung Amerikas und ihrer leidvollen Folgen für die dort teilweise in Hochkulturen lebenden Menschen, und im Kontext der zeitgenössischen, theologisch-ethisch-juridischen Diskurse und ihrer Protagonisten wie z. B. Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda, Melchor Cano, Luis Vives, Domingo de Soto und José de Acosta. Durch diese doppelte Kontextualisierung kann G. jene empathische Erfahrung und theoretische Kompetenz aufzeigen, die es Las Casas ermöglichten, die neuen Probleme wahrzunehmen, sie als Herausforderungen anzunehmen und zu neuen theologischen Antworten zu finden. – Über diese synchronische Kontextualisierung hinaus spürt G. in großen historischen

Bögen auch den geistigen Zusammenhängen nach, die das Werk des Las Casas sowohl mit der Theologie der frühen Kirche verbinden als auch mit dem II. Vatikanum und der Theologie des 20. Jahrhunderts. Im Sinn einer solchen diachronischen „Kontextualisierung" gelingt G. bei nicht wenigen Themen der Nachweis, daß Las Casas als theologischer Vordenker von Problemstellungen gelten kann, die die Gegenwart beschäftigen und in Zukunft noch dringlicher werden dürften. Dazu gehören etwa die Fragen der Inkulturation des Christentums und der Mission, sowie nach dem Heil für diejenigen, die zwar Christus nicht bekennen, aber nach Gott suchen und ihrem Gewissen folgen. Weiterhin gehören dazu die Fragen der Religionsfreiheit und der Theologie der Religionen, die Frage nach dem anderen in seiner Alterität und nach dem Umgang mit ihm. Dazu gehören die Fragen nach dem Verhältnis von Theologie und Ethik zur Politik, sowie nach der Umsetzung sittlicher Einsichten in rechtliche Kategorien. Ebenso gehören dazu die Fragen nach dem Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit und nach der Rolle der Kirche in der jeweiligen Zeit. Nicht zuletzt gehört auch die Frage nach der Rolle der Armen (in der Geschichte und in der Kirche) dazu und nach den theologischen Grundlagen einer politischen Ethik von den „Kleinen der Geschichte" her. G. ist dabei nicht der Auffassung, Las Casas habe sozusagen die theologischen Lösungen für gegenwärtigen Fragestellungen in der Tasche. Wohl aber begreift er Las Casas als exemplarische Gestalt eines Theologen, den die schmerzliche Erfahrung seiner Zeit spirituell, pastoral und theoretisch zur Suche nach neuen Antworten angetrieben hat und der daher modellhaft die Aufgaben auch heutiger Theologie vor Augen stellt.

Das Las-Casas-Buch von G. ist im historischen Detail, in der systematischen Kraft seiner Theologie und in seinen aktuellen Bezügen so vielfältig und inspirierend, daß man es jedem in die Hand wünscht, der den Paradigmenwandel in der neuzeitlichen Theologie begreifen will und an der theologischen Grundlegung eines inkulturierten Christentums, an der Theologie des universalen Heils, am Dialog mit den Weltreligionen, an der Rolle der Armen in der Geschichte und ihrer Bedeutung für die ethischen Grundlagen einer künftigen Weltgesellschaft interessiert ist. M. Sievernich S.J.

Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). Herausgegeben von *Marc Venard*. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von *Heribert Smolinsky* (Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 8). Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992. 1260 S.

Diese neuartige Geschichtsdarstellung, auf 13 Bände veranschlagt, von denen bislang 3 Bände das Licht erblickt haben, verdient in ihren Vorzügen wie auch Grenzen vorgestellt zu werden. Ihr Umfang, der alle bisherigen Maße einer Kirchengeschichte sprengt, ermöglicht eine fast flächendeckende Behandlung sowohl aller christlichen Konfessionen wie der einzelnen Länder und Regionen. Die Auswertung vor allem der französischen sozialgeschichtlichen wie auch frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung eröffnet dabei auch, mehr als dies bisher außerhalb von Spezialdarstellungen geschah, eine präzisere und differenziertere Sicht der religiösen Verhaltensweisen des einfachen Volkes und seiner Reaktionen auf Vorgänge an der Spitze. Die Gliederung, sowohl in chronologischer wie in thematischer Beziehung, ist unkonventionell, weicht von der sonst meist üblichen ab, hat aber doch meist modernere mentalitätsgeschichtliche und strukturgeschichtliche Erkenntnisse für sich. Dazu ist das Werk reich bebildert und auch mit Karten ausgestattet, die freilich meist aus anderen Werken, vor allem dem Herder-Atlas zur Kirchengeschichte, abgedruckt sind. – Nachteile sind darin zu sehen, daß die Eile, mit der das Gesamtwerk herauskommt, nicht bei allen Beiträgen der Qualität und Gründlichkeit förderlich ist. Doppelungen und Überschneidungen sind nicht immer vermieden und dann nicht redaktionell ausgeglichen worden. Die Periodisierung schließlich, die gewöhnlich an einem zentralen Thema ausgerichtet ist (in diesem Bande die Konfessionsbildung), erweist sich für andere Themen als unnatürliche Zerschneidung; hier wäre es vielleicht besser gewesen, je nach Thema und Region flexibler in der Periodisierung zu sein. Die Detailliertheit der Darstellung macht weiter das Werk nur lesbar für solche, die bereits eine mehr oder weniger ausführliche kirchenge-

schichtliche Kenntnis besitzen. Für andere bewirkt sie leicht, daß sie den Wald vor Bäumen nicht mehr sehen. Nur manchmal wird dieser Gefahr durch gute Zusammenfassungen zu Beginn oder Schluß des Kapitels begegnet.

Dies soll für den hier vorliegenden Band aufgezeigt werden. Er weicht von der üblichen Einteilung ab, die die Zeit der „Reformation und Gegenreformation (oder katholischen Reform)", meist von 1517 bis 1648 zu behandeln pflegt. Statt dessen wird die Periode von 1530 bis 1620 oder 1630 als Einheit gesehen. Es ist die Zeit der „Bildung der Konfessionen", bzw. des Prozesses der konfessionellen Abgrenzung. Dieser Prozeß beschleunigt sich seit Ende der 20er Jahre, um dann 1530 sowohl durch die CA wie die zwinglianischen Bekenntnisse in seine akute Phase zu treten. Auch der Einschnitt um 1620/30 (statt 1650) hat, wie in der Darstellung deutlich wird, etwas für sich. Bis dahin (vgl. das auch 1648 zugrundegelegte „Normaljahr" 1624) liegen in Deutschland die Konfessionsgrenzen im wesentlichen fest; auch gibt es bis dahin bei Konfessionsveränderung kaum religiös motivierte Wanderungen größerer Bevölkerungsteile, was auf ein noch rudimentäres Stadium konfessionellen Selbstverständnisses hindeutet (421). Es ist also eigentlich die Zeit, da bei Katholiken, Lutheranern und Reformierten „konfessionelles" Selbstverständnis sich ausbildet und in der Breite des Volkes durchschlägt. – Die innere Gliederung des Bandes behandelt in 3 Teilen Konfessionen, Regionen und Lebensbereiche der Christen. Der erste Teil (3–388: „Das Phänomen der Bekenntnisse") stellt die konfessionelle Entwicklung bei Lutheranern *(Bernhard Vogler)*, Reformierten *(Oliver Millet)*, Wiedertäufern incl. „Spiritualisten" *(Marc Lienhard)*, Anglikanern *(Viviane Barrie-Curien)*, Katholiken *(Marc Venard)* sowie in der Orthodoxie *(Alain Ducellier)* dar. Da offensichtlich darauf geachtet wurde, daß dabei alle christlichen Konfessionen ungefähr in gleicher Ausführlichkeit behandelt werden, nehmen so die evangelischen Bekenntnisse zusammen 236 Seiten gegen 70 für die katholische Kirche ein. Diese 70 Seiten, auf denen Venard die vor-tridentinischen Ansatzpunkte für eine katholische Reform, das Konzil von Trient und das Gesicht der katholischen Kirche nach Trient darstellt, sind daher vergleichsweise etwas knapp geraten. Die Stärke dieses Kapitels liegt in der Zusammenfassung der meist bei uns zu wenig bekannten französischen Forschung. Das Tridentinum, weniger als 20 Seiten (254–273) einnehmend, wird jedoch mehr in seinen Voraussetzungen, seinem Ergebnis, auch seinen Grenzen, weniger in seinen oft dramatischen Krisen und Auseinandersetzungen dargestellt. Es überrascht insbesondere, daß eine Auseinandersetzung wie die über das „ius divinum" der bischöflichen Residenzpflicht, die dermaßen zentral im Kreuzungspunkt sowohl ekklesiologischer wie pastoraler Probleme stand und in der sich Reform- und Strukturfrage kreuzten, auf ganzen 6 Zeilen abgehandelt ist (271). – Ein eigenes Kapitel ist schließlich den „Kontroversen und Dialogen" gewidmet, wobei besonders auf die Darstellung von *François Laplanche* über die katholisch-protestantische Kontroverse (330–355) hingewiesen werden soll: sie zeichnet vor allem die mentalitätsmäßig-kulturellen Hintergründe und geistesgeschichtlichen Konsequenzen in treffender Weise. Die größere Sympathie für die calvinistischen Positionen ist dabei im allgemeinen durchaus spürbar; anderseits verhehlt er nicht in den politischen Konsequenzen die größere Nähe der katholisch-naturrechtlichen Staatsauffassung zur Vertragstheorie (348). – Annähernd die Hälfte nimmt der Mittelteil „Die Landkarte der geteilten Christenheit" (391–956) ein, welcher die einzelnen Länder (einschließlich der Mission) gesondert behandelt. Die Stärke der meisten Beiträge liegt darin, daß sie die Haltung von Klerus und Volk in ihrer regionalen und schichtenspezifischen Differenziertheit, darunter auch die Widerstände gegen eine obrigkeitliche Konfessionspolitik, die Methoden ihrer Überwindung etc. ausführlich darstellen. Schwächer scheint in dieser Beziehung freilich die Behandlung Deutschlands durch *Bernhard Vogler* (391–426). Sie ist mehr kirchenpolitisch orientiert und bietet über historische Faktoren konfessioneller Parteinahme, über Widerstände obrigkeitlicher Konfessionspolitik und den ganzen Prozeß der Konfessionsbildung an der „Basis" weniger, als man schon seit Jahrzehnten bei Ernst Walter Zeeden lesen konnte. Und was man sowohl in diesem wie in den anderen Teilen vermißt, ist eine Darstellung des engen Zusammenhangs von konfessioneller und staatlicher „Disziplinierung", wie ihn vor allem Reinhard herausgestellt hat.

Unzweckmäßig erweist sich die hier unnatürliche Zäsur von 1530 dagegen für die

Geschichte der Missionen, vor allem für Lateinamerika. Sie ist, abgesehen von Asien, von *Alain Milhou* behandelt. Diese Zäsur bedingt, daß man grundlegende Informationen wie die über das königliche Patronat, über den Beginn des Kampfes für die Rechte der Indianer von Antonio de Montesinos (1511) an, nicht oder nur nebenher bekommt. Hier wäre es wohl besser gewesen, die Zeit vom Beginn der Entdeckungen an bis um 1620/30, die auch in diesem Fall wichtige Einschnitte bietet (Gründung der Propaganda, japanische Christenverfolgung, Beginn des Ritenstreits, Paulistaner-Krise der SJ-Reduktionen etc.), als Einheit zu bewahren. Nicht selten ist die Übersetzung ungebräuchlich, mißverständlich oder fehlerhaft (z. B. königliche „Schirmherrschaft" für „Patronat"; 793 unten: nicht das war das Problem, daß mit den Indianern „Eucharistie gefeiert" wurde, sondern ob ihnen die Kommunion gespendet werden durfte!). Am gelungensten scheint im ganzen das Kapitel „Indianische Kirche oder koloniales Christentum" (830–855). Speziell unbefriedigend sind dagegen die Seiten über Acosta (824–830). Abgesehen davon, daß der Autor zu zwei Dritteln nicht über Acosta, sondern über zeitgenössische Theorien zum Ursprung der Indianer und ihrer Evangelisierung spricht, begeht er einen Fehler, der häufig zu Acosta gemacht wird: einseitig nur von dem Prolog von „De procuranda Indorum salute" mit den 3 Arten von Barbaren (und der Darstellung der Tieflandindianer als Menschen, die „wie Tiere" leben) auszugehen. Dadurch wird die Aussage des Gesamtwerkes verzerrt; seine indianerfreundliche Haltung und (auch noch in der von der Zensur gemilderten Fassung) scharfe Kritik an der spanischen Siedlergesellschaft kommt nicht zum Ausdruck. – Die Darstellungen von *Minako Debergh* über die Missionen in Indien (875–912) und Japan (912–933) sind detailreich, jedoch schwer zu lesen und zu wenig durch zentrale Gesichtspunkte, Zusammenfassungen und Synthesen geordnet. Keineswegs deutlich wird die Missionsmethode Franz Xavers (877 f.), wenngleich Nobili besser dargestellt ist. Nur etwa eine Seite (929–931) für die japanische Christenverfolgung, ohne Eingehen auf ihre Hintergründe, ist entschieden zu wenig. Besser ist das Kapitel von *Claudia von Collani* über die Chinamission (933–956).

Der dritte Hauptteil (959–1245: „Das Leben der Christen") bringt wichtige thematische Gesichtspunkte, die konfessionsübergreifend behandelt werden, davon der größte Teil durch *Marc Venard*. Dies sind außer den kollektiven und persönlichen Formen des religiösen Lebens die zeitspezifisch wichtigen Themen „Die Angst vor den Dämonen" und „Die intellektuelle Bewegung und die Kirchen", außerdem ethische Fragen und religiöse Kunst. Insgesamt ist dieser Teil wohl der wichtigste und weiterführendste des Bandes. Insbesondere die Darstellungen von Venard bieten mit einer Ausführlichkeit und profunden Kenntnis einen Einblick in die konkrete Religiosität der Zeit, wie man dies sonst kaum findet. Dabei ist wichtig, daß diese Themen konfessionsübergreifend behandelt werden: durch den Vergleich werden mancherlei Parallelen, aber auch die Unterschiede deutlich. Venard behandelt in dem Kapitel über die Dämonenangst (1074–1107) sowohl die Hexenprozesse wie die sich ebenfalls in dieser Zeit häufenden Fälle von Besessenheit. Für die Hexenprozesse legt er in vorsichtiger Form die neuere französische These vom Zusammenstoß zweier Kulturen (Volksmagie und gelehrte Dämonologie – wobei die letztere ihre Rationalität daher bezog, daß sie erstere zu erklären vermochte!) vor (1094–1097) – eine Sicht, für die sicher manches spricht, sofern sie nicht eine monokausale Totalerklärung zu sein beansprucht. – In dem Kapitel von *Laplanche* „Die intellektuelle Bewegung und die Kirchen" (1108–1172) nimmt einen besonderen Schwerpunkt das allmähliche Zerbrechen des alten Weltbildes, damit die Auseinandersetzung zwischen traditioneller und kopernikanischer Astronomie (1142–1145) und der „Fall Galilei" (1156–1163) ein, welcher unter Berücksichtigung neuester Kontroversen (wie der um die These Redondis, daß das eigentlich Gefährliche bei Galilei seine atomistische Materie-Auffassung gewesen sei) dargestellt wird.

Bei allen einzelnen Disproportionalitäten enthält der Band, aufbauend auf vielen Einzeldarstellungen der letzten Jahrzehnte, eine Fülle wichtiger Perspektiven und weiterführender Erkenntnisse.

Kl. Schatz S. J.

Gründer, Horst, *Welteroberung und Christentum.* Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh: Mohn 1992. 751 S. (davon 597 S. Text).

Der Verf., bisher durch Werke über die deutschen Kolonien und die Rolle der christlichen Mission in ihnen hervorgetreten, bietet hier eine ausführliche Gesamtdarstellung der Rolle und Funktion der christlichen (katholischen und protestantischen) Missionen innerhalb des westlichen Expansionismus der Neuzeit. Es geht ihm dabei einerseits um den engen Zusammenhang von Mission und Kolonialismus (in seinem weitesten Sinn verstanden), anderseits um die durchaus aktive und eigenständige Rolle von Mission und missionarischen Motiven innerhalb dieses Gesamtprozesses, die zumal in einer ökonomischen Imperialismus-Theorie, die nur wirtschaftlichen Motiven Realität zuerkannte, vernachlässigt worden ist. Dies betrifft einmal den Prozeß der inneren Transformation (oder Zerstörung) der indigenen Kulturen, der nur durch die Mission in dieser Tiefe geschehen konnte; es betrifft aber auch die Motivationen, schon für die Entdeckungen und Erforschungen, gerade auch von solchen Völkern, die keinen wirtschaftlichen Anreiz boten, aber auch oft genug für die politische Beherrschung. Ist dies für die frühe Neuzeit einigermaßen bekannt, so gilt es aber auch in nicht geringem Maße für das 19. Jahrhundert. Der Missionar rief durch die Konflikte, die er notwendig in den indigenen Gesellschaften provozierte, den Konsul herbei und forcierte dabei oft genug den Prozeß der Übernahme direkter politischer Herrschaft, bei dem die politischen Zentralen oft zunächst eher zögernd reagierten.

In 17 Kapiteln mit griffigen und immer auch provozierenden Überschriften werden dabei jeweils bestimmte regionale Fallbeispiele dargestellt. Entsprechen die beiden übergeordneten Hauptteile (Teil 1 „Kolonialer Staat und Christianisierung" und Teil 2 „Nationalismus, Imperialismus und Mission") im großen und ganzen der frühen Neuzeit einerseits, dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts anderseits, so greifen doch die regional thematisierten Kapitel über diese Epochengrenze hinaus. So umgreift das Kapitel VII über Japan (Der „zerstörte Gott" – Japans „Christliches Jahrhundert") und IX über Indien („Sie sagen Gott und meinen Kattun" – Kaste und Christentum in Indien) auch das 19./20. Jh., während man über Alexander de Rhodes und den Beginn der Mission in Vietnam sowie über die Missionierung der Philippinen und die frühen Entdeckungs- und Missionsfahrten der Spanier im pazifischen Raum im Rahmen des zweiten Hauptteils erfährt. Dabei stützt sich der Autor auf eine sehr breite Benutzung der Literatur, für die deutsche Kolonialgeschichte auch auf eigenes Quellenstudium. – Innerhalb der spanischen Conquista wird außer dem immer wieder behandelten Patronat der weniger bekannte, aber zweifellos ebenfalls wichtige Gesichtspunkt der Mission als „Fronteinrichtung" zur Ausweitung und Erschließung des Territoriums hervorgehoben (98–111). Dies gilt nicht zuletzt auch für den „Jesuitenstaat", der im 4. Kapitel (Ein verlorenes Paradies? – Der „Jesuitenstaat" in Paraguay) im Zusammenhang mit dem von Montesinos und Las Casas ausgehenden „humanitären Protest" der Missionare gegen die Unterdrückung und Versklavung der Indianer dargestellt wird. Handelt es sich hier um eine Mischung aus traditionellen indianischen Strukturen und europäischen Sozialmustern (139) und ist auch im religiös-kulturellen Bereich Anknüpfung an einheimische Vorstellungen und Verhaltensnormen festzustellen (145 f.), so steht anderseits politisch-strategisch die „Conquista espiritual" der Jesuiten in engem Zusammenhang mit der Sicherung des Gebietes (134 f.) und bildet der Jesuitenstaat, zumal mit seiner zunächst gegen die portugiesische Expansion der „Bandeirantes" ausgerüsteten Armee, einen „Stützpfeiler des kolonialen Systems" (150).

Weitere Kapitel befassen sich mit der französischen Mission in „Neufrankreich" („Pelze und Seelen") und mit dem Verhältnis der Puritaner zu den Indianern („A City upon a Hill"), in dem Mission im ganzen gesehen keinen Platz hatte, abgesehen von den „heiligen Experimenten" von John Eliot und William Penn, die manche Parallelen zu den Jesuitenreduktionen aufweisen (196–209). – Ganz andere Rahmenbedingungen bestanden natürlich in den asiatischen Hochkulturen. In Japan, zunächst dem hoffnungsvollsten Missionsland, wo sich auch durch den Jesuitenvisitator Valignano Grundsätze einer weitgehenden äußeren Anpassung durchsetzten, zeigte sich jedoch

letztendlich, daß Japan westliches technisches Know-how, aber ohne die westliche Kultur und ihre religiöse Grundlage, wollte (250–257). Hier wie ebenso für China betont der Autor als entscheidenden Grund der Ablehnung den Aspekt der politischen Bedrohung (275), d.h. eigentlich der Gefährdung und Auflösung der religiös-politischen Einheit, auf welcher Staat und gesellschaftliche Ordnung beruhten. „Solange die traditionellen religiös-kulturellen Strukturen intakt und das eigene Selbstverständnis nicht in Frage gestellt waren, besaß die Dogmatik des Christentums in Asien so gut wie keine Chance" (ebd.). Nur in Zeiten politisch-sozialer Umbrüche und kulturell-geistiger Krisen (wie in Japan vor der Einigung unter dem Tokugawa-Shogunat und im China der späten Ming-Zeit) ließen sich partielle Erfolge erzielen. Auf religiös-philosophischer Ebene, so die These des Verf.s, beruhten die Kontakte letzten Endes auf einem Mißverständnis. – Entsprechend lautet auch die Überschrift des Kapitels über die Jesuitenmission in China (258–274) „Das große Mißverständnis". Hier folgt der Autor der Sicht Gernets, wonach der Versuch der Jesuiten von Ricci an, bei der chinesischen klassischen Überlieferung anzuknüpfen, letzten Endes eine Illusion war und die Tiefe des kulturellen Grabens verkannte; vor allem die Transzendenz Gottes und die Gleichheit aller Menschen vor Gott erwiesen sich als für chinesisches Denken unvollziehbare Vorstellungen (269).

Im zweiten Hauptteil befassen sich einzelne Kapitel mit dem Nahen Osten, mit Vietnam („Gesta Dei per Francos") und China („Opium und Missionare"). Der Schwerpunkt der Darstellung liegt jedoch bei den Missionsregionen, die bisher kaum berührt waren, die jetzt nicht zuletzt durch die Mission den tiefgreifendsten Umbruch erfuhren und die dem Verf. auch als sein Spezialgebiet stärker vertraut sind. Dies ist einerseits der pazifische Raum („Das wiedergefundene Paradies – Die missionarisch-koloniale Erschließung Ozeaniens"), anderseits Schwarzafrika (Kap. XV–XVII). Eine verhältnismäßig eingehende Darstellung finden die der Kolonisierung vorausgehenden und sehr interessanten theokratisch-puritanischen Monarchien auf Tahiti, Hawaii und Tonga (438–463). Ein interessantes Fallbeispiel eines Konfliktes zwischen missionarischem und säkularem Kolonisationsmodell bildet der „Kulturkampf" im deutschen Samoa von 1906, den der Autor bereits 1987 im „Archiv für Kulturgeschichte" dargestellt hat (471–476): vertrat hier der deutsche Gouverneur Solf mit seiner konfessionsneutralen Regierungsschule ein „konservativ-paternalistisches" Modell, welches stärker säkular orientiert war und die einheimische Kultur möglichst zu schonen suchte, so ging die Mission viel stärker von der Inferiorität der eingeborenen Kultur und der Notwendigkeit einer integralen Ersetzung durch abendländisch-christliche Prinzipien aus (474f.). – Die Afrika-Mission des 19. Jh.s hängt, wie bekannt, sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite in ihren Wurzeln und Beweggründen engstens mit der Anti-Sklaverei-Bewegung zusammen, die seit etwa 1780 zuerst in England, am frühesten durch Mennoniten und Quäker vorangetrieben, an Boden gewann. Der Verf. unterstreicht, daß diese Bewegung und ihr Erfolg in den Abolition Bills von 1807 und 1833 nicht in erster Linie auf wirtschaftliche, sondern wesentlich auf ideell-religiöse Motive, freilich verquickt mit freihändlerischen Konzeptionen, zurückzuführen ist (513–515). Die Anti-Sklaverei-Bewegung ist anderseits engstens gepaart mit einem fortschrittsoptimistischen kulturellen Europäismus und lieferte ihrerseits den ideologischen Impuls für einen neuen Kolonialismus (516–518).

Die Gesamtrolle der Mission innerhalb der Kolonisierung speziell in Schwarzafrika erweist sich als dialektisch und nicht auf einen Nenner zu bringen (zusammenfassend 568–582). Die Mission hat dem Kolonisationsprozeß in vielfacher Weise die Wege bereitet, anderseits meist erst nach der politischen Kolonisierung größere Erfolge zu erzielen vermocht. Sie steht historisch in engstem Zusammenhang mit ihm und wurde von den kolonialisierten Völkern mit ihm als Einheit erfahren. Sie übte aber hier eine spezielle Funktion aus, die sie nicht selten auch in Konflikt mit der konkreten kolonialen Wirklichkeit oder einem mehr merkantil oder machtpolitisch orientierten Kolonialismus brachte. Dieser Gegensatz bestand vor allem darin, daß die Mission, von der Einheit von Christentum und abendländischer Kultur ebenso wie von der Inferiorität und „Kindheit" der Eingeborenen selbstverständlich überzeugt, einen tieferen und radikaleren Umbruch bezweckte und bewirkte, im Gegensatz etwa zu einem konservativ-

politischen Modell des „indirect rule", das überkommene indigene soziale und Macht-Strukturen, aber auch inhumane Einrichtungen (wie Sklaverei, Witwenverbrennung etc.) möglichst um der Konfliktvermeidung willen schonte. Hinzu kam, daß der „Europäismus" der Mission sich ja nicht am industriellen liberalen Europa ausrichtete, sondern – am deutlichsten in den geschützten theokratischen Experimenten im Pazifik und in den allenthalben anzutreffenden christlichen Dörfern – die Übersee als Versuch der Korrektur europäischer Fehlentwicklung verstand. Gerade dadurch aber setzten die Missionen, vor allem durch das Medium ihrer Schulen, langfristig einen tiefgreifenden Umbruchsprozeß in Gang, der weit über ihre ursprüngliche Intention hinausging. Diese durch die Mission letzten Endes initiierte „christliche Revolution" (die gewöhnlich bei sozial unteren Schichten und der Jugend einsetzte) bestand in der Auflösung geschlossener archaischer Strukturen, der Freisetzung des Individuums gegenüber Sippe und Stamm und gegenüber der Vorherrschaft der Alten und damit letzten Endes einem Prozeß des tiefgreifenden sozialen Wandels, der Individualisierung und Modernisierung. Gerade dieses Moment wirkte sich nicht zuletzt auch im Kampf gegen die europäische Kolonialherrschaft aus. „Gegen den ausgesprochenen Willen vieler Missionare und Missionsleitungen sind die Missionsschulen letztlich zu Katalysatoren nationaler Unabhängigkeit geworden" (586).

Der Autor betont selbst in der Einleitung, daß er nicht den Anspruch erhebt, eine vollständige neuzeitliche Missionsgeschichte zu schreiben: deshalb bleibe z. B. das „untypische" Beispiel einer Mission ohne kolonialen Kontext wie in Korea außerhalb der Betrachtung (20f.). Diese selbstgesetzte Grenze ist sicher im Blick zu behalten, um an dieses sehr wichtige, lesenswerte und reichhaltige Handbuch nicht Erwartungen heranzutragen, die fehl am Platze sind. Es handelt sich um eine Geschichte der christlichen Mission *im Kontext* der neuzeitlichen europäischen Expansion. Dennoch bleiben zwei kritische Fragen. Die eine ist historischer Natur, die andere bezieht sich auf die angewandten Wertungsmaßstäbe. – Die historische betrifft die Bedeutung und Gewichtung „kolonial-kritischer" missionarischer Impulse, ob diese sich partiell gegen bestimmte Seiten und Mißbräuche des konkreten Kolonialismus oder radikaler gegen das System selbst richteten. Diese kritischen Impulse bleiben zumeist keineswegs unerwähnt; es fragt sich jedoch, ob ihre Gewichtung immer ihrem wirklichen historischen Stellenwert entspricht. Dies betrifft z. B. die Jesuitenreduktionen in Südamerika, deren Gesamtdarstellung übrigens durchaus als ausgewogen und objektiv bezeichnet werden muß. Wenn diese aber vor allem unter dem Gesamtvorzeichen des „effektiveren Typ(s) des Kolonialismus" (135) gesehen werden – was sie sicher in gewisser Hinsicht auch waren, wenigstens von den Interessen Madrids aus gesehen, nicht jedoch von denen der Encomenderos aus – dann wird m. E. einiges übersehen. Dazu gehört die Tatsache, daß schon bei dem Beginn 1609 das Konzept der Jesuiten nicht einfach identisch war mit dem des Gouverneurs Hernandarias; dazu gehört weiter die prinzipielle Herausnahme der Indianer aus dem System der Encomienda (im Unterschied zu den Franziskaner-Reduktionen), die strikte schon räumliche Trennung von den Spaniern, die bewußte Pflege der einheimischen Sprachen, schließlich die ständigen Konflikte mit der Siedler-Gesellschaft. All das sind Momente, die nicht zulassen, die SJ-Reduktionen, so sehr sie innerhalb des kolonialen Rahmens verstanden werden müssen, nur als effizientere Form des Kolonialismus zu verstehen. Hier hatte die Mission ihre Eigendynamik und ihr Eigeninteresse. – Was die Jesuitenmission in China betrifft, so fragt sich, ob die nur 16 Seiten, die ihr gewidmet sind (258–274), ihrer Bedeutung entsprechen. Der Wert von Gernet, auf den sich der Autor hier vor allem stützt, besteht zweifellos in der Sicht der Jesuiten aus chinesischen nichtchristlichen Quellen. Aber hier dürfte auch seine Grenze liegen. Zutreffend ist, daß die Tolerierung des Ahnenkults durch die Jesuiten nur als begrenzt und vorläufig, für eine Übergangsperiode verstanden wurde (270). Dennoch dürfte die Behandlung des Ritenstreits auf nur anderthalb Seiten (270–272) der damaligen Relevanz nicht ganz angemessen sein. – Innerkirchliche Entwicklungen und Faktoren, die durchaus von einschneidender Bedeutung für das Formalobjekt des Autors sind, werden nicht oder nur en passant erwähnt. So erfährt man über die Propaganda-Kongregation und ihr neues „anti-kolonialistisches" Missionskonzept nur kurz im Kontext der Anfänge der Vietnam-Mission mit Alexander de Rhodes und den er-

sten Apostolischen Vikaren (369–371), wobei dann gleich ausgeführt wird, daß letztere sehr schnell in den Sog französischer Interessen gerieten, ja z. T. bewußt darauf setzten (371 f.). Ist letzteres nicht zu leugnen, so doch anderseits auch nicht die langfristige Auswirkung dieses Missionskonzepts und seine Bedeutung speziell für die Ausbildung eines einheimischen Klerus. Überhaupt keine Erwähnung finden die Impulse Roms im 20. Jahrhundert seit Benedikt XV. und der Missionsenzyklika „Maximum illud" 1919, die für die katholische Missionsgeschichte dieses Jahrhunderts von einschneidender Bedeutung waren, so sehr der hier geforderte Mentalitätswandel vor Ort sehr unterschiedlich schnell vor sich ging. Auch eine Gestalt wie der China-Missionar Vinzenz Lebbe kommt nirgends vor. – Eine Einzelkorrektur: Der Daimyo Omura Sumitada, der 1563 als erster japanischer Kleinfürst (durch merkantile Interessen bewogen) Christ wurde, hat sich nicht, wie der Autor (219) schreibt, gegen Ende seines Lebens zu einem Verfolger der Christen gewandelt (vgl. dagegen richtig 239); er ist hier offensichtlich mit seinem Sohn und Erben verwechselt.

Die andere kritische Frage bezieht sich auf die Wertungsmaßstäbe. Der Autor macht allenthalben keinen Hehl daraus, daß für ihn letzten Endes der Missions- und Absolutheitsanspruch des Christentums auf „Kulturimperialismus" hinausläuft. Dabei ist ihm die realistische historische Erkenntnis zuzugestehen, daß eine „Inkulturation" des Christentums in eine fremde Kultur, verstanden als mehr oder weniger reibungslose und bruchlose Einfügung ohne schwerste Konflikte und unter Schonung vorhandener Institutionen, letztlich ein unmögliches Unterfangen darstellt (vgl. 492, bezogen auf einen Versuch Neuendettelsauer Missionare in Neuguinea: „ein nicht nur in der Praxis, sondern angesichts der ‚revolutionierenden' Momente des Christentums auch langfristig nicht realisierbares Unterfangen"). Notwendig bewirkt Christianisierung einen tiefreichenden und konfliktreichen Bruch und Umbruch, auch im ganzen Bereich des gesellschaftlichen Gefüges, und von da aus, auch in der europäischen Missionsgeschichte, eine „Zerstörung" vor-christlicher Kultur, so sehr es anderseits immer auch Momente der Kontinuität gibt. Die Frage ist nur die der Wertung. Und hier fragt man, wieso es anderseits nicht ebenfalls kultureller Imperialismus und Aufoktroyierung rein westlich-europäischer Werte und Normen ist, wenn z. B. die Rede ist von „Ideen, die China vom Westen tatsächlich gebraucht hätte: individuelle Freiheit, Rechtsgleichheit, politische Demokratie" (410). Hier wie auch im Schlußfazit (das als Analyse scharfsichtig und meisterhaft ist) hat man den Eindruck, daß der Wertmaßstab doch irgendwie ein einliniges, spezifisch europäisches Fortschrittsdenken ist, welches „Modernität" im Sinne von Säkularisierung und Liberalisierung als unbedingten und für alle Völker gültigen Wert betrachtet. Es ist im Grunde dann nichts anderes als der liberale Europäismus im Gegensatz zum kirchlich-religiösen. Kl. Schatz S. J.

VanDerVeldt, Petrus T. S. J., *Franz Neumayr SJ (1697–1765).* Leben und Werk eines spätbarocken geistlichen Autors. Mit einer vollständigen Bibliographie seiner Schriften (Geistliche Literatur der Barockzeit, Sonderbd. 2). Amsterdam & Maarsen: APA-Holland University Press 1992. 429 S.

In seiner Dissertation, mit der er an der Katholischen Universität Nimwegen promovierte, untersucht V. Leben, Wirken und Schaffen des bayerischen Jesuiten Franz Neumayr und „seine Bedeutung für die geistig-kulturellen Verhältnisse der deutschen katholischen Territorien" (3). Den übergreifenden Aspekt bildet dabei die Rhetorik des Dramatikers, Kontroverspredigers und religiösen Schriftstellers, dessen Leben im 1. Kap. detailliert beschrieben wird. Neumayr wurde 1697 in München geboren und besuchte dort das Jesuitengymnasium. In Landsberg trat er 1712 in die Gesellschaft Jesu ein. Nach Abschluß seiner philosophischen und theologischen Studien unterrichtete er zunächst Rhetorik in Brig und Solothurn und wirkte dann als Volksmissionar im Erzstift Salzburg. Als Rhetorikprofessor kam er 1731 an das Jesuitenkolleg in München, wo er seine ersten religiösen Dramen verfaßte und inszenierte. Fünf Jahre später ging Neumayr als Missionar nach Haidhausen und danach als Hofprediger nach Hall in Tirol. Von dort kehrte er 1738 wieder nach München zurück, wo er bis 1750 als Präses die lateinische Marianische Kongregation betreute. Danach leitete er als Regens die

Konvikte in Dillingen und Ingolstadt, bis er 1753 Domprediger in Augsburg wurde, wo er 1765 starb. – Mit Neumayrs zweijähriger Tätigkeit als Volksmissionar im Erzstift Salzburg befaßt sich V. im folgenden Kap. Diese Mission war deshalb heikel, weil der Erzbischof dadurch seine Autorität als Landesherr wiederherstellen wollte. Die Jesuiten rechneten zwar mit seiner Unterstützung, wollten aber vor allem durch Katechese und Predigt das religiöse Leben der Katholiken vertiefen und die Protestanten zur Rückkehr in die katholische Kirche bewegen. Diese Interessengegensätze ließen die Mission fast zu einer Ketzerverfolgung ausarten und führten dazu, daß 1732 Tausende von Lutheranern aus Salzburg emigrierten. – Nach dieser unglücklichen Mission wurde Neumayr Lehrer der Rhetorik am Jesuitenkolleg in München, das seit Anfang des 17. Jahrhunderts zu den bedeutendsten Theaterzentren Europas zählte. Zu seinen Aufgaben gehörte es nun, Rhetorik zu unterrichten und jährlich mindestens ein großes Drama zu schreiben und zu inszenieren. Einen Einblick in Neumayrs Lehrtätigkeit und Dramaturgie ermöglicht seine Idea Poeseos, die im 3. Kap. ausführlich besprochen wird. Dieses Lehrbuch der Dichtkunst erschien 1751 und „markiert in bezug auf Komödie und Tragödie die Endphase einer zwei Jahrhunderte langen Entwicklung der jesuitischen Dramaturgie, in der die Autoren in ihren theoretischen Überlegungen wie in der Praxis immer wieder versuchten, sich den Zeittendenzen zu stellen" (85). Neumayr erwies sich in dieser Poetik als erfahrener Pädagoge und „eigenwilliger Anhänger der klassizistischen Dramenlehre" (83), der sich die intendierte Wirkung, die Figurenkonzeption, den Handlungsablauf und die Aufführung seiner Theaterstücke sorgfältig überlegte. Dies bestätigt die gründliche Analyse der beiden Tragödien Titus und Jeroboam, an denen seine Dramaturgie und ihre praktische Umsetzung auf der Bühne erläutert werden. Anhand ausgewählter Texte einzelner Dialoge und Szenen zeigt V., „wie Neumayr die Kommunikation zwischen den Darstellern auf der Bühne und den Zuschauern im Saal zustande bringt, die Aufmerksamkeit des Publikums lenkt und dessen Erwartungen steuert" (117). Die Lehre Machiavellis und der Tyrannenmord waren besondere Themen, die er für die Bühne kritisch bearbeitete. Sie sind deshalb hervorzuheben, weil die übrige „Thematik der Neumayrschen Dramen keineswegs originell war" (118). – Im 4. Kap. untersucht V. Neumayrs Kontroverse mit Franz I. Rothfischer, der 1751 als Benediktiner das Kloster St. Emmeram in Regensburg verließ und zur evangelisch-lutherischen Kirche übertrat. Diese Konversion löste allgemeine Bestürzung und eine Flut von Streitschriften aus, in denen der Katholizismus und die Pädagogik der Jesuiten scharf kritisiert wurden. Neumayrs Erwiderungen lassen seine Einstellung zur Aufklärung und die Beweggründe erkennen, die ihn veranlaßten, sich an dieser Polemik zu beteiligen. V. unterscheidet in seiner Bewertung dieser Kontroverse „drei Aspekte: erstens die Polemik über einen Konfessionswechsel und dessen Rechtfertigung, zum anderen die Auseinandersetzungen über die Dringlichkeit einer Unterrichtsreform in Bayern und drittens das kulturkampfartige Wortgefecht über das Schriftbayrische" (176). – Neumayrs Rhetorik kam besonders in seinen zahlreichen Predigten zum Tragen, die V. im 5. Kap. daraufhin sorgfältig analysiert. Als Domprediger von Augsburg war Neumayr verpflichtet, jedes Jahr vier Kontroverspredigten zu halten. Darin hatte er den Protestantismus und dessen Kritik an der katholischen Glaubenslehre zu widerlegen und die konfessionellen Unterschiede möglichst klar herauszustellen. Dies war deshalb heikel, weil in Augsburg seit dem Westfälischen Frieden von 1648 „die beiden Konfessionen gleichberechtigt nach ihrem eigenen Glaubensbekenntnis leben konnten" (188) und der paritätisch besetzte Stadtrat streng über die Einhaltung des Religionsfriedens wachte. In seiner Idea Rhetoricae und im Vir Apostolicus zeichnete Neumayr das Bild des guten Predigers und erläuterte Aufbau und Ziel der Predigt. Der gute Prediger versteht es, das Richtige in der richtigen Weise zu sagen, indem er ergötzt, belehrt und seine Zuhörer dazu bewegt, „sich vom Bösen abzuwenden und das Gute zu tun" (194). Dazu stehen ihm sieben verschiedene Predigtmethoden zur Verfügung, die Neumayr im Vir Apostolicus näher erklärte. Für besonders wichtig erachtet er jedoch die Rhetorik, deren erste und ureigenste Aufgabe es sei, die Zuhörer zu überzeugen und in ihnen etwas zu bewirken. Neumayr selbst ließ sich besonders von Ciceros Beredsamkeit inspirieren und argumentierte in seinen Predigten gerne mit Syllogismen. In Kontroverspredigten griff er Begebenheiten in Augs-

burg auf oder setzte sich mit protestantischen Veröffentlichungen kritisch auseinander. Dabei ging es ihm „in erster Linie nicht darum, die Andersgläubigen zu überzeugen, sondern die eigene Gemeinde zu ermahnen und in ihrem Glauben zu bestätigen" (244). Während die Augsburger Protestanten gegen Neumayrs Predigten protestierten, empfanden die Katholiken sein „Auftreten als eine Bedrohung des friedlichen Nebeneinanderlebens der beiden Konfessionen und drängten deshalb darauf, mit den Kontroverspredigten Schluß zu machen" (245). Um den Religionsfrieden zu wahren, beschlagnahmte der Augsburger Bücherzensor 1753 eine von Neumayr veröffentlichte Kontroverspredigt. Die Inquisition verurteilte 1760 seine Predigt über den Probabilismus und setzte sie auf den Index verbotener Bücher. Obwohl die evangelischen Pastoren von Augsburg bewußt darauf verzichteten, Neumayr zu antworten, erschienen einige polemische Schriften, die ihn persönlich angriffen und als Erzlästerer beschimpften. Neben Kontroverspredigten hielt Neumayr zahlreiche andere Predigten, die er teilweise in thematischen Sammelbänden veröffentlichte. Damit wollte er den Geistlichen bei der Vorbereitung der Predigt helfen und den Laien Anregungen zur Meditation geben. – Mit seinen aszetischen Schriften, die im Schlußkap. besprochen werden, wandte sich Neumayr an Priester, Ordensleute und Laien, denen er konkrete Anweisungen für das persönliche Gebet, die Gewissenserforschung und die geistlichen Übungen gab. Als Jesuit orientierte er sich dabei am Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola und suchte, seine Leser dazu zu bewegen, großherzig zu sein und nach Vollkommenheit zu streben. In den Exerzitien betonte er, daß sich der Mensch erst dann wirklich bekehrt habe, „wenn er sich in einem heroischen Akt von seinem bisherigen Leben abwendet und mit unbegrenzter Großzügigkeit seinem Gott gegenüber nichts für sich zurückbehält" (303). Obwohl Neumayr in seinen geistlichen Schriften, die V. als „nüchtern, systematisch und stark verstandesmäßig" (319) charakterisiert, immer wieder daran erinnerte, daß der Mensch Gott fürchten und um seine Rettung bangen müsse, ließ er sich dabei von Weisheit und Milde leiten. Als Prediger und religiöser Schriftsteller war es sein zentrales Anliegen, seine Zuhörer und Leser, „auch die der höfischen Welt, zu jenem ‚heroischen Akt der Lebensreform' aufzufordern, der sie zu nobiles ganz anderer Art machen wird" (332). – V. zeichnet in seiner fundierten, übersichtlich gegliederten und flüssig geschriebenen Dissertation ein lebendiges Bild von Franz Neumayr, der als spätbarocker Prediger und religiöser Schriftsteller auf sich aufmerksam machte. Damit leistet er einen Beitrag zur Barockforschung und bereichert zugleich die Literatur zur Geschichte der Jesuiten in Bayern, die bisher nur unzulänglich erforscht ist. Neben einigen Illustrationen runden die vollständige Bibliographie der Werke Neumayrs, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein ausführliches Personenregister das gelungene Werk ab, das in keinem Jesuitica-Bestand fehlen sollte. Ein kleiner Schönheitsfehler, der den Wert des Buches jedoch keineswegs schmälert, soll abschließend noch erwähnt und berichtigt werden. Franz I. Rothfischer hieß mit Ordensnamen Gregor und nicht, wie auf S. 127 angegeben, Georg (Vgl. ADB 29, S. 362). J. Oswald S.J.

Pásztor, Lajos, *Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869–1870)* (Päpste und Papsttum 25). Stuttgart: Hiersemann 1991. XLV + 643 S. (incl. Register, in 2 Halbbänden).

Unter den bislang noch nicht vollständig publizierten Quellen zum 1. Vatikanum sind die Aufzeichnungen des blinden Kurienerzbischofs Vincenzo Tizzani wahrscheinlich die wichtigsten. Für Hasler (1977) noch unzugänglich und auch dem Rezensenten erst unter dem jetzigen Archiv-Präfekten Metzler seit 1985 einsehbar, ist eine Fassung von ihnen, nämlich die „Verbali", bereits 1985 bis 1987 durch Croce im „Archivum Historiae Pontificiae" veröffentlicht. Martina (für seinen 3. Band Pio IX) und auch der Rezensent (für die Geschichte des 1. Vatikanums, von der der 1. und inzwischen auch der 2. Band erschienen ist) konnten auch die übrigen Bestände des „Fondo Tizzani" benutzen und auswerten. Jetzt ist durch Lajos Pásztor das sog. „Diario" erschienen. Es benutzt z.T. die zeitlich früheren und bereits publizierten „Verbali", enthält jedoch ausführlichere Informationen (XXIV), vor allem über die eigentlich interessanten per-

sönlichen Gespräche und Informationen zwischen den Konzilssitzungen. Welche weiteren Aufzeichnungen hier das spätere „Diario" benutzt, ist noch ein Rätsel. Pásztor verweist hier auf die „Effemeridi" T.s, welche im Archiv der Laterankanoniker lagern: ihre Einsicht wurde P. mit der Begründung, das Archiv sei „privat", trotz der einschlägigen päpstlichen Anweisungen an Bistums- und Ordensarchive verweigert (XII f. Anm. 18). – Die Publikation von Croce und vor allem seine Auflistung der Quellen findet bei dem Herausgeber wenig Gnade (XVII–XIX). Dabei empfängt man freilich den Eindruck, daß bei dieser Gelegenheit auch persönliche Rechnungen beglichen werden.

T. machte von Anfang an Aufzeichnungen und fertigte später immer neue Fassungen an, weil er selber eine (ungeschminkte) Geschichte des 1. Vatikanums zu schreiben gedachte, und dies als Alternative zum offiziellen „Hofhistoriographen" Cecconi – Pius IX. suchte ihn daher, wie T. selbst berichtet, mit sanftem Druck von seinem Unternehmen abzubringen (XIV f. Anm. 21 f.). Die Grundidee, die T. dabei beseelte, war die Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Elementes in der Kirche und daher die vorbehaltlose Wahrhaftigkeit im Eingeständnis auch der Schatten (vgl. der Text XLIV f.). – Einen Großteil der Aufzeichnungen nehmen die Berichte über die Konzilsreden in den Generalkongregationen sowie über Verkündigungen, Texte, Abstimmungsergebnisse etc. ein. Sind diese auch heute von keinem unmittelbaren historischen Wert mehr, da wir die offiziellen Akten im „Mansi" haben, so waren sie doch für T. schon deshalb wichtig, weil er den offiziellen Stenographen mißtraute. Und sie sind auch insofern für uns nicht wertlos, als aus ihnen deutlich wird, daß T. selbst die Redner meist sehr gut verstand und, von Ausnahmefällen abgesehen, ihren Gedankengang exakt wiedergab. Wesentlich wichtiger ist freilich, was er einmal am Rande der Reden notiert (schwere oder gute Verständlichkeit, Kommentare einzelner Bischöfe, Resonanz von Reden), dann noch mehr die Gespräche mit einzelnen Konzilsvätern; sie bieten eine Fülle von Einzelinformationen vor allem für die Stimmung und Atmosphäre. Von höchster Bedeutung sind auch seine Berichte über die „Szenen" Pius' IX. mit dem chaldäischen Patriarchen Audu am 25. Januar (141–144) und mit Kardinal Guidi am 18. Juni (487 f.), die er beide aus erster Hand hat, nämlich von dem lateinischen Jerusalemer Patriarchen Valerga (der als Dolmetscher anwesend war) und von Guidi selbst – wenngleich mir der Bericht T.s über die Szene mit Guidi (in der auch das „La tradizione sono io" vorkommt) in der vorliegenden Form noch schwere Probleme aufzuwerfen scheint, auf die ich an anderer Stelle zurückzukommen gedenke!

Mit seinen Sympathien war T. unstreitig bei der Minorität. Die infallibilistischen Matadoren kommen bei ihm nur selten gut weg. Jedoch gibt es Ausnahmen, z. B. Cullen am 19. Mai (355). Und ein blinder Fleck für T. war sein ehemaliger Schulkamerad Kardinal Capalti, in Wirklichkeit der minoritätsfeindlichste unter den Kardinalspräsidenten, der sich jedoch T. gegenüber verstellte und seine wirkliche Einstellung verbarg (6, 7, 118 f., 455). Freilich war T. durch seinen Konzilstheologen, den Redemptoristen Haringer, auch über die infallibilistische („jesuitische") Partei informiert (46), dazu auch durch prominente Personen wie Capalti und Valerga, mit denen er in guten Beziehungen stand. Selber rechnete er sich weder zur Majorität noch zur Minorität (312) und hielt seit Dezember 1869 in der Infallibilitätsfrage das, was er „meine Formel" nannte, parat; bis zum Ende glaubte er unverwüstlich, daß sie die Lösung biete, obgleich sie, weil sie nichts löste und logisch im Grunde auf die Aussage hinauslief „Der Papst ist unfehlbar, wenn er die Offenbarung richtig auslegt", von den Häuptern sowohl der Majorität wie der Minorität abgelehnt wurde (vgl. dazu bes. 7, 19, 324, 368 f., 430, 456, 461, 475, 483, 496, 513, 515). – Wiederholt berichtet T. aufgrund persönlicher Gespräche, daß eine Reihe italienischer Bischöfe und Persönlichkeiten der Kurie aus Furcht vor Pius IX. nicht wagen, ihre abweichende Überzeugung in der Infallibilitätsfrage offen zu bekennen (182, 279, 445, 565, 583). Von ihnen nennt er freilich nur Kardinal de Silvestri mit Namen (583), dessen anti-ultramontane Einstellung bekannt ist. Er berichtet jedoch auch sonst nicht nur von allgemeinen Eindrücken, sondern von präzisen Gesprächen, freilich ohne Namensnennung. Diese Zeugnisse sind ernstzunehmen; ihre genauere Gewichtung und Einordnung kann jedoch hier nicht vorgenommen werden.

Die sehr gewissenhafte und gründliche Edition, in welcher der Herausgeber auch die

Angaben T.s mit dem „Mansi" vergleicht und gegebenenfalls korrigiert, macht jedenfalls eine Quelle ersten Ranges für das 1. Vatikanum zugänglich. Kl. Schatz S.J.

Giménez, José M., *Un catecismo para la Iglesia universal.* Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985 (Teologica 52). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1987. 239 S.

Die außerordentliche römische Bischofssynode, die 1985 aus Anlaß des 20. Jahrestages des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils stattfand, wünschte in ihrem Schlußdokument ein Kompendium der katholischen Glaubens- und Sittenlehre im Anschluß an das Konzil; dieses Kompendium wurde in siebenjähriger Arbeit inzwischen erstellt und als „Katechismus der katholischen Kirche" am 25. Juni 1992 von Johannes Paul II. approbiert.

Die Diskussionen im Vorfeld der Bischofssynode waren für den Verf. Anlaß, im Rahmen einer Dissertation die Idee eines Einheitskatechismus historisch zu verfolgen. Seine unter Leitung von José María Pujol angefertigte These, die 1985 von der Theologischen Fakultät der Universität von Navarra angenommen wurde, hat der Verf. um ein aktuelles Kapitel erweitert, das die Katechismusfrage auf der erwähnten Bischofssynode aufgreift. – Auf wenigen Seiten skizziert der Verf. zunächst die historischen Vorläufer des Katechismus und schreibt der Reformsynode von Tortosa (1429) die erste kirchliche Vorschrift zu, einen kleinen Volkskatechismus zu erstellen (27). Sodann erörtert er die Entstehungsgeschichte des *Catechismus Romanus*, der auf Anordnung des Konzils von Trient 1566 unter Pius V. als theologisches Kompendium für die Pfarrer erschien. Ein weiteres Kapitel ist der „katechetischen Einheit" vom Tridentinum bis zum I. Vatikanum gewidmet; hier werden sowohl einzelne Autoren von Katechismen, wie Petrus Canisius, Edmund Auger, Gaspar Astete und Robert Bellarmin vorgestellt, als auch länderbezogene Überblicke über die katechetischen Bemühungen gegeben. Sodann wird das Projekt eines einheitlichen Katechismus auf dem I. Vatikanischen Konzil vorgestellt, das wegen der Suspension des Konzils freilich nie feierlich verabschiedet wurde und daher auch nicht zur Ausführung gekommen ist. Ein weiteres Kapitel beschreibt die päpstlichen Bemühungen vor allem Pius' X., Benedikts XV. und Pius' XI. um den Katechismus sowie die katechetischen Kongresse und die Entstehung nationaler Katechismen. Sodann wird die Katechismusfrage in der Vorbereitungsphase des II. Vatikanums behandelt, die freilich auf dem Konzil nur eine marginale Rolle spielte und sich im Auftrag, ein katechetisches Direktorium zu erstellen (*Christus Dominus* Nr. 44), erschöpfte; ein solches *Directorium catechisticum generale* erschien 1971. Schließlich erörtert der Verf. die Bemühungen des Hl. Stuhls um die Erneuerung der Katechese, die in der Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Catechesi tradendae* (1979) gipfelten. Das letzte Kapitel gilt der Katechismusfrage auf der römischen Bischofssynode 1985. Acht Anhänge geben lateinische Originaltexte zur Katechismusfrage wieder. Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Namenregister schließen das Buch ab.

Es ist gewiß verdienstvoll, der Frage nachzugehen, wie und aus welchen Gründen sich im Lauf der neuzeitlichen Geschichte die Idee eines einheitlichen Katechismus entwickelt und zu welchen Ergebnissen sie geführt hat. Der Verf. schlägt einen großen historischen Bogen, bei dem er freilich unübersehbar Schwerpunkte der Wahrnehmung, Behandlung und Beurteilung setzt. Eine solche Schwerpunktsetzung ist zweifelsohne legitim, doch bleibt sie in diesem Fall problematisch, weil der Verf. die Frage eines einheitlichen Katechismus weder typologisch und epochal differenziert noch hinreichend in die Gesamtgeschichte des Katechismus einbettet. Der Begriff „Katechismus" suggeriert zwar ein einheitliches Phänomen, doch wird man zwischen einem kleinen, für Schüler in der Volkssprache verfaßten Katechismus eines Canisius oder Luther und einem für Multiplikatoren in Latein verfaßten theologischen Kompendium wie dem *Catechismus Romanus* deutlich unterscheiden müssen. Diese Unterscheidung nach Adressaten und Funktion unterbleibt leider. Auch werden die epochalen Unterschiede zwischen den Katechismen so eingeebnet, daß der Verf. eine „bemerkenswerte Einheitlichkeit" (189) bis zum I. Vatikanum glaubt feststellen zu können. Diese Sicht ist über-

dies um den Preis erkauft, daß der Verf. bestimmte katechetische Traditionen nicht wahrnimmt oder gar einbezieht. So fehlen etwa Hinweise auf die Missionskatechismen über den lateinamerikanischen Raum hinaus. Ebensowenig wird etwa die mit den Namen Johann Michael Sailer, Bernhard Heinrich Overberg, Johann Baptist Hirscher verbundene Tradition erwähnt. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß der Verf. über keine genauere Kenntnis der deutschsprachigen Traditionen verfügt, was sich auch darin zeigt, daß er keine deutschsprachige Literatur verarbeitet und nicht einmal das Standardwerk von Gerhard Bellinger, Der Catechismus Romanus und die Reformation (Paderborn 1970) kennt. Wenn er aus Übersetzungen mit der deutschsprachigen Tradition zu tun bekommt, hört die Wahrnehmung mit Josef Andreas Jungmann auf. Überdies stimmen bisweilen nicht einmal die Namen: Der Autor des *Deutschen Einheitskatechismus* von 1925 hieß Theodor Mönnichs, nicht Monichs (120). In diesen Mängeln drückt sich exemplarisch auch eine Gesamttendenz des Buches aus: Das starke Plädoyer für einen Einheitskatechismus läßt die faktische und nötige Vielfalt kontextuell bezogener Katechismen verblassen. Daß diese Tendenz gewiß päpstlicher als der Papst ist, erhellt ein Zitat aus *Catechesi tradendae* (Nr. 13): „Möchte doch das II. Vatikanische Konzil in unseren Tagen einen ähnlichen Schwung und vergleichbare Ergebnisse bewirken!". Dieses Zitat bezieht der Verf. ausschließlich auf den *Catechismus Romanus* (169), während doch der Papst ausdrücklich die Katechismen von Karl Borromäus, Robert Bellarmin und Petrus Canisius einbezog. Daß die weitere Sicht des Papstes nach wie vor gilt, zeigt die Konstitution zum neuen Weltkatechismus, die ausdrücklich festhält, daß dieser Katechismus die örtlichen Katechismen keineswegs ersetzen, sondern im Gegenteil als Bezugstext für die Ausarbeitung lokaler Katechismen dienen soll. Wenn der Verf. des vorliegenden Werks diese Einbettung systematisch klarer gesehen und historisch besser herausgearbeitet hätte, wäre er dem Ziel einer kritischen Geschichte des Katechismus, die nach wie vor ein Desiderat bleibt, nähergekommen.

M. Sievernich S.J.

Schroeder, Wolfgang, *Gewerkschaftspolitik zwischen DGB, Katholizismus und CDU (1945–1960).* Katholische Arbeiterführer als Zeitzeugen in Interviews. Köln: Bund 1990. 444 S.

Schroeder, Wolfgang, *Katholizismus und Einheitsgewerkschaft.* Der Streit um den DGB und der Niedergang des traditionellen Sozialkatholizismus in der Bundesrepublik bis 1960 (Politik und Gesellschaftsgeschichte 30). Bonn: Dietz Nachfahren 1992. 451 S.

Der erste, nur unerfreuliche Blick auf die innerkatholischen Auseinandersetzungen um die Gewerkschaftsfrage in der ersten Dekade der Bonner Republik läßt nicht vermuten, daß die Ereignisse einer systematischen Aufarbeitung wert seien. Dennoch hat die Hans-Böckler-Stiftung im Rahmen des von Heiner Ludwig geleiteten Projektes „Der Katholische Beitrag zur Entwicklung der Einheitsgewerkschaften von 1945–1960" eine umfangreiche Studie gefördert, die sich dem Thema widmet – mit überraschenden Ergebnissen. Die Konflikte vor allem der Jahre 1953 bis 1955 sind zugleich Seismograph und Katalysator dieser Phase der gesellschaftlichen Modernisierung des deutschen Katholizismus.

Überraschend ist diese Perspektive, weil in den Erinnerungen der Beteiligten wie in der bisherigen zeitgeschichtlichen Aufarbeitung der Zusammenhänge zunächst kaum mehr als Gerangel um Einfluß und strategische Positionen zu erkennen ist. Dieser Eindruck drängt sich auf, wenn man die Gespräche liest, die Schroeder als Vorarbeit zu seiner umfangreichen Dissertation geführt hat und bereits 1990 im gewerkschaftseigenen Bund-Verlag veröffentlichen konnte. In siebzehn Interviews befragt er damals Beteiligte – und findet oftmals nur das Beharren auf den vormaligen Standpunkten. Im Zentrum der Diskussion stand und steht die Frage, ob die gewerkschaftlich engagierten Katholiken im Deutschen Gewerkschaftsbund als der nach dem Krieg gegründeten Einheitsgewerkschaft bleiben, sich dort Gehör verschaffen und Einfluß gelten machen könnten, oder ob die (1955 vollzogene) Gründung eigener, „Christlicher Gewerkschaften" der richtige Weg sei. Damit ging es aber um mehr als nur um politisches Kal-

kül. Es ging letztlich um die Möglichkeiten eines politischen bzw. sozialen Katholizismus in Deutschland und um den Erhalt (oder den Versuch der Wiedererrichtung) eines geschlossenen katholischen Milieus. Maria Weber, 26 Jahre lang Mitglied im DGB-Bundesvorstand, formuliert ihre Ablehnung eines solchen in der Frage: „Muß ich ins Ghetto gehen, wenn ich als Katholik etwas durchsetzen will?" (1990, 56); dagegen steht der integralistische Ansatzpunkt von Heinrich Budde, der als Theoretiker der KAB auf die Gründung der christlichen Gewerkschaften Einfluß nehmen konnte: „Für mich gibt es eine absolut eigenständige christlich-soziale Volksbewegung mit eigener Tradition und eigenen Strukturen. Die Existenzbedingung dieser Bewegung ist daran geknüpft, daß die Binnensolidarität im Mittelpunkt steht" (1990, 217).

Die umfangreiche Studie „Katholizismus und Einheitsgewerkschaft" wurde als soziologische Dissertation in Gießen eingereicht und von Gottfried Erb und Theo Pirker betreut; letzterer war als Linkskatholik und sozialistischer Vordenker des DGB im Wirtschaftswissenschaftlichen Institut in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre selbst Beteiligter. Dennoch zeichnet sich Schr.s Arbeit durch das Bemühen aus, nicht den bisherigen halbwissenschaftlichen Verteidigungen der jeweiligen Position eine weitere hinzuzufügen. Zu Beginn wird der Leser knapp und pointiert in den Forschungsstand eingeführt; daß einzelne Arbeiten wie die Grazer Dissertation von Franz Censarek von 1967 übersehen wurden, ist nur ein kleiner Schönheitsfehler. Im Hauptteil des Buches wird in einem dreifachen Durchgang der Konfliktverlauf untersucht: zunächst in einer allgemeinen historischen Darstellung unter Einbeziehung der Vorgeschichte der Gewerkschaftsarbeit des Katholizismus vor 1945, dann in einem an den am Konflikt beteiligten Institutionen orientierten Teil, und schließlich bietet Schr. sechs Kurzbiographien der wichtigsten Exponenten: Goetz Briefs, Oswald von Nell-Breuning, Matthias Föcher, Jakob Kaiser, Johannes Even und Herbert Reichel. Der durchweg flüssige Stil tröstet darüber hinweg, daß bei dieser Vorgehensweise manche Wiederholung nicht vermeidbar war.

Mit bemerkenswerter Sorgfalt hat sich der Autor darum bemüht, die zugänglichen Quellen der verschiedensten Archive und Privatnachlässe zu sichten und kann so nicht nur die aus der zeitgenössischen Presse gut nachzuverfolgende Außenseite darstellen, sondern anhand von Briefen und Protokollen die Motivationslagen der Akteure aufhellen. Schr. unterscheidet vier Gruppen voneinander: Die ältere Generation der katholischen Einheitsgewerkschaftler, die sich mit dem verhältnismäßig geringen Einfluß der Christlichen im DGB zufrieden gaben, weil für sie die Einheit der Arbeiterbewegung das höhere Ziel bedeutete (Matthias Föcher, Bernhard Tacke und andere); daneben eine jüngere Gruppe aus der „Hitlerjugendgeneration", die nach dem Zusammenbruch die gesellschaftspolitische Vision eines christlich dominierten Neuanfangs verfolgte und ihren Einsatz innerhalb des DGB als wichtiges missionarisch-politisches Mittel verstand (die Christlich-Soziale Kollegenschaft CSK mit Herbert Reichel SJ als treibender Kraft); als dritte Gruppe tritt die KAB in Erscheinung, die von Anfang an der Einheitsgewerkschaft skeptisch gegenüberstand, weil sie dadurch ihre eigene Position als Mittelpunkt einer katholischen Arbeiterbewegung gefährdet sah. Definierten sich CSK und KAB aus ihrer Bindung an die Kirche, so stand für die vierte beteiligte Gruppe, die Sozialausschüsse der CDA, die Bindung an die Unionsparteien im Vordergrund. Diese vier Gruppen waren mit teilweise wechselnden Frontlinien über zehn Jahre hinweg in ein Ringen um eine katholische Position in der Gewerkschaftspolitik verfangen. Gerade in diesem Gegeneinander der katholischen oder katholisch dominierten Gruppen sieht Schr. einen klaren Beleg dafür, daß der soziale und politische Katholizismus der Nachkriegszeit in entscheidenden Fragen seine Einheit verloren hatte, was nur scheinbar durch die enge und erfolgreiche Allianz der Kirche mit Adenauer und seinem Kurs widerlegt wird. Spätestens als 1957 der Aufruf der Deutschen Bischöfe zum Eintritt in die neugegründeten Christlichen Gewerkschaften weitgehend folgenlos verhallt, ist deutlich, daß der Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung das katholisch-politische Binnenmillieu bereits aufgelöst hatte. Aber, so Schr.s dialektisches Argument, dieser Prozeß wurde von den Ereignissen nicht nur angezeigt, sondern gerade dadurch beschleunigt, daß angestrengt versucht wurde, den politischen Einfluß der Kirche auch im Gewerkschaftsbereich zu restaurieren. Schr. spricht gera-

dezu von der „Selbstdestruktion des politischen Katholizismus" (403). Die für die politische Kultur der frühen Bundesrepublik interessante Pointe dieser Feststellung ist, daß es durch das Engagement der Katholiken der sozialdemokratischen Mitte in den deutschen Gewerkschaften ermöglicht wurde, zugleich mit den katholischen auch die kommunistischen Versuche einer Einflußnahme auf den DGB zu neutralisieren.

Die beiden Bände stellen ohne Zweifel eine längst überfällige Erweiterung sowohl der kirchengeschichtlichen als auch der gewerkschafts- und zeitgeschichtlichen Forschung dar. Indem es dem Autor gelingt, die historischen Zusammenhänge mit einer weitreichenden These zu verbinden, fordert er gleichzeitig zur Diskussion heraus: Wenn der Mechanismus der Selbstdestruktion eines politischen Katholizismus, wie ihn Schr. beschreibt, korrekt mit der historischen Situation verbunden ist, dann ließen sich unmittelbare Parallelen zur Selbstdestruktion des kirchlichen Lehramtes in Folge der Enzyklika „humanae vitae" ziehen. Allerdings wären dafür zunächst andere Faktoren der speziellen Konstellation der Bonner Republik zu klären. Schr. erwähnt an einer Stelle den Wandel der Mehrheitsverhältnisse in Nordrhein-Westfalen. Es wäre lohnend, diesem Hinweis nachzugehen, zumal mittlerweile einige Untersuchungen zu dem Thema vorliegen. Wenn der Verlust der politischen und kulturellen Mehrheit der CDU in NRW damit zusammenhängt, daß diese Partei nicht mehr als Repräsentanz des Arbeiterkatholizismus empfunden wurde, dann hat umgekehrt die Kirche in ihrer Bindung an die CDU und im Verzicht auf politische Optionen sich nicht nur eines Teils ihrer sozialen Basis beraubt, sondern gerade dadurch auch langfristig an politischem Einfluß verloren. – Eine Bemerkung noch zu einer entscheidenden methodischen Prämisse: Wenn Schr. aus der Analyse der Institutionen und der darin wirksamen Akteure, aus dem Hin und Her um Einfluß und Posten, eine allgemeine sozialgeschichtliche Folgerung zieht, so setzt er damit voraus, daß Institutionen und deren Führer für die Entwicklung sozialer Milieus repräsentativ sein können. Dies gilt vermutlich besonders in Zeiten, in denen Institutionen noch nicht verfestigt sind; problematisch bleibt diese Voraussetzung dennoch. M. Löwenstein S.J.

2. Systematische Theologie

Swinburne, Richard, *Revelation. From Metaphor to Analogy.* Oxford: Clarendon 1992. 236 S.

Swinburnes (S.) neustes Buch ist eine mit den Mitteln der modernen Semantik und Wahrscheinlichkeitstheorie arbeitende Fundamentaltheologie, die in ihren inhaltlichen Thesen in vielen Punkten an die Fundamentaltheologie erinnert, die auf der Grundlage des Vaticanum I bis in die sechziger Jahre an den katholischen theologischen Fakultäten gelehrt wurde. S. beschränkt sich auf einen bestimmten Offenbarungsbegriff: die Offenbarung in Sätzen. *Revelation* ist nach *Responsibility and Atonement* (Oxford 1989) der zweite Band einer geplanten Tetralogie, die sich mit philosophischen Fragen des christlichen Glaubens beschäftigt. S. geht von den Ergebnissen seiner früheren Arbeiten aus: der Existenz Gottes, der durch die Attribute der traditionellen metaphysischen Theologie charakterisiert ist (*The Existence of God,* Oxford 1979), und einem Leib-Seele-Dualismus *(The Evolution of the Soul, Oxford 1986),* der die Grundlage der in *Revelation* vorausgesetzten Eschatologie bildet. Mit S. s. Ansatz habe ich mich an anderer Stelle auseinandergesetzt (PhJ 99 [1992] 291–296); hier kann es nur darum gehen, kurz über *Revelation* zu berichten.

Teil I „Meaning" liefert das für das Thema notwendige sprachphilosophische Handwerkszeug. Mit meisterhafter Klarheit und Prägnanz wird der Leser auf dem Stand der gegenwärtigen Diskussion in wichtige semantische Begriffe und Unterscheidungen eingeführt. Erläutert werden u. a. folgende Termini: Satz (als Token und als Typ), Proposition, Aussage *(statement),* referierender Ausdruck; S. geht ein auf die Unterscheidung zwischen *sentence-meaning* und *speaker's meaning,* auf die Wortbedeutung und die Mehrdeutigkeit von Wörtern. Immer wieder weist er auf die Kontextabhängigkeit der

Bedeutung (meaning) hin; so können z. B. kleinere semantische Einheiten ihre Bedeutung verändern, wenn sie in einen größeren Kontext eingeordnet werden. Vor allem für die Interpretation biblischer Texte sind die Ausführungen über die Präsuppositionen wichtig. Dabei geht es um den Hintergrund, der bei einer Aussage vorausgesetzt wird, ohne jedoch selbst Inhalt der Aussage zu sein, z. B. ‚Der Herr dort in der Ecke, der einen Martini trinkt, ist ein angenehmer Mensch'. Diese Aussage ist nicht falsch, wenn es nicht ein Martini, sondern ein Campari ist. Daß er einen Martini trinkt, gehört nicht zum Inhalt der Aussage, sondern es dient nur dazu, die gemeinte Person zu identifizieren. Analogie und Metapher werden anhand neuerer Arbeiten diskutiert. Um die Wahrheitsbedingungen einer Aussage festzustellen, sei es unerläßlich, das Genus litterarium des betreffenden Textes zu kennen.

Teil II „Evidence of a Revelation" fragt zunächst nach der Notwendigkeit einer Offenbarung. Aus dem Gottesbegriff werden apriorische Gründe für eine Offenbarung abgeleitet. Von einer kulturabhängigen (culture-relative) Offenbarung unterscheidet S. eine kulturunabhängige (culturally indenpendent) Offenbarung, die keine wissenschaftlichen und historischen Präsuppositionen enthält. Aber auch deren Aussagen seien nicht absolut eindeutig und bei der Übertragung in eine andere Kultur Mißverständnissen ausgesetzt. Bei den Kriterien für eine Offenbarung sei zwischen inneren und äußeren zu unterscheiden; bei den äußeren nennt S. die Wunder, vor allem die Auferstehung Jesu. Den Unterschied zwischen der christlichen und den nichtchristlichen Offenbarungen sieht er darin, daß letztere keine Wunder kennen.

Teil III „The Christian Revelation" versteht sich als philosophische „Matrix", in welche die fundamentaltheologisch wichtigen Ergebnisse der Exegese und Kirchengeschichte eingeordnet werden sollen. Die in der Schrift der beiden Testamente enthaltene „ursprüngliche Offenbarung" bedürfe der Interpretation. Es seien verschiedene Interpretationen möglich, und um zwischen ihnen zu entscheiden, reichen nach S. innere Kriterien nicht aus. Wir benötigen ein äußeres Kriterium bzw. eine Autorität: die Kirche. Sie müsse sich durch zwei Kriterien legitimieren: die Kontinuität in ihrer Organisation und die Kontinuität in ihrer Lehre. Die Schrift sei angewiesen auf die sie interpretierende Tradition. S. geht ein auf verschiedene in der Geschichte der Theologie gebrauchte Methoden, wie man von der Schrift zu theologischen Aussagen kommt. Die Methode, für die er selbst plädiert, ist im Untertitel des Buches angedeutet: Es gehe darum, aus der oft metaphorischen Sprache der Schrift klare und präzise Aussagen zu gewinnen, die möglichst mit univoken und allenfalls mit analogen Wörtern arbeiten; die verschiedenen Aussagen müßten miteinander in Übereinstimmung gebracht und es müßten die einfachsten metaphysischen Hypothesen gefunden werden, die die verschiedenen Daten erklären. Eine solche Interpretation finde sich in den Glaubensbekenntnissen. In ihnen seien zeitbedingte Präsuppositionen nach Möglichkeit ausgeschieden; sie tendieren also auf eine kulturunabhängige Offenbarung hin. Das schließe jedoch nicht aus, daß auch ihre Formulierungen uns im kulturellen Wandel vor immer neue Fragen stellen. S.s Ausführungen über Schrift und Inspiration sind vom Kontextprinzip her bestimmt. Kleinere literarische Einheiten würden zu größeren Texten zusammengefügt und veränderten damit ihren Sinn; die umfassende Einheit der Schrift und damit ihr letzter Sinn ergäben sich aus den Glaubensbekenntnissen.

Kennzeichnend für das Buch ist ein großer Respekt vor der theologischen Tradition. S. ist Systematiker und, obwohl seine Gottesbeweise nicht deduktiv, sondern induktiv sind, letztlich ein Rationalist. Sein Gottesbegriff ist der apriorische Hintergrund, von dem her die geschichtliche Offenbarung erst ihre Glaubwürdigkeit gewinnt. Ebenso bringt er apriorische Gründe für die Existenz der Kirche. Für mich liegt der entscheidende Wert des Buches in den methodologischen Ausführungen. S. geht mit dem klaren Instrumentarium der modernen Semantik an traditionelle fundamentaltheologische und hermeneutische Fragen heran. *Revelation* ist ein wichtiger Beitrag, um die Kluft zwischen der analytischen Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie auf der einen und der Theologie auf der anderen Seite zu verringern. F. Ricken S. J.

Hoye, William J., *Gotteserfahrung?* Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie. Zürich: Benziger 1993. 256 S.

„Gotteserfahrung" ist tatsächlich ein Grundbegriff gegenwärtiger Theologie, nicht bloß pastoraltheologisch, in Distanzierung von der Lehrüberlieferung wie insbesondere (schärfer als vom Atheismus) von dem „abstrakten" Denken der Gottesbeweise (12, 14 f.). Der in Münster lehrende Theologe formuliert demgegenüber gleich in der Einführung, nachdem (20) Erfahrung als reflektierte Wahrnehmung bestimmt worden ist: „Gotteserfahrung ist ewiges Leben; die Essenz zeitlichen Lebens aber ist die Gottesliebe" (21). – Ein erstes Kapitel konstatiert das Fehlen des Begriffs in der kirchlichen Lehre. Geduldet wird die mystisch-theologische Rede, verurteilt werden Ontologismus und Modernismus, mit einem Plädoyer für rationales Denken. Das nötige zu Differenzierungen, sei aber eigentlich kein Thema. Hinter der Karriere des Begriffs stehe vielmehr die Abwehr des Neopositivismus. Für ihn (Kap. 2) drückt sich in der Theologie nur Subjektivität aus. Zwar finden Verifikations- wie Falsifikationsprinzip ihre Kritik, trotzdem bestimmt er das allgemeine Bewußtsein, bringt offenbar ein weitverbreitetes Empfinden auf den Begriff. So „kann man, wie C. F. v. Weizsäcker aufschlußreich dargelegt hat, den Szientismus als einen Ersatz für Religion auffassen" (54). Die Diskussion kann daran anknüpfen, daß ähnlich allgemein Wahrheit als Eigenschaft von Sätzen gilt. Offenbar darum, weil sie die Wahrnehmung (übrigens etymologisch nicht zu Wahrheit gehörend) nicht bloß eines Was, sondern immer auch seiner Wirklichkeit ausdrücken – samt der des Wahrnehmenden selbst. Während nämlich Propositionen nicht selbstreflexiv sind, sind es Bewußtseinsvollzüge, wie Hoye klarstellt, durchaus. Dabei begegnet im irdischen Was und Wie ein „mystisches" Daß, im Hinweis auf welches (gegen Gärtner-Parabeln) Wittgenstein sich anscheinend mit dem Aquinaten und Pseudo-Dionysius trifft. Um einen Anschluß an diese Wirklichkeit geht es nun der These/Theorie „Gotteserfahrung".

Eine exemplarische Bestandsaufnahme unternimmt Kap. 3. Zwei Religionspädagogen werden angesprochen, wobei einmal der Glaube bzw. seine Sprache mit der konkreten „Wirklichkeitserfahrung" in Korrespondenz gebracht werden soll, sodann gegen ein „außerhalb der Welt stehendes ewiges Prinzip" der erfahrbare Gott gestellt wird. Ähnlich L. Boff, für den (1978) „von Gnade und Übernatürlichem sprechen nicht heißt, von einer Wirklichkeit sprechen, die alle Erfahrungsmöglichkeit übersteigt, als ob wir nur durch verbale und lehrhafte Offenbarung an sie herankämen und von ihr nichts zu wissen vermöchten, es sei denn eben aufgrund dieser abstrakt formulierten Offenbarung" (79 – deren Theologie inzwischen „zu einer Legitimationsideologie für die offiziellen Konzeptionen des konziliaren oder päpstlichen Lehramts" entartet sei – 83). Weder institutions- noch vernunftfeindlich sucht G. Greshake unter Voraussetzung des Glaubens nach dem „Zusammenhang von Gotteserfahrung und Weltwirklichkeit" (84). Röm 1, 19 freilich setze 1. nicht den Glauben voraus und spreche 2. nicht von Gottes*erfahrung*, sondern *-erkenntnis*. Ausführlicher die Erörterung von W. Beinerts Beitrag (nach ungehaltenem Einspruch gegen seine Pauschalbeschreibung mittelalterlichen Denkens). Er nennt als Erfahrungscharakteristika Unmittelbarkeit (Evidenz [Descartes?]), Realbezug, Abhängigkeit von der Offenheit des Subjekts („man muß sich schon auf die Sache Gottes in Christus eingelassen haben" – 91), Geschichtlichkeit – und merkt eigens an, was wir hier finden, sei „immer Welt und niemals Gott" – (ebd.). Das gilt (E. Kunz) auch für Erfahrung von Lücken, von woher Hoye B. Weltes „Erfahrung des Nichts" und seine Unterscheidung von „nichtigem" und dem „Nichts absoluter Verbergung" kritisiert. Beinert beruft statt dessen Abstraktion und Schlußfolgerung, doch werde dabei (K. Riesenhuber) der Bereich der Erfahrung nicht überschritten. Erfahren wird das Absolute, absolute Transzendenz – was durch Kategorialisierung als Gotteserfahrung deutlich zu machen ist. Abschließend W. Kasper: Erfahrung als ein „menschliches Modell, die Wirklichkeit zu verstehen" (103), geschichtlich geprägt, heute durch die Wissenschaften. Diese Beschränkung bricht die Sinn-Frage auf. Dabei gehe es aber nicht um Gottes Existenz, sondern um den Erfahrungskontext einer sinnvollen Rede von ihm. Der Streit mit den Atheisten ist deshalb keiner „um die Existenz oder Nichtexistenz tiefsinniger Über- und Hinterwelten, son-

dern ein Streit um diese eine Welt des Menschen, um ihren Sinn und ihr Ziel, um ihr Ganzsein und Heilsein" (110). Sei aber diese Welt das Ganze schlechthin?

Kap. 4 widmet Verf. seinem Lehrer K. Rahner. Hier wird Gotteserfahrung zum Ganzen der Systematischen Theologie. Sie gründet die Wirklichkeit, ohne „die verbreitete, mit Stolz getragene Verachtung der Metaphysik und Gottesbeweise" (115 – offenbar die Verletztheit hierdurch spricht wiederholt aus Formulierungen, denen man noch etwas Politur gewünscht hätte). Die Beweise und ihr Prinzip sind ja nichts anderes als die Reflexion, d. h. Thematisierung der Seins- als Gotteserfahrung. Darum ist nicht einmal (eine) Philosophie zugrundezulegen, diese gilt vielmehr als „Element" innerhalb der christlichen Theologie. Auch die in Wort und Tat vollzogene Offenbarung ist Sakrament der ursprünglichen Transzendenzerfahrung. Dem dadurch provozierten Subjektivismus-Vorwurf begegnet Rahner mit seinem Wirklichkeits-Begriff. Wirkliches ist ihm uneigentlich das bloße Was, eigentlich „die ursprüngliche Einheit von Was und Daß"; davon unterscheidet sich die Wirklichkeit als „totale" bzw. „absolute" (128), wie Rahner in den frühen systematischen Werken vom Fragevollzug her erhebt: „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkanntsein in einer ursprünglichen Einheit ... Bei-sich-Sein" (131). Zunächst weist Hoye mit Eicher die gängige Rahner-Kritik, besonders den Vorwurf, die Intersubjektivität zu vernachlässigen, als unangemessen kategorial zurück; erfolgversprechender seien u. U. Versuche, „noch transzendentaler" als er zu denken. (Das diskutiere ich jetzt nicht, weil m. E. schon der Fragepunkt zu klären wäre.) Dann sucht er selbst aus innerem Mitgang den „Grundfehler" ans Licht zu bringen. Den Menschen bestimmt für Rahner der „Vorgriff" auf das absolute Sein. Sein ist hier zunächst die Seiendheit; doch innerhalb ihres ungegrenzten Horizonts zielt der Vorgriff auf Gott, nicht ihn als Gegenstand vorstellend, sondern in unthematischer Mitbejahung seiner als Grund der eigenen Möglichkeit. Hoye setzt nun beim Problem des Nicht-Seins an, das weder Sein noch Seiendes sein soll, aber doch real (159). So aber kann das Sein des Vorgriffs nicht schon das Geheimnis der „totalen Wirklichkeit" schlechthin sein. Wie denkt man jedoch das Nicht-Sein? „Entweder geht man über das Sein hinaus und faßt die Gotteserfahrung als eine Erfahrung der Einheit auf oder aber man geht über Erfahrung überhaupt hinaus" (169).

Den Weg der Einheits-Erfahrung sieht Verf. bei C. F. v. Weizsäcker gegangen (Kap. 5). Gotteserfahrung ist ihm schmerzliches Erwachsenwerden des Bewußtseins als Erwachen, ein Erwachen des Ich aus der Selbstgerechtigkeit wie der Verzweiflung der Moral in der religiösen Erfahrung der Liebe: Gottes. (Dabei ist Gott „der populäre Name für das Eine" – 190). Dies geschieht als Mit-Wahrnehmung; deren Ausdruck kann darum nicht direkt sein, sondern nimmt „die Form der erregenden Unverständlichkeit" an (191). Wissenschaft baut gleichsam eine Leiter immer höherer Abstraktion dahin, Meditation geht den umgekehrten Weg, eher durch Wegwerfen der Leiter. Das bedeutet indes keinen Verzicht auf Auslegung. Weizsäcker behauptet die Einheit als eine der Zeit (vgl. die strukturierte Gegenwart einer Melodie). H. kontrastiert dem das „Geschichtszeit"-Denken R. Schaefflers, für den „Gott die transzendentale Möglichkeitsbedingung unserer historischen Erfahrung" ist (211). Seiner Rahner-Kritik hält er entgegen, daß jenseits horizontverändernder Historizität der Letzt-Horizont aller Veränderung sich tatsächlich selbst nicht wandelt. Statt in die Geschichte überschreitet bei Weizsäcker das Ich sich „als Organ einer umfassenderen Wirklichkeit" (221 f.) zum Selbst, das identisch mit Gott ist. Auch hier wird das Sein überstiegen: auf die Zeit hin, die ihrerseits das Sein (transitiv zu lesen:) „ist". Die „Krise" dieses Konzepts zeigt sich, wenn das Futur biblischer Verheißung in Gegenwart umgebogen wird. Das schlechthin Wirkliche ist auch hier begrifflich undenkbar jenseits des Seins. Also sind die Begriffe Wirklichkeit und Erfahrung zu befragen. „Konkret: die Einheit der Zeit erklärt zwar die Einheit einer Melodie, aber nicht die eines Satzes" (236 – vgl. ähnlich zu Kant die Wortmeldung G. Salas [von Lonergan her] in dieser Zeitschr.). Die Zweiheit aller Sätze – siehe oben – ist die von (Form) Möglichkeit und Wirklichkeit. Und Reflexion ist, statt Spiegel-Geschehen, Mit-Wahrnehmung eben des Daß (des erfahrenen Konkreten wie des Erfahrenden): angesichts des Zeitlichen wie des Unzeitlichen (2 × 2 ist „wirklich" 4). Ist aber nun Inhalt einer Erfahrung „ein Eidos, das Wirklichkeit hat" (246), dann kann unser Wissen von *der* Wirklichkeit keine Erfahrung sein. Sie, auf die

jedwedes Wirkliche verweist, wird auch nicht im Vorgriff erreicht, von ihr spricht abstraktest die konkrete „Wirklichkeit": in die alles zeigende Sonne können wir nicht blicken. Schon die Frage, ob Gotteserfahrung existiere, sei nicht möglich, weil das Satz-Subjekt weder Begriff noch Eidos sei. Vielleicht allerdings gibt es als Oxymoron einen Hinweis: auf Gott, der Wirklichkeit nicht hat, aber sie ist, und auf etwas, das wir hier nicht haben, doch ersehnen können. Nicht Gotteserfahrung darum, doch das Verlangen nach ihr charakterisiert die Geschichte.

Eine Stellungnahme fällt nicht leicht. Unstreitig haben wir es heute mit einem (in jeder Hinsicht) inflationären Gebrauch von ‚Erfahrung' und ‚Gotteserfahrung' zu tun. Reflexion tut not. Unstreitig gleichermaßen, daß es im klassisch strengen Sinn des Wortes keine Gotteserfahrung gibt (Verf. zitiert dafür auch den Rezensenten). Doch um mit den Rückfragen beim Ende zu beginnen: Wie soll man immerhin für's Jenseits Gotteserfahrung erhoffen, wenn der Begriff in sich widersprüchlich ist? Und nimmt man ihn als paradoxen Hinweis auf sie als Seins-Einheit, als „göttliches Prärogativ" (249 f.), wäre dann, wer Gott „schaut", nur „tot" oder nicht überhaupt ins Eine aufgegangen? So daß auch nicht mehr von Schau, geschweige denn von Anbetung seiner die Rede sein dürfte? Haben wir Gotteserfahrung indes – gerade in der Vollendung – als Unterscheidungs-Ereignis zu nehmen, dann wäre neu über „Angeld"-Gestalten ihrer schon hier nachzudenken. Ein Weg wäre (247 angesprochen) der Hinweis auf das uns vielleicht geschenkte Vermögen zum Adlerblick in die Sonne. Ich zöge den anderen vor: erfährt nicht die Sonne – und zwar durchaus sie selbst (nicht bloß ihr „Wirken") sowie durchaus (ohne sie selbst zu sehen) mit seinen Augen –, wer das Sichtbare sieht? Das jedenfalls ist beispielsweise von Riesenhuber gemeint. (Man könnte sogar diskutieren, wer „mehr" von ihr sieht; vgl. C. S. Lewis' Unterscheidung von „looking at" und „looking along"). Mit anderen Worten: wie weit beirrt den Autor, seinen Lehrer Rahner („Sein = Bei-sich-Sein") und selbst den Aquinaten mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes das Erkenntnis-Verständnis einer „Philosophie du même" (um an einen anderen Denker „au-delà de l'essence" zu erinnern)? Rückt auch darum hier, etwas überraschend, C. F. v. Weizsäcker fast in den Rang eines theologischen Kronzeugen auf? – Wie steht es um das „Ungedachte" in Forderungen „negativer" Theologie? Im Bilde: wie kommt man auf den Gedanken „unaustrinkbaren Lichts"? Nicht jedenfalls im Blick auf das Daheim-Sein (dies der Wortsinn von ‚Geheimnis') unter Licht-Güssen (Ps 36, 8–10), die uns zwar auch erfüllen, doch vor allem überströmen (weshalb hier Trinken das wenigste ist). Von Unfaßlichkeit spricht doch nur, wer erfassen will, nicht, wer sich erfassen zu lassen bereit ist. Freilich erheischt die Pflicht der Dankbarkeit dann, dies auch zu denken, so wenig wir, „fassungslos", hierbei vermögen. Darum gebührt dem Verfasser bei seinem Widerstand gegen modische Denk- und Metaphysikfeindlichkeit nur Unterstützung. Ebenso ist in der Tat nicht die Nächstenliebe das erste Gebot – und Gotteserfahrung überhaupt keins (251). Wie aber, wenn umgekehrt die Gebote eine/die „Gotteserfahrung" wären? J. Splett

Schillebeeckx, Edward, *Menschen. Die Geschichte von Gott.* Freiburg: Herder 1990. 326 S.

Ursprünglich hatte Sch. als Abschluß seiner theologischen „Trilogie" (nach: Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, 1975, und nach: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, 1977) ein Buch über die Kirche vorgesehen. Aber auf Grund der innerkirchlichen Entwicklung der 70er und 80er Jahre, die sich ihm als ein kirchenamtlich gelenkter Rückschritt hinter die ekklesiologischen Reformansätze des 2. Vatikanischen Konzils darstellt (8 f.), hat er dieses Projekt aufgegeben. Er will sich am Ende seines theologischen Weges nicht mehr in sekundäre kirchliche Polarisierungen hineinziehen lassen, sondern statt dessen versuchen, in verständlicher Sprache für unsere Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb der Kirche den „Kern des Evangeliums und der christlichen Religion" (S. 7) darzulegen. Daß ihm das mit diesem Buch, das gleichsam sein theologisches Testament bedeutet, gelungen ist, steht ohne Zweifel fest: Es geht im Christentum vor allem um die Menschen, insofern sie in den konkreten Situationen ihres Lebens, Liebens und Leidens den menschenfreundlichen Gott Jesu

Christi glaubend erfahren können. Die Menschen sind eben – nach dem Beispiel des Alten und Neuen Testamentes – die Geschichte, die Gott selbst geschrieben hat.

Das Buch gliedert sich in 5 Kapitel: Das erste bringt grundsätzliche fundamentaltheologische, z. T. aus anderen Werken Sch.s schon bekannte Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Offenbarung, von Erfahrung und Glaube, von Weltgeschichte und Heilsgeschichte; sie gehören in ihrem sehr differenzierten Unterscheiden und In-Beziehung-Setzen zum Brauchbarsten, was heutige Theologie da zu bieten hat. Im 2. Kap. („Menschen auf der Suche nach Gott, Gott auf der Suche nach Menschen") geht es Sch. um den Aufweis der Möglichkeit, angesichts der gegenwärtigen, sowohl kulturell wie kirchlich problematisch gewordenen Glaubenssituation, verantwortbare Wege zum Glauben an Gott zu finden. Der Verf. sieht sie komplementär sowohl in der deutenden Erfahrung der *mystischen* Tiefendimension menschlicher Existenz (Stichworte: Ganzheit, Unverfügbarkeit, vermittelte Unmittelbarkeit, radikale Endlichkeit) als auch im Aufweis der *Vernünftigkeit* des Glaubens, insofern dieser sich als letzte meta-ethische Bedingung der Möglichkeit der ethischen Praxis von Gerechtigkeit und Liebe und der in ihr implizierten Hoffnung auf den Sieg des Guten über das Böse aufzeigen läßt. – Das 3. Kap. thematisiert sehr eindringlich die Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben und für das Heil aller Menschen. Insofern Jesus in der Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes und in seinem von daher heilsbedeutsamen Sterben und Auferstehen die vollendende Erfüllung der Schöpfungsbeziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt darstellt, erweist sich die Universalität des in ihm begegnenden Heils von Gott her. Von dort ausgehend wird dann zunächst der theologische Sinn der Kirche als „Zeugin des Lebensweges Jesu zum Reich Gottes" (200) begründet, ehe Sch. – jenseits von Relativismus und Absolutismus – sowohl die einzigartige und universale Bedeutung des partikulären Christentums wie auch den positiven Wert des Pluralismus der Religionen reflektiert. Dazu unten noch einige kritische Bemerkungen. Im 4. Kap. richtet Sch. in ansteckender Sympathie den Blick auf das neue, vom 2. Vatikanischen Konzil eröffnete Bild einer geschwisterlichen Kirche. Sowohl seine Rekonstruktion der vier „notae ecclesiae" unter dieser Perspektive wie auch seine kultur- und kirchengeschichtlichen Ausführungen über das „klassisch-pyramidale" Kirchenbild und dessen konziliare Relativierung bzw. nachkonziliare Restaurierung, erst recht aber sein engagiertes, theologisch überzeugendes Plädoyer für eine demokratische Amtsführung in der Kirche verdienen volle Zustimmung. Das Buch schließt mit einem zuversichtlichen Epilog über die Zukunft der Kirche, die angesichts der unabweisbaren Endlichkeit des Menschen und der unausschöpfbaren religiösen Tiefendimension humaner Praxis jede Säkularisierung überleben und ihren notwendigen Dienst am Heil des Menschen und seiner bedrohten Erde ausrichten wird.

Der weite Bogen, den dieses gut lesbare Buch über die zentralen und aktuellen theologischen Fragen schlägt, ist beeindruckend. In seiner Weltfreudigkeit, die Gott und Mensch nicht in einem sakralen Sonderraum, sondern mitten in der Welt und ihrer Heilssuche sich begegnen läßt und die darin auch der Kirche ihren legitimen Platz einräumt, stellt dieses Buch eine reife Frucht jenes nachkonziliaren holländischen Katholizismus dar, der sich allen Rückschlägen zum Trotz dem großen Aufbruch und der katholischen Weite des letzten Konzils verpflichtet weiß. – Kritische Anfragen habe ich vor allem zum 3. Kap., wo es um den Aspekt der universalen Heilsbedeutung Jesu geht (211–227). Hier scheint mir die auch sonst bemerkbare leicht „ethische Schlagseite" dieses Entwurfs besonders markant hervorzutreten. Denn hier wird die Heilsbedeutung Jesu für alle Menschen m. E. doch zu stark gebunden an die universale Wirksamkeit der Praxis der Christen (215 ff.), und zwar sowohl in ihrem Einsatz für die Befreiung der Armen wie auch in ihrer Beantwortung der menschlichen Sinnfrage durch die praktizierte Nachfolge Jesu. Macht die Universalisierung des Weges Jesu durch die Praxis der Christen erst den geschichtlichen Jesus für alle heilsbedeutsam oder bezeugt sie nur dessen jedem christlichen Tun vorausliegende universale Heilsbedeutsamkeit, indem sie glaubend, hoffend und liebend an ihr partizipiert? Darauf scheint mir Sch. keine eindeutige Antwort zu geben; jedenfalls bringen mir Begriffe wie Irritation, Inspiration, Orientierung, Verheißung o. ä., die die Rolle Jesu für die christliche Praxis und ihre universale Heilsvermittlung bezeichnen sollen, da keine beson-

dere Klarheit. Der im 2. Kap. durchaus hervortretende Kontrapunkt zu einer ethischen Reduzierung des Christentums, nämlich die mystische Dimension des Glaubens und die „transzendentale" Bedeutung des Religiösen für die Ethik wird in diesem Abschnitt für meinen Geschmack zu wenig auch auf die christologischen Inhalte unseres Glaubens ausgezogen. Dies würde nämlich keineswegs zu der von Sch. so perhorreszierten rein theoretischen Universalisierung des Glaubens (und damit zur Vernachlässigung seiner praktischen Universalität) führen, sondern schlicht den absoluten Primat der Gnade (im Sinn der *Selbst*mitteilung Gottes) vor allem menschlichen Tun, gerade auch in der Nachfolge Jesu um des Reiches Gottes willen, eindeutiger hervorheben. Es zeigt sich auch hier, daß die Christologie der Angelpunkt jedes guten interreligiösen Dialogs ist und bleibt. M. Kehl S.J.

Wallner, Karl Josef, *Gott als Eschaton.* Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Studienreihe 7). Wien: Heiligenkreuzer Verlag 1992. 425 S.

Gewöhnlich verbindet man mit dem Begriff „Eschaton" die Vorstellung des Woraufhin aller Geschichte, der persönlichen ebenso wie der menschheitlichen. Es ist dasjenige, auf das alles zielt, in das alles einmündet. Genauer betrachtet ist das Eschaton – in christlicher Sicht – jedoch kein „Das", sondern ein „Der": Gott selbst. Gott jedoch ist das, was er ist, nicht erst nach und aufgrund der zu ihrem Ende gekommenen menschlichen Geschichte, sondern immer schon und also von Ewigkeit her, auch seiner Schöpfung gegenüber. Er ist in jeder Hinsicht Voraussetzung, nicht aber Ergebnis. Theologie ist von daher – streng genommen – Prädestinationstheologie. Diese ist freilich so durchzuführen, daß in ihr der Eigenwirklichkeit der endlichen Freiheit Rechnung getragen wird.

Ein Theologe, der entschieden Gott als Voraussetzung gedacht hat, war Hans Urs von Balthasar. Dessen Werk hat der Verf. unter der Rücksicht dieses Gedankens untersucht. Er hat, was sich ihm dabei zeigte, so dargestellt, daß sich in der Struktur dessen innere Ordnung reflektiert. So ist ein Werk entstanden, das innerlich so stringent und kohärent ist, daß es sich fast zu einem System zu runden droht – was zu umgehen jedoch des Verf.s ausdrückliche Absicht ist –, worin er dem von ihm bearbeiteten Theologen folgt, der ja auch immer bestrebt war, die Freiheit Gottes und des Menschen sein zu lassen und also nicht logisch aufzuheben. Hegel war für von Balthasar und ist für seinen Interpreten in dieser Hinsicht der Adversarius. – Von Balthasars Theologie ist von Anfang bis zum Ende Trinitätstheologie. Der allem vorausgesetzte Gott ist der dreifaltige Gott, Vater, Sohn, Heiliger Geist. Wie viele andere Theologen, so unterscheidet auch von Balthasar zwischen dem Gott der trinitarischen Heilsökonomie und dem Gott des ewigen dreifaltigen Lebens. Er entfaltet eine Lehre vom ökonomischen Heilshandeln des dreifaltigen Gottes (ökonomische Trinität) und eine Lehre vom ewigen Leben des dreifaltigen Gottes (immanente Trinität). Das vorliegende Werk geht ausschließlich dem ewigen Leben des dreifaltigen Gottes nach. Ich habe aus dem ganzen Buch nur eine Stelle in Erinnerung, wo der Verf. diesen Rahmen überschreitet: 164ff. bezieht er Christi Kreuz in seine Darlegungen über die innergöttliche „Trennung" von Vater und Sohn ein. Sich über mehr als 400 Seiten ausschließlich mit den Erörterungen von Balthasars zu Gottes ewigem trinitarischen Leben zu befassen – das ist ein anspruchsvolles, fast ein tollkühnes Unterfangen. Um so mehr gebührt dem Verf. Respekt dafür, daß er diese wahrlich nicht einfache Aufgabe gut gelöst hat. Sicherlich hätte er seine Arbeit insgesamt ein wenig straffer abfassen können. Dies hätte hier und da möglicherweise auch einer noch prägnanteren Diktion dienlich sein können. Doch dies mindert das Gesamturteil, daß die vorliegende Arbeit Achtung und Beachtung verdient, nicht. Der Verf. gibt nicht nur eine Einführung in zentrale Bereiche der Theologie von Balthasars, sondern er geht gleichzeitig Sachfragen nach, von deren Beantwortung so vieles abhängt. Eine dieser Sachfragen, die mehrfach aufgenommen wird, lautet: Bedeutet die Einbergung der Welt und ihrer (Leid- und Schuld-)Geschichte in das Leben des ewigen dreifaltigen Gottes nicht, daß diese in ihrer Eigenwirklichkeit und Leidbehaftetheit nicht ernstgenommen werden? Karl Rahner hatte

diese Frage bereits an von Balthasar gestellt (Schr. Th. 15,210–213). Neben anderen hat vor allem Cl. Kappes sie aufgegriffen (Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von H. U. von Balthasar, K. Rahner und J. Moltmann, Bielefeld 1986). Diese Frage gehört in der Tat zu den drängendsten angesichts des Theologieverständnisses, wie von Balthasar es vertritt und das heute bisweilen mit dem altkirchlichen „Neu-Chalkedonismus" in Verbindung gebracht wird. – Der Verf. hat seinem Buch eine auf den ersten Blick verwickelte, auf den zweiten Blick jedoch plausible und überzeugende Gliederung gegeben. Es handelt sich um das Übereinanderliegen und zugleich Ineinandergreifen zweier Gliederungsebenen. Auf der einen Ebene folgen insgesamt sechs große Kapitel aufeinander. Auf der anderen Ebene geht es um zwei umfangreiche Hauptteile. Die Aufeinanderfolge der Hauptteile – „I. Hauptteil: Göttliche Fülle als trinitarisches Ereignis der Liebe", „II. Hauptteil: Trinitarische Fülle zur Welt" – entspricht den beiden Hinsichten, unter denen Gottes immanente Trinität zu betrachten ist. Demgegenüber binden die durchlaufenden sechs Kapitel die verschiedenen Aspekte des einen ewigen Lebens des einen dreifaltigen Gottes auch angesichts der Differenz zwischen der innertrinitarischen Fülle Gottes in sich und derjenigen auf die Welt hin zusammen.

Zwei Fragen haben sich dem Rez. gestellt. Erstens: In dem Kapitel, in dem die „Sphäre des Sohnes" in Gott beschrieben wird, ist – im Sinne des überlieferten kirchlichen Sprachgebrauchs – immer wieder vom „Zeugen" bzw. „Gezeugtwerden" die Rede. Abgesehen davon, daß von Balthasar immer wieder und sicherlich bewußt vom „Gebären" und vom väterlichen „Schoß" spricht, – wäre es nicht angebracht gewesen, ausdrücklich zu machen, daß es von Balthasar in diesen Zusammenhängen immer auch um die Grundlagen einer „Theologie der Geschlechter", nach der heute so häufig gerufen wird, gegangen ist? Zweitens: Zu den Eigentümlichkeiten der Theologie von Balthasars gehört die Frage nach der Möglichkeit eines wahren (Mit-)Leidens Gottes. Die diesbezüglichen Auffassungen, sofern sie mit der Menschwerdung und dem Kreuz des Sohnes verbunden sind, kommen in der Arbeit ausreichend zum Zuge. Aber von Balthasar hat entsprechende Überlegungen auch zum Leiden des Vaters (vgl. die häufige Zitierung des Origenes mit seinem Wort aus dem Ezechielkommentar: „Auch der Vater kennt das pathos") und des Heiligen Geistes (vgl. die Einführung des Begriffs der „Inversion") vorgelegt. Es wäre wohl richtig gewesen, darauf einzugehen – beispielsweise innerhalb des II. Hauptteiles.

Wer sich mit den zentralen Fragen einer gut begründeten Prädestinationstheologie – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit großen Denkern wie Hegel und K. Barth – befassen möchte, tut gut daran, nach dem vorliegenden Buch zu greifen. W. Löser S.J.

Meyer zu Schlochtern, Josef, *Sakrament Kirche.* Wirken Gottes im Handeln des Menschen. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992. 480 S.

Die Habilitationsschrift des Paderborner Fundamentaltheologen J. Meyer zu Schlochtern thematisiert eine theologische Bestimmung der Kirche, die zwar durch das 2. Vatikanische Konzil und die es rezipierende katholische Ekklesiologie deutlich in den Vordergrund gerückt, aber noch keineswegs mit der nötigen systematischen Konsistenz und Prägnanz aufgearbeitet wurde: nämlich die Sakramentalität der Kirche. Dieses offenkundige Defizit kann zweifellos durch die sehr subtile und präzise Studie M. zu Sch.s erheblich verringert werden. –

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, deren 2. und 3. Teil aus dem aufzuarbeitenden Problemüberhang des jeweils vorhergehenden Teils erwachsen. Grundlegend wird im 1. Teil – nach einigen erhellenden Beobachtungen zum Vorkommen des Begriffs in der Theologiegeschichte – zunächst in knapper, übersichtlicher Form das neue Selbstverständnis der Kirche im 2. Vatikanischen Konzil dargestellt, das sich gerade in der Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche manifestiert. Die offenen systematischen Fragen, die sich mit dieser Begrifflichkeit für das Verständnis von Kirche ergeben, faßt der Verf. dann in vier Leitthemen zusammen, die die entscheidenden Relationsbestimmungen des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs enthalten und die er in der Auseinandersetzung mit je einem anderen Entwurf gegenwärtiger Theologie klä-

ren will: (1) Für die Relation Kirche – *Welt* zieht er die Ekklesiologie von Leonardo Boff heran, die sich so pointiert wie keine andere (aber dafür auch mit vielen begrifflichen Unschärfen) dieser Thematik widmet. – (2) Die Relation Kirche – *Heil* sieht M. zu Sch. besonders bei Otto Semmelroth in innovativer, die neuere Theologie deutlich weiterbringender Form behandelt. Daß gerade dieser verdienstvolle Konzilstheologe so positiv dargestellt wird, freut den Rez. besonders. – (3) Bezüglich der Relation Kirche – *Christus* diskutiert der Verf. das Werk von Josef Ratzinger, dessen eucharistische Ekklesiologie – gerade auch in ihren oft überscharfen Abgrenzungen von behaupteten nachkonziliaren Fehlentwicklungen im Kirchenbegriff – den Verf. wohl am meisten auf die eigene Fährte zum Weiterdenken gebracht haben mag. – (4) Der 1. Teil schließt mit der die Relation Kirche – *Gnade* besonders hervorhebenden Ekklesiologie Karl Rahners, der im Rahmen seiner Theologie der Selbstmitteilung Gottes auch die Sakramentalität der Kirche zu bestimmen versucht. Diese vier Konzeptionen werden außerordentlich konzentriert, übersichtlich und genau dargestellt, wobei in beharrlichem und behutsamem Nachfragen sowohl ihre Vorzüge wie auch ihre Grenzen klar benannt werden.

In der Einleitung zum *2. Teil*, einer Art Zwischenresümee (234–248), wird dann der offene Problemüberschuß dieser Entwürfe herausgearbeitet, der zugleich auch das den Weitergang der Arbeit bestimmende Erkenntnisinteresse des Verf.s verdeutlicht: Welchen Stellenwert erhält das menschliche Handeln für die Bestimmung der Sakramentalität der Kirche? Wird es – gerade im weithin noch immer bestimmenden Horizont einer symboltheoretischen Hermeneutik – mehr als Gefährdung des sakramentalen Charakters der Kirche gesehen (im Sinn eines eigenmächtigen „Machens") oder ist es – in einer neueren, handlungstheoretisch ausgerichteten Perspektive – eher positiv zu integrieren als das bevorzugte Medium sakramentaler Vergegenwärtigung göttlichen Heilshandelns? Zur Beantwortung dieser Fragen stellt der Verf. zwei ziemlich entgegengesetzte Entwürfe vor: den von Leo Scheffczyk, der in einer überwiegend ontologischen Begrifflichkeit die Sakramentalität der Kirche von ihrem übernatürlichen Sein her ableitet, und den von Hans Zirker, der die Kirche ausdrücklich als „Handlungsgemeinschaft" definiert. Von den Grenzen beider Theorien ausgehend wird dann die Vermittlungsposition Hermann-Josef Pottmeyers sehr plausibel, der die Einheit von menschlichem Handeln und göttlichem Wirken dadurch erklärt, daß das geistgewirkte Handeln des Bezeugens der Gottesherrschaft die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes erweist. – Damit sind die Weichen für den *3. Teil* gestellt; in ihm geht es um eine systematische Erörterung dieser anvisierten Synthese, und zwar durch Klärung zentraler Grundbegriffe einer möglichen ekklesiologisch-sakramentalen Handlungstheorie: also z. B. des Handlungsbegriffs selbst innerhalb der Theologie (bes. bei Edmund Arens), oder des Zusammenhangs von Sakrament, kommunikativem Handeln und kirchlicher „Lebensfigur" (bei Peter Hünermann), vor allem aber des Subjektbegriffs in seiner Anwendung auf die Kirche und ihr sakramentales Handeln (bei Medard Kehl). Dieser Teil gipfelt in der Begründung der „Spitzenaussage": Die Kirche ist das gemeinschaftliche Subjekt sakramentalen Handelns (375–387). Dabei werden – über Hünermann und Kehl hinaus – Theorieelemente aus F. Kaulbachs „Philosophie des Handelns" und aus H. J. Pottmeyers Communio-Theologie aufgegriffen. Dadurch kann dann das gemeinsame Subjektsein der Kirche so mit dem Handeln der einzelnen Glaubenden vermittelt werden, daß Kirche verstanden wird als „Communio von Subjekten" (eben der einzelnen Christen, aber auch der Gemeinden und Ortskirchen), die durch Teilnahme an der allen gemeinsamen, als verbindlich angenommenen Lebenspraxis der Kirche, vor allem ihres Glaubens, die Kirche als ein aktives Handlungssubjekt konstituieren, das sich in differenzierter Verantwortlichkeit als Subjekt der eigenen Traditionsgeschichte erweist, wobei diese aber immer schon zugleich die Geschichte der Selbstüberlieferung Jesu Christi im Heiligen Geist ist. Auf diese Weise dürfte das Anliegen des Verf.s, die Sakramentalität der Kirche so im Handeln der Glaubenden zu fundieren, daß dabei der theologische Charakter des zu vermittelnden Heils nicht nur nicht verdunkelt, sondern vielmehr erst unverkürzt als er selbst vergegenwärtigt wird, systematisch überzeugend eingelöst sein. Jedenfalls kann der Rez. diesem Ergebnis voll zustimmen, zumal es seiner eigenen Auffassung über das Verhält-

nis zwischen individuellem Subjekt und gemeinsamen „Lebensraum" des Glaubens sehr nahesteht.

Mit dieser gründlichen, manche Selbstverständlichkeiten hinterfragenden und zahlreiche Inkonsistenzen bei den behandelten Autoren aufdeckenden „Bestandsaufnahme", die zugleich gut lesbar und von einer durchgehenden gedanklichen Dynamik getragen ist, hat der Verf. das gegenwärtige ekklesiologische Reflexionsniveau merklich gehoben. Es ist ihm zu wünschen, daß er – nach der Auseinandersetzung mit so vielen anderen Konzepten – zu gegebener Zeit einen eigenen systematischen Entwurf vorlegen kann, der den hier angelegten hohen Maßstäben gerecht wird und zugleich die dargelegten Entwicklungslinien zu einem stimmigen, also Glaubenstradition und menschliches Problembewußtsein vermittelnden Verständnis der Kirche als Sakrament weiterführt. M. Kehl S.J.

Hattrup, Dieter, *Eschatologie.* Paderborn: Bonifatius 1992. 352 S.

Am Ende einer mehrfachen Lektüre dieses hochinteressanten Buches kann ich nur sagen: Ich komme zu keinem eindeutigen Urteil über die theologische Qualität dieses Buches; am Schluß bleibt das schon die Lektüre begleitende heftige Hin und Her zwischen Zustimmung und Widerspruch bestehen. Zweifellos ist hier ein „Vollblut"-Systematiker am Werk, der aus einer eindeutigen Leitidee heraus seinen Traktat entwirft und dem dabei teilweise glänzende philosophie- und theologiegeschichtliche Analysen gelingen; so gerade im 1. Teil bei Hegel, Joachim von Fiore, Thomas von Aquin und Augustinus, wobei man im einzelnen auch da gewisse Anfragen haben könnte. Auf der anderen Seite führt diese von Anfang bis Ende durchgezogene systematische „Voreingenommenheit" auch wieder zu solchen Einseitigkeiten sowohl in geschichtlichen wie in systematischen Urteilen, daß ich ihnen nur entschieden widersprechen kann.

Zunächst aber kurz zum *Aufbau* dieses Werks: Die ausführliche Einleitung (60 S.) bringt neben den üblichen Einleitungsfragen zur Eschatologie auch sehr deutlich die systematischen *Grundoptionen* zur Sprache, die sich in der Gliederung und in den Hauptaussagen des Werkes auswirken. Ich möchte die beiden wichtigsten hervorheben: *Einmal* die tiefgehende Abneigung des Verf.s gegen jede Form von Geschichtsphilosophie, vor allem der neuzeitlichen, die (im Anschluß an K. Löwith) mit ihrem universalgeschichtlichen Sinnpostulat und Fortschrittsglauben nur als säkularisiertes Surrogat der klassischen Geschichtstheologie und ihres Vorsehungsglaubens eingestuft wird. H. übernimmt ausdrücklich das Urteil der „Postmoderne" über die „Moderne" (allerdings ohne ihren bedauernden Unterton), nämlich daß das Ende der Geschichte und aller innerweltlichen universalgeschichtlichen Entwürfe gekommen sei (55); daß darum der moderne Mensch jetzt zu einer neuen, vom Christentum her begrüßenswerten Einsicht in seine Grenzen, ja in seine radikale Endlichkeit gebracht werden wird (103f.). Insofern paßt sich diese Eschatologie gut in die neuzeit-kritische Diskussionslage unserer gegenwärtigen Kultur ein. – Eine *zweite* Grundentscheidung hängt eng mit der ersten zusammen: In Absetzung von jeder geschichtsphilosophisch angekränkelten Eschatologie der Neuzeit wird hier eindeutig der Primat der individuell-personalen Eschatologie und ihres „dialogischen" Zeitverständnisses (im Sinn von H. U. v. Balthasar) vor jeder sozial- und universalgeschichtlichen Eschatologie behauptet, die sich zu sehr dem „chronologischen" Zeitverständnis angeglichen habe. Die Frage ist nur, ob mit dieser letztlich doch wohl zu undialektischen Gegenüber- und Vorrangstellung (vgl. etwa das S. 65 vorangestellte Motto zum 1. Teil: „Augustinus oder Joachim, Person oder Geschichte!") nicht zuviel Tribut an die postmoderne Mentalität der Gegenwart gezahlt und umgekehrt zuviel an theologischer Neuzeitrezeption gerade innerhalb der Eschatologie wieder preisgegeben wird. Darum halte ich z. B. gerade das Dokument „Unsere Hoffnung" der bundesdeutschen Synode von 1975 und ähnliche kirchenamtlichen Texte der nachkonziliaren Zeit für unaufgebbare Meilensteine in der Geschichte der Eschatologie; bei H. haben sie jedoch keine Chance. – Dessen Eschatologie *gliedert* sich in drei recht unterschiedlich gewichtete Teile: Im ersten, vor allem *geschichtlich* orientierten und sowohl quantitativ (140 S.) wie qualitativ am stärksten gewichteten Teil („anachrone Sammlung der Geschichte") geht der Verf.

– dem Beispiel seines Kronzeugen K. Löwith folgend, die Kritik H. Blumenbergs an der Säkularisierungsthese zurückweisend und dem Urteil R. Guardinis vom „Ende der Neuzeit" zustimmend – in umgekehrter Zeitrichtung von der Gegenwart aus, um von der zur säkularen Geschichtsphilosophie verkommenen Eschatologie (über Bossuet, Voltaire, Hegel, Joachim von Fiore und seine kritische Ablehnung bzw. Korrektur durch Thomas und Bonaventura) wieder zur grundsätzlich positiv beurteilten, aber auch in ihren Grenzen gesehenen christlichen Geschichtstheologie der Civitas Dei des Augustinus vorzudringen. Dieser bildet durch seine systemprägende Entdeckung des Gnadencharakters der Freiheit und des personalen Charakters der Zeit für H. den Brückenkopf zur Mitte christlicher Eschatologie, eben zum *biblischen Christusereignis* als dem Geschehen der „erfüllten Zeit". Dieses wird – zusammen mit der Eschatologie Israels und anderer Religionen – im zweiten, dem kürzesten Teil (50 S.) ausgesprochen knapp dargestellt (20 S.). Weniger auf geschichtliche Details kommt es dem Verf. hier an, als vielmehr auf seine spekulative, vom personalen Zeitverständnis her begründete Durchdringung: In der Einheit von Endlichem und Unendlichem, von Absolutem und Geschichtlichem ist Christus in Person und Sendung mitten in der (chronologischen) Zeit die (personale) Vollendung der Zeit; an ihr allein muß daher die christliche Eschatologie ihr Maß nehmen.

Dies führt der Verf. dann im dritten, ausdrücklich systematischen Teil vor (90 S.), in dem er jetzt in diachroner Zeitrichtung von Christus ausgehend zunächst die Geschichte der personalen Eschatologie rekapituliert und dabei sehr aufschlußreich die patristische und mittelalterliche Diskussion um die Visio Dei und die Unsterblichkeit der Seele aus der Perspektive der personalen Eschatologie rekonstruiert. Das systematische Ergebnis wird dann in den zwei letzten Paragraphen zum Thema „Tod und Auferstehung" bzw. „Auferstehung zu Gericht und Seligkeit" ausgebreitet. – So sehr die systematische Kraft, die zum Nachdenken anregenden Analysen, die gut lesbare Sprache und die eigenwillige, teilweise sehr spannende Gedankenführung auch bestechen, so sehr provoziert dieses Buch doch auch den klaren *Widerspruch* zu bestimmten zentralen Optionen und Thesen. Zum *ersten* Teil: Ich finde das Urteil des Verf. über die Neuzeit schlicht zu klischeehaft-pauschal und undifferenziert. Sie ist auch in theologischer Relevanz nicht nur gekennzeichnet durch den Willen zur absoluten Selbstbehauptung und Autonomie, zum „Platzwechsel zwischen Gott und Mensch". In ihrer Erkenntnis der individuellen Menschenwürde und der Menschenrechte, in ihrer Suche nach der Vermittlung von individueller und politischer Freiheit, in ihrem Ringen um eine (letztlich in der Eigenständigkeit der Schöpfung begründete!) autonome, humane und universale Ethik, die noch einmal unabhängig ist vom religiösen Glauben usw., stellt sie ein hochkomplexes Phänomen dar, dem H. in seiner holzschnittartigen Schwarzweißmalerei in keinster Weise gerecht wird. So eindeutig wie er würde ich jedenfalls K. Löwith nicht den Vorzug vor H. Blumenberg geben. – Zum *zweiten* Teil: Die personal-christologische Konzentration der Eschatologie bei H. führt zu einer starken Vernachlässigung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Gleichsam das „Jüdische am Christentum" (N. Lohfink): daß nämlich eine gesellschaftliche Größe, eben das erneuerte Volk Gottes bzw. die communio sanctorum zum innergeschichtlichen wie eschatologischen Sakrament der Vermittlung von personalem und universalem Heil berufen wird, spielt in diesem Entwurf keine besondere Rolle. Erst im dritten Teil, bei der Darstellung der Eschatologie des 2. Vatikanums (297 ff.), wird diese ekklesiologische Grundlinie christlicher Eschatologie kurz aufgegriffen, aber leider zu wenig systematisch fruchtbar gemacht. Hier ist die Eschatologie inzwischen schon weiter, als es H. wahrhaben möchte. Bei stärkerer Berücksichtigung dieses Vermittlungsmodells hätte er sich manche Einseitigkeiten, falsche Alternativen („Person oder Geschichte") und unsachgemäße Urteile (z. B. über die Apokalyptik S. 12 und 15; über K. Rahners Zeitbegriff S. 47; über die neuere Theorie einer „Auferstehung im Tod" S. 318 ff.) ersparen können. – Zum *dritten* Teil: So anregend ich seine „Theologie des Todes" (327 ff.) finde, so sehr stört mich doch die unklare Vermischung der anthropologischen mit der theologischen Begrifflichkeit bei der Rede von der Trennung von „Leib und Seele". Kann man wirklich diese Rede, die sich traditionell auf die Trennung zweier anthropologischer Grundprinzi-

pien (materia und forma) richtete, so einfach als im Tod sich ereignende Trennung der theologischen Beziehung des Menschen zu Gott (= Seele) von der zur Welt (= Leib) uminterpretieren und diese dann wiederum mit der Trennung von Person und Geschichte gleichsetzen? Der Tod, als Konsequenz der Sünde verstanden, trennt den Menschen sowohl von Gott wie von der Geschichte (Tod im biblischen Verständnis als absolute Kommunikationslosigkeit); er betrifft ihn als Person in Geschichte. Erst das gnadenhafte Anteilhaben am Tod Jesu (in Glaube und Taufe) rettet den Menschen als Person und Geschichte in das identitätsstiftende Leben des Auferstandenen hinein; ob das endgültig bereits im „Augenblick" des Todes geschieht oder am „Jüngsten Tag", ist m. E. zweitrangig und eher eine Frage der theologischen Sprachregelung. Denn es ist nicht einzusehen, warum auf einmal nach dem Tod die vorher so abgewertete „chronologische" Zeit der Geschichte eine so ausschlaggebende Rolle spielen soll.

Auch die „Hermeneutik der Ewigkeit" (334 ff) ist mir nicht verständlich: Warum soll gerade der „Zwischenzustand" eine Anzeige für die Grenze des Begreifens der Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem sein? Er bezeugt zweifellos einen Unterschied zwischen persönlicher und universaler Vollendung durch das Gericht Gottes hindurch, aber *beides* besagt eben doch *Vollendung* des Endlichen, „Aufgehoben-Sein" (im dreifachen Sinn) des endlichen Menschen und seiner Geschichte im unendlichen Leben Gottes, ohne daß das Endliche jemals aufhören würde, endlich zu bleiben; und darum ist *beides,* persönliche wie universale Vollendung gleichermaßen unbegreiflich für das menschliche Begreifenwollen (weswegen H. U. v. Balthasar ja auch vehement für nur *ein* Gericht nach dem Tod eintritt!) – Noch manches andere im Schlußteil wäre kritisch anzufragen; z. B. wie sich H. die „völlige Seligkeit" der Heiligen in Gott und ihre communio mit den noch in der irdischen Geschichte Lebenden ohne den auferstandenen Leib denkt (341 f); hier würde sich nämlich zeigen, daß Vollendung der universalen Geschichte eben nur *durch* die vollendeten Personen und ihre communio hindurch geschehen kann und nicht einfach „nach" ihnen. Warum dann aber nicht auch „prozessual" im Laufe des Hineinsterbens aller Menschen und ihrer Geschichte in das Leben des auferstandenen Christus hinein? – Oder H.'s Aussagen über die Stellung Mariens im eschatologischen Geschehen (341 ff.): Daß sie aufgrund ihrer Sündenlosigkeit frei ist vom Zwang der in Sünde verstrickten Geschichte, was – eschatologisch gesehen – zugleich ihre leibliche Aufnahme in den Himmel bedeutet, „der einzige Fall, in dem für ein Geschöpf die Diastase von Person und Geschichte aufgehoben ist" (343 – für Jesus Christus also noch nicht?). Hier wird H.s Argumentation widersprüchlich; denn was er über das Verhältnis der vollendeten, aber leibfreien Heiligen zur unvollendeten Geschichte sagt, gilt genauso für Maria: die Geschichte ist eben auch in Beziehung zu Maria, die „in sich" „völlig im Heil" ist, noch nicht vollendet. Wie kommt sie also zu ihrem „auferstandenen Leib"? Wird er von Gott her „ersetzt"? Dann stimmt aber bei Maria der von H. statuierte Leib-Begriff nicht mehr. Würde H. Maria klarer als „Urbild der Kirche" und aller Erlösten bedenken, gerade auch in ihrer eschatologischen Rolle, bräuchte er nicht zu so gezwungenen mariologischen Konstruktionen seine Zuflucht zu nehmen. Das Grundschema „Person – Geschichte" wird einfach zu eng und unbeweglich auf alle eschatologischen Themen angewandt, wodurch seine tiefe Frag-würdigkeit noch deutlicher ins Licht gerückt wird.

Dennoch: Allen kräftigen Einwänden zum Trotz halte ich H.s Eschatologie für ein ausgesprochen lesens- und diskussionswürdiges Buch. M. Kehl S. J.

Zitnik, Maksimilijan, *Sacramenta.* Bibliographia internationalis. Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1992. Bd. I–IV. XXXII/3289 + 450 S.

Ob die elektronische Datenverarbeitung gedruckte Bibliographien einmal überflüssig machen wird, wird die Zukunft zeigen. Derzeitig stellen Druckerzeugnisse auf diesem Gebiet jedenfalls immer noch schlechthin unverzichtbare Arbeitsinstrumente dar. Deswegen ist die hier vorgelegte wahrhaft monumentale Bibliographie über die Sakramente sehr zu begrüßen. Ihr Verfasser, Professor an der päpstlichen Universität Gregoriana, legt mit ihr das Ergebnis einer mehr als dreißigjährigen Sammeltätigkeit vor! Auf 3289 Seiten sind nahezu 50 000 (genau 49 236 !) Nummern Bibliographie zu den

Sakramenten zusammengetragen. Wie Verf. in der Einleitung betont, ist die Bibliographie bewußt breit angelegt. Sie ist nicht nur interdisziplinär, indem sie neben der Dogmatik auch Spiritualität, Moral, Pastoral, Katechetik, Kirchenrecht, Ökumene und Missiologie miterfaßt, sondern außer der streng wissenschaftlichen Literatur auch Werke der ‚haute vulgarisation'. Darüber hinaus wurde an Rezensionen „alles verzeichnet, was zugänglich war". So werden z. B. zu G. Greshakes Buch „Priestersein" von 1982 über 30 Rezensionen aufgeführt. Sogar die in gewissen Zeitschriften gebotenen knappen Zusammenfassungen von Publikationen wurden aufgenommen. – Grundsätzlich setzt die Bibliographie zwar erst mit dem Jahre 1960 ein, berücksichtigt wird aber dennoch auch eine „beträchtliche Anzahl vorher (nicht jedoch vor 1900) erschienener Veröffentlichungen, auf die immer wieder zurückgegriffen wird". Als inhaltlich eher unzulänglich nennt Verf. selber zwei Bereiche: das neuere päpstliche Lehramt und den christlichen Osten. Hierüber liegen nämlich eigene Bibliographien vor. – Die ungeheure Masse der bibliographischen Angaben wird in den ersten drei Bänden, alphabetisch nach den Verfassernamen geordnet, geboten. Auf einen Blick ist dort also jeweils die gesamte Produktion eines Autors auf dem weiten Feld der Sakramente zu ersehen. Den eigentlichen Schlüssel zur bibliographischen Auswertung dieser drei dicken Bände enthält dann der schmalere, vierte Band, vor allem der auf 14 Sachgebiete unterteilte Index systematicus. Zu den sieben Sakramenten im eigentlichen Sinne des Wortes kommen hier sieben weitere Themenbereiche hinzu: Liturgie, Stundengebet, Sakramente im allgemeinen, Initiation, Frau, Familie, Volksreligiosität. Die genannten Sachgebiete sind ihrerseits auf bis zu über 500 Unterbereiche bzw. Stichworte aufgegliedert. Damit hat sich der Verf. gegen „eine an sich wünschenswerte Straffung der Themenübersicht" entschieden, und er tat gut daran, denn sie wäre nur „mit mehr oder weniger erzwungenen Vereinfachungen zu erkaufen gewesen". Besonders benutzerfreundlich zeigt sich die vorliegenden Bibliographie auch darin, daß, wie schon die allgemeine Einleitung, auch der Index systematisch außer in Latein auch in Deutsch, Englisch, Spanisch, Französisch und Italienisch abgefaßt ist, und daß zusätzliche Indices den Zugang zu den in den ersten drei Bänden aufgehäuften Informationen erheblich erleichtern. Zum Index systematicus kommen nämlich hinzu, erstens, ein Index personarum, in dem man z. B. unter dem Stichwort „Augustinus" 392 in die einzelnen Sachgebiete aufgegliederte bibliographische Nummern zu dem genannten Kirchenvater vorfindet, zweitens, ein Index rerum alphabeticus, der für denjenigen Benutzer hilfreich sein kann, der nicht weiß, an welches Sachgebiet im Index systematicus er seine Frage stellen muß, drittens, ein Index scripturisticus für denjenigen Benutzer, der über bestimmte Schriftsteller Informationen hinsichtlich der Sakramente sucht, z. B. ob es eine Studie über die Verwendung von Ps 22, 27 im Hinblick auf die Eucharistie gibt. – Verdeutlichen wir uns die Abfassung des Index systematicus am Beispiel des Sakramentes der Priesterweihe! Der gesamte Stoff ist hier auf 317 Stichworte verteilt. Neben solchen, die jeder erwartet wie Lehramt, Geschichte, priesterliche Spiritualität, Zölibat (derselbe ist seinerseits in etwa 20 Stichworte untergliedert!) usw. finden sich hier auch Stichworte wie Arbeiterpriester, Alkoholismus, Priester in der Literatur (in audiovisuellen Medien), Weihe der Frau, Priesterkleidung usw. – Ein Stichwort wie „Priesterausbildung" ist seinerseits in ca. 20 Themen untergliedert. Eines davon lautet „Geschichte der Priesterausbildung". Von den dort aufgeführten 65 Nummern beziehen sich allein 6 auf die Priesterausbildung in der Alten Kirche. (Zwei neuere Arbeiten zum genannten Thema, die eine von Viciano, die andere von K. S. Frank, werden hier übrigens nicht mehr aufgeführt, wohl weil sie nach Abschluß der Redaktion erschienen sind.) – Zu den unangenehmsten, jedenfalls zeitraubendsten wissenschaftlichen Aufgaben gehört ohne Zweifel die Erstellung einer Bibliographie wie der vorliegenden. Deswegen ist ihrem Verf. sehr aufrichtig Dank zu sagen, aber nicht nur ihm, sondern auch denen, die die Veröffentlichung dieses in jede theologische Bibliothek gehörenden Standardwerkes finanziell mit ermöglicht haben. Der Rektor der Gregoriana nennt in einer kurzen Dankadresse „vor allem" zwei Herren, Dr. Hans Messer, Stiftungsrat der Adolf-Messer-Stiftung, und Dr. Walther Casper, Vorsitzender des Vorstandes der Hellmut-Ley-Stiftung im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft. H. J. Sieben S. J.

3. Praktische Theologie

Swinburne, Richard, *Responsibility and Atonement.* Oxford: Clarendon 1989. 213 S.

Dieses Buch wird weniger den Religionsphilosophen als vielmehr den systematischen Theologen interessieren. Swinburne (S.) bezeichnet es als eine „christliche Lehre vom Menschen" (5). Die zentralen theologischen Begriffe bzw. Lehren, um die es geht, sind: Sünde und Erlösung, Heiligkeit und Verdorbenheit, Himmel und Hölle. Sie werden von einem moralphilosophischen Hintergrund her interpretiert und auf ihre Konsistenz hin geprüft.

Teil I „Responsibility" ist ein auf die theologische Fragestellung hin ausgerichteter Abriß der Moralphilosophie. S. entwickelt einen Begriff des sittlich Guten. In jeder moralischen Kontroverse sei ein Konsens über moralisch relevante Güter vorausgesetzt; die Meinungsverschiedenheit beziehe sich darauf, wie diese Güter zu gewichten seien. So gehe es z. B. beim Duell um die Güter Ehre und Leben. Das sittlich Gute resultiere aus der richtigen Abwägung dieser, wie S. sie nennt, „standard moral properties" (16). Behandelt werden die moralische Verantwortlichkeit und die Willensschwäche. Bei der Willensfreiheit geht S. auf zwei Theorien ein, die diese in Frage stellen. Das ist einmal der schon von Kant kritisierte Kompatibilismus, nach dem moralische Verantwortlichkeit und Determinismus miteinander vereinbar sind, und der von Galen Strawson (Freedom and Belief, Oxford 1986) entwickelte Inkohärentismus, nach dem der Begriff der moralischen Verantwortlichkeit inkohärent ist und es eine Illusion ist, zu meinen, jemand sei für seine Handlungen in der Weise verantwortlich, daß er tatsächlich Lob und Tadel *verdient.* Einen besonderen Akzent erhält Teil I durch die ausführliche Behandlung von Begriffen, die in der angelsächsischen Moralphilosophie kaum vorkommen, die aber für den folgenden theologischen Teil wichtig sind: gute Handlungen, zu denen der Handelnde nicht sittlich verpflichtet ist, d. h. Werke der Übergebühr (opus supererogatorium), Verdienst und Lohn, Schuld, Genugtuung, Vergebung, Strafe. Der Teil schließt mit einem Abschnitt „Man's Moral Condition", der die Neigung des Menschen zum sittlich Schlechten herausstellt. – *Teil II* geht von theologischen Voraussetzungen, die nicht weiter diskutiert werden, aus, und fragt, welche Folgerungen sich aus ihnen und der in Teil I entwickelten Moralphilosophie für die Situation des Menschen und sein Schicksal nach dem Tod ergeben. Diese Voraussetzungen sind die Existenz Gottes und seine Eigenschaften, Inkarnation, Tod und Auferstehung Christi und die Fortsetzung seiner Sendung durch die Kirche. S. diskutiert die Konsequenzen, die sich aus der Existenz Gottes für die Moral ergeben. Er fragt, ob und in welchem Ausmaß die moralischen Normen vom Willen Gottes abhängen. Er wendet sich gegen die Erbsünden- und Gnadenlehre des Augustinus und der von ihm abhängigen Reformatoren. Seine Sympathien gelten der frühen griechischen Patristik und Scotus. In Abhebung von der „harten" augustinischen Position bezeichnet er seine eigene als „liberal" (2). Genannt seien noch einige besondere Akzente: Die Verdorbenheit, die S. der Heiligkeit gegenüberstellt, bestehe im grundsätzlich möglichen irreversiblen Verlust des Gewissens. Soteriologische Überlegungen bringen S. dazu, an einem differenzierten *extra ecclesiam nulla salus* festzuhalten. Die patristische und scholastische Lehre von den sinnlichen Höllenstrafen beruhe auf der These von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele; als mögliche alternative Strafe erwägt S. die Annihilierung. Bezüglich des ewigen Schicksals des Menschen glaubt S. in der Tradition zwei zentrale, von fast allen Theologen geteilte Intuitionen zu finden: Erstens hänge das ewige Schicksal des Menschen von seinen Entscheidungen in diesem Leben ab. Zweitens werde einem jeden Menschen das ewige Schicksal zuteil, das er aufrichtig suche. Dazu verweist S. auf Thomas von Aquin, S. c. G. 4, 93: Wenn die Verdammten in der Hölle der Reue fähig wären, würde Gott ihnen vergeben und ihre Trennung von ihm beenden.

F. Ricken S. J.

Schlögel, Herbert, *Nicht moralisch, sondern theologisch.* Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling (Walberberger Studien, Theologische Reihe 15). Mainz: Grünewald 1992. XXX/242 S.

Anliegen dieser Würzburger Habilitationsschrift ist es, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über Grundfragen der theologischen Ethik zu leisten. Ein erster Teil (19–166) handelt vom Gewissensverständnis Ebelings (i. f. E.), ein zweiter, kürzerer (167–227) von der Aufnahme seines Gewissensbegriffs seitens anderer evangelischer und katholischer Theologen. Der Autor beginnt mit einer Darstellung des Befundes zweier Aufsätze E.s.: Theologische Erwägungen über das Gewissen (1960); Das Gewissen in Luthers Verständnis (1984). Sodann untersucht er E.s Gewissensverständnis im Gesamt seiner Theologie. Hier erfährt man, daß erst von der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium her „das Profil des Ansatzes Ebelings sichtbar wird, der in den beiden Gewissensaufsätzen, wie sie im 1. Kapitel dargestellt worden sind, zum Ausdruck kommt." (63) Es gelingt dem Autor jedoch nicht, den springenden Punkt bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium herauszuarbeiten. Er besteht darin, daß die geschaffene Wirklichkeit als solche noch im voraus zu jeder kodexartigen Formulierung von Verhaltensvorschriften bereits als Gesetz den Menschen in seinem Gewissen beansprucht; aber erst das Evangelium als die Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort befreit den Menschen aus der Macht derjenigen Angst um sich selbst, die ihn sonst daran hindert, das Gesetz zu erfüllen. Es scheint, daß der Autor auch die Reihenfolge seiner Darstellung nicht gut gewählt hat, wenn erst aus dem zweiten Kapitel das verständlich werden soll (vgl. 72), worum es im ersten geht. Dieser Eindruck mangelnder Methode wird auch dadurch bestätigt, daß der Autor einen Grundaspekt seines Themas, nämlich die „Gewißheit des Gewissens" nur irgendwo in einem „Exkurs" (76–84) unterzubringen weiß. Der Hauptbefund des Autors ist, daß E. ein moralisches Verständnis des Gewissens ablehne und es nur in seinem Gottesbezug sehe. So habe zum Beispiel für E. profane Anthropologie keine Bedeutung (95). Bei E. geht es darum, zwischen ethischer und theologischer Hinsicht genauestens zu „unterscheiden" und beides miteinander in Beziehung zu setzen (vgl. z. B. Zitat S. 298) und dabei allerdings einen Primat des Theologischen gegenüber dem Moralischen auszusagen. Demgegenüber behauptet der Autor, E. „trenne" (204, 207) zwischen beidem und blende das Moralische aus. „Trennen" hieße, daß beides nichts miteinander zu tun hat; beim „Unterscheiden" geht es jedoch gerade darum, zugleich die Beziehung der voneinander zu unterscheidenden Sachverhalte aufeinander zu erfassen. Auch sonst schreibt der Autor E. gelegentlich Auffassungen zu, die dieser an der betreffenden Stelle gerade ausdrücklich ablehnt (S. 67, bei Fußn. 31).

Die Arbeit wird nach meinem Eindruck E.s Gewissensbegriff durchaus nicht gerecht; sie bleibt blind für eine relationale Ontologie. Es ist vollkommen unzutreffend, daß E. die materialethischen Fragen außer acht lasse; es mag dafür genügen, auf seine Auslegung der Zehn Gebote hinzuweisen. Für E. ist das Gewissen gerade der Ort, an dem man sich vor Gott von der gesamten Wirklichkeit betreffen läßt. P. Knauer S. J.

Eingesandte Bücher

Pierre Abélard, Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même. Éthique (Sagesses chrétiennes). Introduction, traduction nouvelle et notes par *Maurice de Gandillac.* Paris: du cerf 1993. 195 S.

Saint Albert le Grand, Commentaire de la „Théologie mystique" de Denys le Pseudo-Aréopagite, suivi de celui des Épîtres I–V (Sagesses chrétiennes). Introduction, traduction, notes et index par *Edouard-Henri Wéber.* Paris: du cerf 1993. 267 S.

Álvarez Barredo, Miguel, Relecturas Deuteronomísticas de Amos, Miqueas y Jeremias (Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano; Serie Mayor 10). Murcia: Editorial Espigas 1993. 229 S.

Antonelli, Mario, L'Eucaristia nell'„Action" (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica. Prefazione di *Xavier Tilliette* (Glossa; Dissertatio, Series Romana 4). Roma: Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo di Roma 1991. XIV/271 S.

Asis Chavero Blanco, Francisco de, Imago Dei. Aproximación a la Antropología teológica de San Buenaventura (Publicaciones del Instituto Telógico Franciscano; Series Mayor 12). Murcia: Editorial Espigas 1993. XVIII/281 S.

Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ. Herausgegeben von *Georg Braulik OSB, Walter Groß, Sean McEvenue.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 416 S.

Büchele, Herwig, Sehnsucht nach der Schönen neuen Welt. Thaur: Kulturverlag 1993. 436 S.

Consuetudines canonicorum regularium Rodenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klotherrath I/II. Übersetzt und eingeleitet von *Helmuth Deutz* (Fontes Christiani 11/1 u. 2). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 343 S.

Cramer, Peter, Baptism and change in the early Middle Ages, c. 200 – c. 1150 (Cambridge Studies in medieval life and thought, Fourth series). Cambridge: Cambridge University Press 1993. XX/356 S.

Gunton, Colin E., The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The Bampton Lectures 1992. Cambridge: Cambridge University Press 1993. XIV/248 S.

Henrici, Peter, Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze. Köln: Communio 1993. 204 S.

Kühn, Rolf, Französische Reflektions- und Geistphilosophie (athenäums monografien Philosophie 268). Frankfurt/M.: Anton Hain 1993. X/226 S.

Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt zum 60. Geburtstag, herausgegeben von *Nabil el-Khoury, Henry Crouzel, Rudolf Reinhardt.* Beirut: Friedrich-Rückert-Verlag; Ostfildern: Schwaben-Verlag 1992. 399 S.

Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première. Colloque de Cerisy-la-Salle, sous la direction de *Jean Greisch* et *Jacques Rolland* (La nuit surveillée). Paris: du cerf 1993. 470 S.

Mildenberger, Friedrich, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 3: Theologie als Ökonomie. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1993. 496 S.

Moingt, Joseph, L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio Fidei 176). Paris: du cerf 1993. 725 S.

Ordo Sapientiae et Amoris. Image et message de Saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire. Edité par *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira OP* (Studia Friburgensia NS 78). Fribourg: Editions Universitaires. Fribourg 1993. 688 F.

Ratzinger, Joseph (Cardinal), Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput mit der Gegenwart. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1993. 116 S.

Religionsgespräche im Mittelalter. Herausgegeben von *Bernard Lewis* und *Friedrich Niewöhner* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4). Wiesbaden: In Kommission bei Harrassowitz 1992. 388 S.

Stein, Edith, Erkenntnis und Glaube (Edith Steins Werke XV). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 128 S.

Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann. Herausgegeben von *Theodor Schneider* und *Helen Schüngel-Straumann.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 496 S.

Walker, Paul E., Early philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qūb al-Sijistānī (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge: University Press 1993. XVI/203 S.