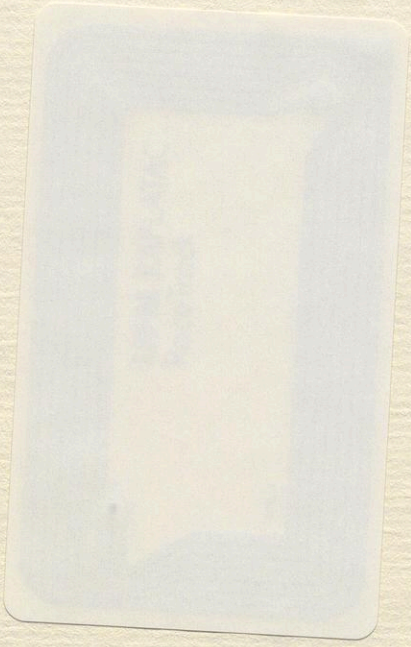


N12<520245989 021
N12<506188361 021
ubTÜBINGEN

theol

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

69
1994

69. Jahrgang · Heft 1 · 1994

ABHANDLUNGEN

Ferdinand R. Gahbauer OSB
Die Anthropologie des Johannes von Damaskos 1

Edgar Morscher
Anselms Gottesbeweis und was Uwe Meixner daraus gemacht hat 22

Francisco Bertelloni
Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Studienplans Hs Ripoll 109 34

BEITRÄGE

Michael Sievernich S. J.
Quellen zur Christianisierung Lateinamerikas. Ein Forschungsbericht über neuere Editionen 74

Günter Kruck und *Friedrike Schick*
Reflexion und Absolutes. Ein immanenter Kommentar zur Kategorie „das Absolute" in Hegels *Wissenschaft der Logik* 90

110
1102

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861
ZL

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.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. DR. HABIL. FERDINAND R. GAHBAUER OSB	Byzantinisches Institut Kloster Ettal 82488 Ettal
PROF. DR. EDGAR MORSCHER	Universität Salzburg Franziskanergasse 1 A-5020 Salzburg
PROF. FRANCISCO BERTELLONI	Universidad de Buenos Aires Puan 480 AR 1406 Buenos Aires
PROF. DR. MICHAEL SIEVERNICH S. J.	Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt/M.
GÜNTER KRUCK UND DR. FRIEDRIKE SCHICK	Forschungsinstitut für Philosophie Lange Laube 14 30159 Hannover 1

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", 60599 Frankfurt a. M., Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 63,– DM, der Jahrgang kostet 220,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

69. Jahrgang · 1994

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.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gol 861

Inhalt des 69. Jahrgangs

Abhandlungen

Arnold, Johannes, Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre 342
Bertelloni, Francisco, Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Studienplans Hs Ripoll 109 34
Brieskorn, Norbert S. J., Zum Begriff des „Zuvorkommens" in der politischen Philosophie. Ein Beitrag zur Ideen- und Mentalitätsgeschichte 321
Dünzl, Franz, Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa 161
Gahbauer, Ferdinand R. OSB, Die Anthropologie des Johannes Damaskus 1
Liske, Michael-Thomas, Veranlaßte die Universalienlehre Ockham, die Prädikation zuletzt ohne ein intentionales Moment zu verstehen? 511
McEvenue, Sean, Truth and Literature in Exodus 16 493
Menke, Karl-Heinz, Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes. Antonio Rosminis Systemgedanke 390
Morscher, Edgar, Anselms Gottesbeweis und was Uwe Meixner daraus gemacht hat 22
Rosenau, Hartmut, Der „consensus gentium" – fundamentaltheologische Erwägungen zu einem vernachlässigten Gottesbeweis 481
Runggaldier, Edmund S. J., Menschliches Handeln und Indexikalität 211
Schneider, Michael S. J., Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura 373
Sieben, Hermann Josef S. J., Basler Konziliarismus konkret. Der *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* des Johannes von Ragusa 182

Beiträge

Burkhardt, Bernd, Ist eine Selbstbescheidung der Philosophie aus sich heraus möglich? Bemerkungen im Anschluß an ein Buch von Thomas Buchheim 537
Demel, Sabine, Was für ein Wesen ist der Fötus? 224
Kruck, Günter und Schick, Friedrike, Reflexion und Absolutes. Ein immanenter Kommentar zur Kategorie „das Absolute" in Hegels *Wissenschaft der Logik* 90
Lutterbach, Hubertus, ‚Auf die Kräfte des Leibes achten'. Die Bedeutung der Gesundheit im Leben und Wirken des Ignatius von Loyola 556
Raffelt, Albert, Blaise Pascals „Discours sur la religion". Zu einer neueren Ausgabe der „Pensées" durch E. Martineau 402
Sievernich, Michael S. J., Quellen zur Christianisierung Lateinamerikas. Ein Forschungsbericht über neuere Editionen 74
Splett, Jörg, Wahrheit in Herrlichkeit. Auf Balthasar hören 411
Vries, Josef de S. J. † und Nechleba, Markus, Bibliographie P. Johannes Lotz S. J. (1903–1992) 238

Besprechungen 100 265 422 570

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Ahlers, R., (Hrsg.) 310
Albertus Magnus 432
Anderson, M. L. 295
Angehrn, E. 124
Angenendt, A. 588
Aristoteles 423
Augustinus 581

Baltes, M. 428
Baltes, P. B. (Hrsg.) 152
Bauer, E. J. 613
Baumgartner, H. M. 142
Becker, W. 295
Beestermöller, G. 103
Beierwaltes, W. 132
Bermejo, L. M. 616
Bernauer, F. (Hrsg.) 477
Betz, O. 572
Bien, G. 424
Blondel, M. 450
Böhm, Th. 273
Bogdanow, G. 142
Bogdanow, I. 142
Bonsiepen, W. (Hrsg.) 108
Borchard, Kl. 140
Boshof, E. 590
Brandt, R. (Hrsg.) 445 446
Bressolette, Cl. 298
Bröcker, W. 141
Buchheim, Th. 537
Burnjeat, M. 100
Byrne, P. 122

Charlesworth, J. H. 270
Coresso, E. 311
Corsato, C. 580
Crowe, F. E. 119

Dagron, G. (Hrsg.) 590
Dahm, H. 153
David-Ménard, M. 117
Dassmann, E. 273
Deines, R. 570
Demel, S. 628
Deutz, H. 587
Dörrie, H. † 428
Dohmen, Ch. 268
Donathi, R. (Hrsg.) 477
Doré, J. (Hrsg.) 297
Dupleix, A. (Hrsg.) 584
Dussel, E. 319

Eckert, J. 454
Eckholt, M. (Hrsg.) 315 625
Edel, G. 447
Eibl-Eibesfeld, I. 147
Erler, A. (Hrsg.) † 314 629 631
Evertz, W. 603
Ewald, Fr. 119

Faivre, A. 585
Faris, J. D. 313
Fauser, W. 432
Ferrari, S. 296
Fliethmann, Th. (Hrsg.) 624
Focant, C. 269
Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) 315 318
Foucault, M. 116
Fray Luis de León 599
Frowein, J. A. 632
Fuhrmann, H. 287

Gäfgen, K. 154
Gander, H.-H. (Hrsg.) 113
Ganoczy, A. 305
Giard, L. (Hrsg.) 116
Goutier, K. 473
Grawe, K. (Hrsg.) 477
Guerriero, E. 605
Guitton, J. 142
Gunneweg, A. H. J. 266

Haas, A. 133
Harrison, C. 279
Hausmann, J. (Hrsg.) 571
Hegel, G. W. F. 108
Heidegger, M. 113
Heim, Fr. 275
Heinemann, H. (Hrsg.) 632
Heller, D. 287
Helmholtz, R. H. (Hrsg.) 598
Hengel, M. 570
Henrici, P. (Hrsg.) 615
Henrici de Frimaria 594
Herkenrath, N. 625
Heuser, H. 425
Hilgendorf, E. 156
Hilpert, K. (Hrsg.) 606
Hinkelammert, F. J. 319
Hoffmann, A. 581
Holzhey, H. 445

Homann, K. 316
Honderich, T. 462
Honnefelder, L. (Hrsg.) 132 134 140 141
Huber, Ch. 311
Hünermann, P. (Hrsg.) 315 316 625
Hughes, G. 123
Hunger, H. 269

Imoda, Fr. 633
Irrgang, B. 461
Iserloh, E. 297

Jacobs, W. G. 441
Jäger, N. 297
Jäger, W. 140
Jensen, A, 280
Johanson, D. 145

Kahn, Ch. 424
Kajon, I. 446
Karneth, R. 147
Karpp, H. 271
Kasper, W. 571
Kaufmann, A. 158
Kaufmann, E. (Hrsg.) 314 629 631
Kern, I. 601
Ketteler, W. E. von 297
Kimminich, O. 632
Kissling, Ch. 619
Klauck, H.-J. 577
Kluxen, W. 435
Knoepffler, N. 307
Knußmann, R. (Hrsg.) 146
Kobusch, Th. 134
Koch, A. 320
Kossler, M. 111
Krieger, M. 436
Kühlschelm, R. 575

Lawn, Br. 433
Lawrence, F. (Hrsg.) 122
Le Brun, J. 117
Leclerq, J. (Hrsg.) 282
Levett, M. J. 100
Lévinas, E. 134
Libero, G. (Hrsg.) 310
Lill, R. (Hrsg.) 294
Lob-Hüdepohl, A. 619
Lotz, J. B. † 238
Lubac, H. de 306
Lucas, H.-Ch. (Hrsg.) 108

Lücking-Michel, Cl. (Hrsg.) 624
Luther, M. 292 595

Maccarrone, M. (Hrsg.) 284 285
Manzanera, M. 319
Marré, H. (Hrsg.) 632
Marschütz, G. 470
Martina, G. 295
Martineau, E. 402
Marty, Fr. (Hrsg.) 107
Mayer, B. (Hrsg.) 268
Mayeur, J.-M. (Hrsg.) 299 300
McGinn, B. (Hrsg.) 282
Meier, K. (Hrsg.) 299 300
Menozzi, D. 296
Metz, J. B. 309
Meyendorff, J. (Hrsg.) 282
Minnerath, R. 284
Mollat du Jourdin, M. (Hrsg.) 290
Mols, M. 317
Moore, S. 123
Müller, Ch. 582
Müller, L. (Hrsg.) 310
Mussner, Fr. 268

Naumann, R. 460
Neuhaus, G. 609
Neuner, P. (Hrsg.) 308
Nichelmann, M. (Hrsg.) 150
Nordhofen, E. 614

Oelkers, J. (Hrsg.) 444
Ohlig, K.-H. (Hrsg.) 606
O'Malley, J. W. 596
Orlandi, J. 286
Orlik, Fr. (Hrsg.) 445
O'Rourke, F. (Hrsg.) 434

Pahud de Mortanges, R. 312
Painter, J. 574
Pannenberg, W. (Hrsg.) 308 570
Patzig, G. (Hrsg.) 423
Peri, V. 286
Pesch, O. H. 310
Petit, J.-G. 118
Pixner, B. 269
Puntel, L. B. 458
Putnam, H. 127

Quesnell, O. 124

Ratzinger, J. (Hrsg.) 615
Rees, W. 626
Repges, W. 604
Rescher, N. 466
Revel, J. 117
Riché, P. (Hrsg.) 590
Ricken, F. (Hrsg.) 107 132
Ridick, J. 633
Ries, M. 292
Riesenfeld, H. 270
Riesner, R. 572
Robbers, G. 632
Rodewald, A. 147
Röd, W. 430
Rohr, S. 448
Rohrhirsch, F. 269
Rothlin, St. 456
Rüthers, B. 454
Rulla, L.-M. 633

Säcker, F.-J. (Hrsg.) 454
Salmann, E. 301
San José Lera, J. (Hrsg.) 599
Sautter, H. 625
Saxer, V. 284
Scalabrin, C. (Hrsg.) 480
Sesbouë, B. 298
Shreeve, J. 145
Sinding, Ch. 118
Splett, J. 137
Sprengler-Ruppenthal, A. 598
Sudbrack, J. 282

Schaeffler, R. 133
Schelkshorn, H. 471
Schenke, L. 579
Scherer, G. 433
Schieffer, R. 286
Schimmelpfennig, B. (Hrsg.) 290
Schmidig, D. 133
Schneider, Th. (Hrsg.) 570
Schoeller, D. 289
Schreckenberg, H. 288
Schröder, J. 130
Schüling, J. 573
Schüßler, W. (Hrsg.) 132
Schulte, R. 141
Schulz, W. K. (Hrsg.) 444
Schwank, B. 270

Stallmach, J. 132
Steiert, F.-J. 265
Stemmer, P. 101
Stoll, Chr. 295

Tembrock, G. (Hrsg.) 150
Tenbruck, F. 444
Tenorth, H.-E. (Hrsg.) 444
Thiede, C. P. 269
Traniello, Fr. (Hrsg.) 294

Vacca, S. 592
Vauchez, A. (Hrsg.) 290 590
Vertin, M. 123
Vester, H.-G. 150
Vidales, R. 319
Vigarello, G. 119

Wagner, H. (Hrsg.) 308
Weinfurter, St. 587
Weiss, O. 296
Wenz, G. 570
Werbick, J. 309
Werkmüller, D. (Hrsg.) 629 631
Werz, N. 318
Wetzel, J. 277
Willke, H. 475
Wilmer, H. 456
Wingert, L. 468
Winiger, B. 105
Winter, A. 133
Wolfrum, R. 455
Wolter, U. 599

Zanotti, A. 296
Zekl, H. G. 422
Zimmermann, H. 287
Zobel, H.-J. (Hrsg.) 571
Zumkeller, A. (Hrsg.) 594

Verzeichnis der Mitarbeiter

Arnold, J. 342–372

Berndt, R. 287–289
Bertelloni, F. 34–73
Beutler, J. 573–579
Bordt, M. 101–103
Brieskorn, N. 105–107
116–119 154–159
321–341 454–458
471–477
Brüntrup, G. 127–131
458–460
Burkhardt, B. 537–555

Demel, S. 224–237
Dünzl, F. 161–181

Engel, H. 461–462
570–573
Erbrich, P. 461–462

Gahbauer, F.R. 1–21
Goller, H. 150–152
477–479 633–634
Grün, Kl.-J. 305–306

Haeffner, G. 113–116
132–134 438–441
Hainthaler, T. 280–282
Hanneken, F.-J. 137–140
Hengsbach, F. 315–320

Knauer, P. 292 307–310
595–596
Koltermann, R. 142–146
152–153
Kruck, M. 90–99

Kummer, Ch. 146–150

Liske, M.-Th. 511–536
Löffler, W. 434–436
Löser, W. 605–606
Lössl, J. 277–280
Lohr, C.H. 432
Lutterbach, H. 556–569

McEvenue, S. 493–510
Menke, K.-H. 390–401
Mertes, Kl. 614–615
Meyer, R. 436–438
Möhring-Hesse, M.
468–469 619–624
Morscher, E. 22–33
Müller, J. 624–626
Mutschler, H.D. 140–142

Nechleba, M. 238–264

Ollig, H.-L. 124–127
425–428 444–448
Oswald, J. 153–154

Radl, A. 433–434 460–461
Raffelt, A. 402–410 450
Reifenberg, P. 450–454
Reinhardt, K. 599–601
Richter, A. 448–450
Ricken, F. 100–101
103–105 422–424
428–430 466–468 480
Rosenau, H. 481–493
Runggaldier, E. 211–223

Sala, G.B. 119–124

Scoralick, R. 265–266
Sebott, R. 266–270
289–290 310–312
313–315 320 433
598–599 604–605
613–614 626–632
Sieben, H.J. 182–210
271–273 275–276
297–299 580–588 594
Sievernich, M. 74–89
Splett, J. 107–108 134–137
301–305 306–307
411–421 441–444
606–613 615–616
Switek, G. 282–284
596–598
Schatz, Kl. 273 284–287
290–291 292–297
299–301 588–594
601–604 616–619
Scherb, J. 430–432
Schick, Fr. 90–99
Schmidt, G. 312–313
632–633
Schmidt, J. 108–111
Schneider, M. 373–389
Schöndorf, W. 111–113
Schuster, J. 470

Trampota, A. 462–466

Ulrich, J. 273–275

Vries, J. de † 238–264

226.50

ThPh 69 (1994) 1–21

Die Anthropologie des Johannes von Damaskos

Von Ferdinand R. Gahbauer OSB

Ein Blick in die Bibliographie der letzten Jahrgänge von einschlägigen Fachzeitschriften[1] zeigt, daß die Anthropologie der Kirchenväter intensiv erforscht wurde. Insbesondere gilt dies für die Kappadozier, aber auch für Anastasios Sinaites und Maximus Confessor. Jedoch sucht der Leser beinahe vergebens nach einschlägigen Arbeiten über die Anthropologie des Johannes von Damaskos[2]. Die vorliegende Studie versucht hier eine Lücke zu schließen und die Fragestellung, soweit möglich, auf ein ganzheitliches Menschenbild des Damaszeners auszuweiten, insofern es Urzustand, Wesen und Vollendung des Menschen betrifft. Außerdem gerät durch die Zitation einschlägiger Aussagen des Damaszeners die reichhaltige philosophische und patristisch-theologische Tradition, aus der er geschöpft hat, in den Blick. Und schließlich soll deutlich werden, daß es möglich ist, die über mehrere Schriften und die vielen Kapitel der ‚Dialectica' verstreuten anthropologischen Aussagen des Johannes über den Menschen in einer Synthese zusammenzufassen. Die von den Vätern und der antiken Philosophie tradierte Anthropologie ist Johannes von Damaskos so sehr zum geistigen Besitz geworden, daß er Aufbau und Merkmale des Menschen als Beispiele für seine Erläuterungen verwenden und auf diese Weise formallogische Probleme erörtern kann.

---

[1] S. bes. ByZ 78 (1985) – 85 (1992); OstKSt 34 (1985) – 41 (1992) und OrChr 69 (1985) – 76 (1992).

[2] Eine Ausnahme bildet lediglich die philosophische Dissertation des Amerikaners *M. F. Himmerich,* The Deification of Man, Ph. Diss. Marquette University 1985; *B. Schultze,* Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie [Photios und Johannes von Damaskus, in: OrChrP 38 (1972) 172–194] geht nicht auf die philosophische Anthropologie des Damaszeners ein. Ausgehend von den Homilien der beiden Theologen zur liturgischen Feier des Festes Maria Geburt am 8. September zeigt Schultze das Wunderbare der Menschwerdung Christi auf, das bereits mit der Geburt Marias, der Mutter Jesu, aus der unfruchtbaren Anna begonnen habe. Der Schöpfer hat durch Maria die ganze Menschennatur zum Besseren gewandt. Es geht Schultze um den Aufweis eines Zweiges der theologischen Anthropologie der beiden byzantinischen Theologen. – Auch die Hinweise auf ältere Literatur über die Anthropologie des Damaszeners sind in den Publikationen spärlich. *B. Altaner – A. Stuiber,* Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 8. Aufl. 1978, Freiburg–Basel–Wien, 1978, 532 verweist auf einen Aufsatz von *O. Lottin,* La psychologie de l'acte humain, in: RThom 1931, 631–661, gibt aber keine Bandzahl an; von demselben Verfasser führt *B. Studer* in der Bibliographie zu seiner Untersuchung ‚Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus' (SPB 2) Ettal 1956, XIII an ‚La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental: Psychologie et morale aux XII et XIII siècles, t. 3: Problèmes de morale, 2, 393–424, Gembloux, 1949; *Bonifaz Kotter* nennt in seinem Artikel ‚Johannes von Damaskus', (TRE 17 [1988] 131) folgende zwei Publikationen über die Anthropologie des Damaszeners: 1. *Anastasios Kallis,* Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos, Naussa 1965; 2. *K. N. Tsirpanlis,* The Problem of Free Will and Evil in St. John of Damascus, in: EkklPh 59 (1977) 266–287.

1. Der Urzustand des Menschen

Johannes von Damaskos hat das Kapitel 26 seiner ‚Expositio fidei'[3] der Lehre vom Menschen (περὶ ἀνθρώπου) gewidmet, nachdem er in Kapitel 25 über das Paradies und den Sündenfall nach Gen 2 und 3 gesprochen hatte. Er beschreibt den Menschen in Kap. 26 als Schöpfung aus dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Seele und Leib sind gleichzeitig entstanden. Dadurch grenzt sich Johannes von der Präexistenzlehre des Origenes, dessen Erklärungen er als Geschwätz abtut, deutlich ab[4]. Die Aussagen über die Schöpfung des Menschen sind ganz vom Schöpfungsbericht, von Klemens von Alexandrien, Strom. 185, 26f. sowie den Homilien des Chrysostomos und des Gregor von Nyssa über den Schöpfungsbericht geprägt. In den Zeilen 23–44 des Kapitels 26 beschreibt der Damaszener den Urzustand des Menschen vor dem Sündenfall. Demzufolge hat Gott den Menschen in einem Zustand ohne Leid und Sorge, als Betrachter der sichtbaren Schöpfung, als Mysten der geistigen Welt sowie als König der Erde, strahlend in seinen Tugenden und ohne Sünde geschaffen. Der Mensch gehört sowohl der Welt des Körperlichen und Vergänglichen wie der Welt des Unsterblichen und Himmlischen an. Er befindet sich in der Mitte zwischen Größe und Niedrigkeit. Er besteht aus Geist (πνεῦμα) und Leib (σάρξ). Mit seinem Geist soll er Bestand haben und den Schöpfer preisen, mit dem Leib aber leiden und so erzogen werden. Der Mensch ist bestimmt für die Vergöttlichung nicht im Sinne einer Verwandlung seines menschlichen Wesens ins Göttliche, sondern im Sinne der Teilhabe an der göttlichen Erleuchtung[5]. Grundsätzlich besaß der Mensch die Fähigkeit, mit seinem freien Willen die Sünde zu meiden und dadurch im Guten zu verharren. Wie der Testimonienapparat zu dieser Stelle ausweist, hat der Damaszener aus dem reichen Schatz der Vätertradition geschöpft.

II. Wesen und Aufbau des Menschen

1. Der Aufbau des Menschen

Nach der Schilderung des Urzustandes des Menschen beschreibt Johannes in den Zeilen 44–52 mit wenigen Sätzen die Seele (ψυχή) des Menschen[6]. Die Seele ist lebendig, einfach, unkörperlich, unsichtbar und

[3] PTS 12 (1973) 75,1 – 80,109.

[4] PTS 12 (1973) 76, 22f.; im Testimonienapparat werden verschiedene Belegstellen für diese Ansicht genannt, darunter Origenes. De principiis, 96, 16; jedoch läßt sich das Zitat aufgrund dieser Angabe nicht verifizieren.

[5] „... θεούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως ..." Dieser Begriff kommt häufig vor in der patristischen Literatur; s. PGL Stichwort „ἔλλαμψις", 451; s. auch *F. Wagner*, Art. Erleuchtung, in: TRE 10, 164–174, bes. 165f. Die Erleuchtung zielt letztlich auf die unio mystica mit Gott.

[6] PTS 12 (1973) 77,44 – 80,109.

geistiger Natur; sie bedient sich des Körpers als Werkzeug. Der Geist (νοῦς) ist der reinste Teil in der Seele. Seine Stellung in der Seele entspricht der des Auges im Körper. Vom Körper sagt Johannes in den Zeilen 58–60 lediglich, daß er die vier Dimensionen Länge, Breite, Höhe und Tiefe besitzt und aus den vier Elementen besteht. In den Zeilen 78–81 spricht Johannes von den fünf Sinnen. In den Zeilen 86–93 beschreibt der Damaszener die Eigenschaften des Körpers und der Seele. Der Körper ist gegliedert (τομή), kann etwas aussscheiden (ῥεῦσις) und unterliegt den Veränderungen (μεταβολή). Die Seele dagegen ist ausgezeichnet durch Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Denkvermögen (νόησις). In den Zeilen 93–104 kommt Johannes auf den vernünftigen (λογικόν) und den unvernünftigen (ἄλογον) Seelenteil zu sprechen. Vom unvernünftigen Seelenteil geht das leidenschaftliche und begehrliche Streben aus. Die letzten Verse des Kapitels 26 der Expositio sprechen von den guten und den bösen Taten. Die folgenden Kapitel (27–31) sind den Überlegungen über Lust, Trauer, Furcht, Zorn und das Vorstellungsvermögen gewidmet. Die folgenden Kapitel bis 35 handeln über die Erkenntniskräfte des Menschen: Sinnesorgane, Denkvermögen und Erinnerung. Wie der Testimonienapparat ausweist, hat Johannes die Kapitel 27–35 aus Nemesios von Emesa, ‚De natura hominis' wörtlich übernommen. Dabei hat er in den Kapiteln 27–29 nach der Übernahme eines Teils des entsprechenden Kapitels aus Nemesios gleichzeitig Zitation und Niederschrift seines Kapitels abgebrochen. Kapitel 30 über den Zorn ist eine Aneinanderreihung verschiedener Passagen aus dem Opus des Nemesios. In Kap. 35 wird auch Anastasios Sinaites zitiert. In ‚Expositio fidei' 6 spricht der Damaszener im Zusammenhang mit der Gotteslehre über den Logos Gottes. Er vergleicht ihn mit dem Logos des Menschen. Im Unterschied jedoch zum göttlichen Logos ist der Logos des Menschen ἀνυπόστατος, d. h. er bildet keine eigene Hypostase, weil unsere Menschennatur von Tod und Auflösung bedroht ist[7]. Wie unser Logos vom Nus ausgeht, so geht auch der göttliche Logos vom göttlichen Nus aus. Wie der göttliche Logos dem göttlichen Nus im Wesen gleicht und sich doch von ihm unterscheidet, so gilt dies auch von Nus und Logos des Menschen. Sie gleichen sich im Wesen und unterscheiden sich doch. Nach Ausweis des Testimonienapparates hat der Damaszener dieses Kapitel aus der ‚Oratio catechetica' des Gregor von Nyssa übernommen. Aufgrund dieser Quellenlage kann auf eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Kapiteln aus der ‚Expositio fidei' verzichtet werden.

[7] PTS 12 (1973) 15, 8 f.

2. *Die Erkenntniskräfte des Menschen*

Die ‚Philosophischen Kapitel', auch ‚Dialectica' genannt[8], behandeln die Frage nach dem Menschen nicht eigens, sondern fast nur im Zusammenhang mit formallogischen Erörterungen[9]. Grundlegendes über das Wesen des Menschen sagt Johannes von Damaskos jedoch bereits in Kap. 1 über die Erkenntnis. Es heißt dort:

> „Da wir nun nicht mit bloßer Seele leben, sondern unsere Seele vom Fleisch wie von einem Mantel umgeben ist, besitzt sie gleichsam einen sehenden und erkenntnisfähigen Verstand wie ein Auge, der zur Erkenntnis und zum Verstehen des Seienden aufnahmefähig ist."[10]

Diese Aussage enthält zwei Gedankengänge, die allerdings nicht neu sind. Sie gehören zum Gedankengut der philosophischen Tradition der Antike und der Kirchenväter. Der Gedanke, daß der Leib der Seele als Gewand dient, ist vor allem bei Athanasios von Alexandrien anzutreffen[11]. Auch dem Damaszener ist das Leib-Gewand-Modell geläufig, da er in seiner Schrift ‚De fide contra Nestorianos' im Rückgriff auf das anthropologische Modell von einer Hypostase Christi und zwei Naturen spricht. Ebenso sage man auch, daß die Seele im Leib innewohne bzw. dieser ihr Gewand sei[12].

Im zweiten Gedankengang des oben zitierten Satzes spricht Johannes von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Auch diese Denkweise hat er von der Antike und von den Vätern übernommen[13]. Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen wurzelt demnach in der Seele bzw. in deren Verstand (νοῦς), der, wie Johannes von Damaskos sagt, beim Erkenntnisvorgang von Christus, der wahren Weisheit, erleuchtet wird[14]. Andererseits

---

[8] S. dazu *G. Richter,* Die Dialektik des Johannes von Damaskos, eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung (SPB 101), Ettal 1964.

[9] S. Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von *Gerhard Richter* (BGrL 15), Stuttgart 1982; zu den Einleitungsfragen s. ebd. 74–83. Der griechische Text ist ediert von *B. Kotter,* Die Schriften des Johannes von Damaskos (PTS 7), Berlin 1969. Die philosophischen Kapitel sind vom Herausgeber als „Dialectica" tituliert, der zwischen einer ‚Recensio brevior' und einer ‚Recensio fusior' unterscheidet.

[10] *Richter* ebd. 87, 14–17; PTS 7 (1969) 53, 13–17.

[11] Athanasios betrachtet in ‚Contra Arianos' III, 32 (PG 26, 392 AB) und in ‚Ad Adelphium Episcopum' 7 (PG 26, 1081 AB) auf der Grundlage der Leib-Seele-Analogie den Leib Christi als Gewand der göttlichen Natur bzw. des Logos. Vom anthropologischen Modell ausgehend spricht Kyrillos von Alexandrien in ‚Adversus Anthropomorphitas' 22 (PG 76, 1117 CD) vom Logos vor der Inkarnation, dem γυμνὸς λόγος. Demnach hat der Logos sich in der Menschwerdung mit der menschlichen Natur bekleidet, wenngleich Kyrillos dies nicht expressiv verbis sagt. Weitere Belege zum Leib-Seele-Modell in Christologie und Anthropologie s. PGL, Stichwort ἔνδυμα, 469.

[12] Johannes von Damaskos, De fide contra Nestorianos 33 (PTS 22 [1981], 10f.).

[13] S. *Richter* ebd. 164 und daselbst die Anmerkungen 24 und 25; als Quellen werden genannt: Aristoteles, Topik 108 a 11; Justin, Dialog mit Tryphon 4, 1; Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 8 § 69, 3 (GCS, 52, 466,23–25); Origenes, Fragm. 195 zu Lk 12, 35; Nemesios von Emesa, De natura hominis (PG 40, 504 A); Maximus Confessor, Opusculum de anima (PG 91, 360 CD; 361 A).

[14] S. *W. Beierwaltes,* Art. Erleuchtung, in: HWP 2, 712–717; dort werden Platon, Aristo-

scheint die Seele nach den Worten des Damaszeners auch einen Leib mit seinen Sinnesorganen für den Erkenntnisvorgang zu benötigen. Die Argumentation im oben zitierten Text ist nicht zwingend, da Johannes das Verhältnis zwischen dem Körper und dem Nus der Seele offen läßt. In der Denktradition der Antike und der Kirchenväter besteht in der Tat ein gespanntes Verhältnis zwischen Geisteswelt und Dingwelt, das sich auf die Erkenntnistheorie auswirkt[15].

Offensichtlich geht der Damaszener bei der Beschreibung des Aufbaus des Menschen von der Trichotomie aus: Leib, Seele, Nus. Auch diese Sichtweise ist nicht neu. Sie läßt sich bereits in der gesamten philosophischen Tradition der Antike, also bei den Vorsokratikern, Plato, Aristoteles, Stoa, Philo, Mittel- und Neuplatonikern antreffen. Daher verwundert es nicht, daß auch kirchliche Schriftsteller wie Klemens, Origenes, Athanasios und Apollinaris den Menschen trichotomisch gedacht haben[16]. Einen Neuansatz zum Verständnis des Aufbaus des Menschen bietet indes Anastasios Sinaites († nach 700) in seinen ‚Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei', da er den Menschen einerseits nur aus Leib und Seele, andererseits aus Leib und Seele sowie den zur Seele gehörenden Teilen Logos und Nus bestehen läßt, die aus ihr gezeugt werden bzw. aus ihr hervorgehen. Ein solches Denken dient der Erläuterung des Schöpfungsberichtes und der Ähnlichkeit des Menschen mit dem dreifaltigen Gott[17].

---

teles, Philon, Klemens von Alexandrien, Plotin, Proklos, Ps.-Dionysios Areiopagites, Gregor von Nyssa und Augustinus als Zeugen für die Geschichte des Begriffs der Erleuchtung genannt, dessen Illuminationslehre Roger Bacon und Bonaventura übernommen und modifiziert haben; s. auch *Wagner* (Anm. 5) 164–174.

[15] Nach Aristoteles, ‚De anima' 429a 25ff. und 429b 5 besteht das Wahrnehmungsvermögen nicht ohne den Körper, der Geist aber ist von ihm getrennt, denn sonst wäre er mit der Körperwelt vermischt und nähme deren Eigenschaften an. Philo von Alexandrien nimmt in der Beurteilung des Nus zu den Sinnesorganen eine in sich nicht ganz geschlossene Haltung ein. Einerseits nämlich besteht eine Spannung zwischen dem Nus als dem männlichen und den Sinnesorganen als dem weiblichen Prinzip, da sie ihn zu täuschen versuchen, andererseits benötigt der Nus die αἰσθήσεις, um zur Erkenntnis des sinnlich Wahrnehmbaren zu gelangen. Siehe dazu ‚De opificio mundi' 165 (*Cohn-Wendland,* Philonis Alexandrini opera 1,57,12 – 58,5) und Leg. alleg. 28 (*Cohn-Wendland* I, 68,7–26) sowie Leg alleg. 49 (ebd. 123,24–124,9). Nach Athanasios von Alexandrien, ‚Oratio contra gentes' 31 (ed. *R. W. Thomson,* Contra gentes et de incarnatione, London 1971, 84,13–16) unterscheidet sich der Nus in seinem Wesen von den Sinnesorganen, nimmt von diesen die Wahrnehmungen entgegen, prüft sie und zeigt den Sinnesorganen das Bessere.

[16] Vgl. *Gahbauer,* Modell 206–214 mit Textbelegen (Anm. 38).

[17] S. ebd. I, 1,32–56 und I, 3,1–19 (ed. *K. H. Uthemann,* CChrSG 12 [1973] 7f. und 17f.). Nachdem Anastasios die Ansichten einiger Philosophen referiert hat, sagt er „Καὶ τάχα κατ' εἰκόνα μέν ἐστι γυμνὴ ἡ ψυχὴ τῆς γυμνῆς θεότητος, καθ' ὁμοίωσιν δὲ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως τὸ σύνθετον ἡμῶν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος (9,55–57)". Anastasios vergleicht die Menschwerdung Christi, d.h. seine beiden Naturen, mit dem Ganzen (σύνθετον) von Leib und Seele beim Menschen. In Kapitel 3,1–19 erklärt Anastasios in Auslegung von Gen 1,26 das Verhältnis der drei göttlichen Personen in Analogie (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) zu Seele, Logos und Nus. Dem Vater entspricht die ungezeugte Seele, dem Sohn der aus der Seele gezeugte Logos. Dem Hl. Geist jedoch entspricht der aus der Seele hervorgegangene Nus. Wenn die Seele den Leib verläßt, tritt augenblicklich der Tod

Johannes vergleicht den Nus der Seele – wie gesagt – mit dem Auge des Menschen. Eine solche Analogie ist, von der antiken Philosophie geistig vorbereitet[18], in der Väterliteratur weit verbreitet[19]. In seiner ersten Rede für die Ikonen geht der Damaszener auf die Sinnesorgane ein, wo er den obersten Rang des Gesichtssinnes unterstreicht, denn mit unseren Augen erkennen wir den „Charakter" des menschgewordenen Gottessohnes. Geistig werden wir dann mit seinem Bild vereint[20]. Wie der Leib des Menschen ohne die Sehkraft der Augen blind ist, bedeutet das Fehlen der Erkenntnis Finsternis des Denkens. Ohne die Fähigkeit zur Erkenntnis würde der Mensch zum Tier. Der Damaszener will also in Kap. 1 der ‚Dialectica' sagen, daß dem Nus die zentrale Bedeutung beim Erkenntnisvorgang zukommt. Er bringt den Logos hervor, wie Johannes in ‚Expositio' 6 in Analogie zur Trinitätslehre sagt[21]. Der Nus ist aufnahmefähig zur Erkenntnis und zum Verstehen des Seienden, jedoch nicht aus sich, sondern nur aufgrund der Erleuchtung durch Christus. Die Leidenschaften können das Auge der Seele und ihren Blick auf die reine Wahrheit verdunkeln[22]. Die Abwehr der Leidenschaften (πάθη) ist jedoch Aufgabe des Menschen, die er kraft seines Verstandes in Freiheit lösen kann.

3. Die Definition des Wesens des Menschen

Die übrigen Aussagen über den Menschen treffen wir in den ‚Philosophischen Kapiteln' von nun an nur im Kontext mit Formallogik und Kategorienlehre. So widmet sich Kap. 5 der Frage nach dem sprachlichen bzw. philosophischen Ausdruck (Περὶ φωνῆς). Wie Aristoteles und Por-

---

ein. Der Logos des Menschen muß aus der Seele gezeugt sein, sonst wären wir alle ohne Vernunft wie die Tiere (ebd. 17f.).

[18] Die Frage nach dem wichtigsten Sinnesorgan beim Menschen hat unterschiedliche Antworten gefunden. In ‚De anima' 414a 2; 415a 2 und 435b 2–5 gibt Aristoteles dem Tastsinn den Vorrang, in ‚De sensu' 437,3–5 dagegen dem Auge bzw. dem Ohr. Philo, ‚De opificio mundi' 17 (*Cohn-Wendland* I, 17,15f.) schreibt: „Denn was der Nus in der Seele ist, das bedeutet das Auge im Leibe."

[19] Vgl. PGL, Stichwort, ὀφθαλμός, 988; weitere Belege s. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), (Konziliengeschichte Hg. von *W. Brandmüller*, Reihe B, Untersuchungen), Paderborn, München, Wien, Zürich 1984, 50, Anm. 161. Er führt an: Clemens Alex., Exc. Theod. 5,1; Basilius Regulae fus. 24 (PG 31, 982 D–983 A); Chrysostomos, in Mt 20,3 (PG 57, 290f.): Hieronymus in Her 4,18; 19,1; (PL 24, 796; 800 A); Isidor von Sevilla, Origenes 1, 41, 1; vgl. zu dieser Frage auch *P. Wilpert*, Art. Auge in: RAC I, 957–969; zur Bedeutung des Intellektes, der auch lumen genannt wird, s. *A. Maxsein*, Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus, Salzburg 1966, 220–243 und die dazugehörigen Textverweise in den Anmerkungen: so bes. 408, Anm. 20; 410, Anm. 15 und 411, Anm. 18.

[20] Or. imag. 1,17 (PTS 17 [1975] 93, 1–8).

[21] PTS 12 (1973) 15,11f.; seine Trinitätsanalogie unterscheidet sich von der des Anastasios Sinaites (vgl. Anm. 17).

[22] Der Gegensatz zwischen den Affekten und dem Nus ist stoisches Erbe, das sich auch Maximus Confessor zu eigen gemacht hat, wie *Richter* ebd. 165, Anm. 27 hervorhebt.

phyrios unterscheidet Johannes von Damaskos fünf Grundausdrücke[23]. Dieses Kapitel bewegt sich wie die ‚Philosophischen Kapitel' des Damaszeners überhaupt in den geistigen Bahnen des Aristoteles, Porphyrios und des Philosophen David[24]. Demgemäß wird der Mensch definiert als ein vernunftbegabtes (λογικόν) und sterbliches (θνητόν) Lebewesen (ζῷον)[25], das im Unterschied zum Tier die Fähigkeit hat, zu lachen[26]. Die Fähigkeit des Menschen zu lachen, ist demnach ein Merkmal (ἴδιον), das den Menschen vom Tier unterscheidet. Der Begriff „Lebewesen" umschreibt dabei das Wesen (τί ἐστι) des Menschen, Vernunftbegabung und Sterblichkeit dagegen seine Beschaffenheit (ποιόν τι). Die Vernunftbegabung unterscheidet den Menschen von den übrigen Lebewesen, denn „das Vernunftlose ist nicht Mensch".[27] Der Damaszener kommt in den ‚Philosophischen Kapiteln' häufig auf die Vernunftbegabung des Menschen zu sprechen, so z. B. in Kap. 8, wo er den Begriff der Definition (ὁρισμός) erklärt. So heißt es: „Die beschreibende Definition ist gemischt aus Wesentlichem und Unwesentlichem, beispielsweise: der Mensch ist ein vernunftbegabtes, aufrecht gehendes und breitnagliges Lebewesen."[28] Die Vernunftbegabung als wesenhafte Eigenschaft des Menschen und die damit verbundene Fähigkeit zur Erkenntnis unterscheidet nach Kap. 1 der ‚Dialectica' die vernunftlosen von den vernunftbegabten Lebewesen[29]. Der Damaszener gibt eine vollständige Definition des Menschen in Kap. 8. Sie lautet: „Er ist ein vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen. Das läßt sich umkehren: jedes vernunftbegabte, sterbliche Lebewesen ist Mensch, und jeder Mensch ist ein vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen."[30] Es gehören jedoch Vernunftbegabung und Sterblichkeit für die Umschreibung des Wesens des Menschen zu-

[23] S. dazu *Richter* ebd. 174 f., Anm. 62.

[24] Es handelt sich um einen armenischen Schriftsteller des 6. Jahrhunderts, der aber, in Athen ausgebildet, Werke griechischer Philosophen in seine Muttersprache übersetzte. Vgl. dazu *M. v. d. Oudenrijn*, Art. David der Philosoph, in: LThK 3, Sp. 179. Das Verhältnis zwischen David und dem Damaszener ist kontrovers, vgl. dazu *G. Richter*, Dialektik, 104–106 und *M. Roueché*, Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century, in: JÖB 23 (1974) 66 f.

[25] Diese Definition basiert auf einer Kategorienlehre, die identisch ist mit dem Diagramm über den Begriff οὐσία, das ein dem Maximus Confessor zugeschriebener philosophischer Text enthält. S. dazu *Roueché*, ebd. 76.

[26] *Richter* ebd. 93,48 und 94,85; PTS 7 [1969], 61,50 und 62,90 f.; vgl. auch Kap. 14 (*Richter* 109,17 f.; PTS 7 [1969] 84,12 f.).

[27] *Richter* ebd. 95,106; PTS 7 (1969) p. 63, 111.

[28] *Richter* ebd. 99,32–34 und ebd. Anm. 107; der Damaszener scheint demnach diese etwas eigenartige Definition von dem Philosophen David übernommen zu haben. Vgl. PTS 7 (1969) 70,33–36; sie findet sich auch in den ‚Philosophischen Kapiteln' des Patriarchen Anastasios I. von Antiochien (559–598) in seiner Definition Nr. 38 und 39 vom Menschen. Es heißt in Nr. 39: „Ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν ... ὀρθοπεριπαθητικὸν πλατυώνυχον γελαστικόν"; s. *K.-H. Uthemann*, Die philosophischen Kapitel des Anastasius I. von Antiochien (559–598), in: OrChrP 46 (1980) 306–366; bes. 347 f.

[29] *Richter* ebd. 87,6; PTS 7 (1969) 53,6.

[30] *Richter* ebd. 100,47–51; PTS 7 (1969) 71,50–53.

sammen, denn auch z. B. ein Engel ist vernunftbegabt, jedoch nicht sterblich.

In Kap. 12 erläutert der Damaszener den Begriff des Unterschieds (διαφορά). Als Beispiel dient hierfür die Vernunftbegabung des Menschen.

„Die Vernunftbegabung wird sowohl eine Beschaffenheit (ποιότης) des Menschen als auch eine Eigentümlichkeit (ἰδίωμα) als auch ein Unterschied (διαφορά) genannt, aber jedes auf eine andere Weise. Als das, was das Wesen (οὐσία) bildet und gewissermaßen gestaltet, wird sie Beschaffenheit genannt, dann aber, als diesem Wesen eigentümlich geworden, wird sie Eigentümlichkeit genannt. Im Vergleich zum Vernunftlosen jedoch, zum Rind etwa, Maultier oder Hund, wird sie Unterschied genannt; darin unterscheidet sich ja der Mensch von den Vernunftlosen."[31]

Kap. 12 steht im Zusammenhang mit Kap. 5 der ‚Dialectica'. Die Vernunftbegabung unterscheidet den Menschen vom Tier ebenso wie seine Fähigkeit, zu lachen. Den Begriffen (διαφορά) und Merkmal (ἴδιον) kommt für die Definition dieselbe Funktion zu. Sie heben das Charakteristische des zu definierenden Gegenstandes, in diesem Fall des Menschen, hervor.

Als weitere Eigenschaft des Menschen kommt seine Wahrnehmungsfähigkeit hinzu. Johannes spricht darüber in Kap. 16, das den bedeutungsgleichen und gleichnamigen Aussagen gewidmet ist. Er sagt:

„Der Mensch nimmt die Bezeichnung und die Bestimmung des Lebewesens an: ein Lebewesen ist nämlich ein lebendes, sinnenbegabtes Wesen. Auch der Mensch nimmt diese Bestimmung an: auch der Mensch ist ein sinnenbegabtes Wesen."[32]

Eine solche Aussage ist nicht neu. Die Sinnenbegabung des Menschen ergibt sich bereits aus dem, was Johannes von Damaskos in Kap. 1 der Dialektik gesagt hat. Seine Verwurzelung im philosophischen Denken der Antike wurde dabei erkennbar. Die in den Kapiteln 12 und 16 gegebene Umschreibung des Menschen läßt sich auch im Diagramm über die Definition des Begriffs οὐσία erkennen[33].

In Kap. 12 spricht der Damaszener über die Form (μορφή).

„Form ist das durch wesentliche Unterschiede gleichsam geformte und dargestellte Wesen; als solches bezeichnet sie die speziellste Art. Indem zum Beispiel das Wesen durch den lebenden und sinnenbegabten Körper geformt wird und zur Darstellung kommt und das Lebewesen bildet, ferner das Vernunftbegabtsein und das Sterblichsein dazunimmt, bildet es die Art des Menschen. Was speziellste Art ist, wird Form genannt, gleichsam als geformtes Wesen."[34]

Der Mensch dient ihm als Beispiel für die Erläuterung dieses Begriffes. Das Wesen (οὐσία) des Menschen, zu dem Vernunftbegabung und

---

[31] *Richter* ebd. 107,4–11; PTS 7 (1969) ebd. 81,4–10.

[32] *Richter* ebd. 111,5–8; PTS 7 (1969) 85 f.

[33] *Roueché* (Anm. 24) 76; s. auch ‚Dialectica', Kap. 50 brevior (PTS 7 [1969] 144,61–70).

[34] *Richter* ebd. 123,2 f. „Μορφή ἐστιν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἱονεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα οὐσία, ἥτις σημαίνει τὸ ειδικώτατον εἶδος οἷον ἡ οὐσια μορφωθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ σώματος τοῦ ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ καὶ ἀποτελέσασα τὸ ζῷον πάλιν τε προσλαβοῦσα τὸ λογικὸν τὸ θνητὸν ἀποτελεῖ τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος. Ὅπερ εἰδικώτατον εἶδος, μορφὴ λέγεται οἷον οὐσία μεμορφωμένη" (PTS 7 [1969] 107,2 f.).

Sterblichkeit gehören, wird durch den lebenden und sinnenbegabten Körper geformt. Derlei Denken entspricht nicht der philosophischen Tradition der Antike, denn nach dieser ist das Formprinzip geistiger Natur[35]. Im Unterschied dazu macht nach Johannes von Damaskos das Körperliche die Art (εἶδος) bzw. Form (μορφή) des Menschen aus.

4. Der Mensch als zusammengesetzte Hypostase

Johannes von Damaskos schreibt:

„Man muß einsehen, daß aus zwei Wesen, d.h. Naturen, nicht *eine* zusammengesetzte Natur entstehen kann. Es können nämlich nicht an derselben Sache die auf gleicher Stufe geteilten Unterschiede bestimmend vorhanden sein. Es kann aber aus verschiedenen Naturen *ein* zusammengesetztes Einzelwesen entstehen, wie der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Wenn man auch von *einer* Natur des Menschen spricht, sagt man doch nicht, daß jeder einzelne Mensch aus *einer* Natur besteht. Man sagt zwar ‚*eine* zusammengesetzte Natur der Menschen', weil alle Einzelwesen der Menschen zusammengenommen zu *einer* Art gehören. Der einzelne Mensch wird nicht mehr als aus *einer* Natur bestehend bezeichnet, weil jedes Einzelwesen der Menschen aus zwei Naturen besteht, nämlich aus Seele und Körper, und diese unvermischt in sich bewahrt. Ein Beweis dafür ist die durch den Tod stattfindende Trennung."[36]

Der Mensch ist keine aus zwei Wesen oder Naturen (φύσεις) zusammengesetzte Natur, sondern eine aus zwei verschiedenen Naturen zusammengesetzte Hypostase (ὑπόστασις σύνθετος). Die Formel von der einen Natur erscheint auch in sich selbst widersprüchlich. Denn wie kann aus zwei verschiedenen, aber gleichrangigen Seienden eines werden, das sich auf derselben Seinsebene mit den Bausteinen befindet, aus denen es zusammengesetzt ist? Die eine Natur müßte dann die andere absorbieren und sich dadurch als der anderen überlegen erweisen. Die Charakterisierung des Menschen als Zusammensetzung aus Leib und Seele genügte weder dem Damaszener noch Leontios von Byzanz und Leontios von Jerusalem, um das Individuelle der Person auszudrücken. Die Physis hat zudem auch nicht den höheren Selbstand wie die Hypostase[37]. Eine sol-

---

[35] Vgl. *C. v. Bormann / W. Franzen / A. Krapiec / L. Oeing-Hanhoff*, Art. ‚Form und Materie', in: HWP (Hg. *J. Ritter*,) Bd. 2 (Darmstadt 1972), 977–1029; bes. 977–986; Plato sieht die Form in der Idee, nach Aristoteles sind Form und Telos miteinander identisch, die Individuation aber geht auf den Stoff zurück; die Stoa sieht in der Form die Urvernunft als das tätige Prinzip; nach neuplatonischem Denken ist die Form das allen Dingen Gemeinsame, die Materie jedoch das Unterscheidende; s. auch *R. Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, Berlin 1904, Stichwort Form, 333f.; *Richter* ebd. 220, Anm. 301 sieht die bei Johannes von Damaskos, Basileios von Kaisareia, Adv. Eunomium I, 18 (PG 29, 552 C), Gregor von Nyssa, Contra Eunomium IV (PG 45, 672 A), Chrysostomos, Homilie in Epist. ad Hebraeos (PG 63, 22 und 45–48) und Anastasios Sinaites, ‚Viae dux' (PG 89, 181 C) vollzogene Gleichsetzung von Wesen und Gestalt (μορφή) im Zusammenhang mit der Einbeziehung von Phil 2,6, wo von der Annahme der Knechtsgestalt (μορφὴ δούλου) durch Christus die Rede ist.

[36] *Richter* 123,18–30; PTS 7 (1969) 107,16–26; s. dazu S. 221, Anm. 303–305.

[37] Vgl. *S. Otto*, Person und Subsistenz, Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968, 53; Otto unterscheidet bei seiner Interpretation des leontinischen Axioms zwischen Naturenselbstand und

che Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase war bereits im Zusammenhang mit der Christologie der sog. Monophysiten oder Prächalzedonier wichtig[38]. Der arianische Bischof Lukios von Alexandrien (373–378) hatte Christus in Analogie zum Menschen als eine zusammengesetzte Physis (σύνθετος φύσις) bezeichnet. Er sah dabei den Menschen als Zusammensetzung von Leib und Seele, genauer als eine Physis aus Leib und Seele[39]. Daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, war bereits den Philosophen vor Aristoteles bekannt[40]. Eine solche Sicht des Menschen hat in die Anthropologie der Väter Eingang gefunden[41]. Apollinaris von Laodikeia bezeichnete den Menschen als zusammengesetzte Natur (μία φύσις σύνθετος) und versuchte auf dieser Grundlage auch die Person Christi als eine zusammengesetzte Natur zu verstehen[42]. Kyrillos von Alexandrien hatte den Menschen als eine Physis und Systasis aus Leib und Seele umschrieben[43]. Mit einer so mißverständlichen Terminologie bezüglich der Person des Menschen und der Person Christi hatten Leontios von Byzanz, Maximus Confessor und vor allem Leontios von Jerusalem aufgeräumt und den Sprachgebrauch von einer *zusammengesetzten Hypostase* bevorzugt[44]. Für den Damaszener gehört

---

Hypostasenselbstand. Er sagt: „Nicht die leibliche Natur ist Individuationsprinzip der Hypostasen ‚Christus' und ‚Mensch', sondern deren personaler Selbstand, ihre geistige Subsistenz. Materie vermag das Geistwesen Mensch nicht zu individuieren. Auch dieser Satz muß mit dem Axiom ‚Jede konkrete Natur existiert im Selbstand' zur Vereinbarung gebracht werden. Das ist möglich, wenn man zwei Stufen des Selbstandes annimmt, die Usiensubsistenz und die Hypostasensubsistenz; erst die letztere ist die Subsistenz der Person."

[38] Über die Geschichte des Begriffs Hypostasis in der Christologie vor dem Konzil von Chalkedon (451) s. *A. Grillmeier*, Jesus, der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg–Basel–Wien 1979, Register, Stichwort Hypostase, 821 und Stichwort ὑπόστασις, ebd. 799; s. *F. R. Gahbauer*, Das anthropologische Modell, ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (ÖC NS 35) 284–286; Theodoros von Mopsuestia, Theodoretos von Kyros und Kyrillos von Alexandrien hatten sich um das rechte Verständnis der Einheit der Naturen in der Hypostase bemüht; s. ebd. 280–290; 316–322 und 355–365.

[39] Ebd. 56.

[40] Metaphysik, 1045 a und b 1–16, bes. 13 f.

[41] Siehe z. B. Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 25 (GCS 52, 321, 21 f.); Origenes, De princ. I,1,6 (SC 252, 102, 188 f.); IV, 2, 4 (SC 268, 312, 122–124); C. Cels. VI, 63 (SC 147, 336, 14); Kyrillos von Alexandrien, Auslegung von Ps. 32,9 (PG 69, 876 C).

[42] *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen I, Tübingen 1904, 257, 13–19.

[43] Ep. ad Val. 4 (ACO I,1,3, p. 92, 12–21).

[44] PG 86, 1585 BC; In ‚Adversus Nestorianos' II, 24 weist Leontios von Byzanz die Behauptung der Nestorianer zurück, Christus sei aus zwei Hypostasen zusammengesetzt, gibt aber die Redeweise von der aus zwei Naturen zusammengesetzten Hypostase zu: „ἢ ἐκ φύσεων ὑπόστασιν σύνθετόν φατε, συμφήσομεν" (PG 86, 1585 C); vgl. PG 86, 1925 D–1928 A; Vgl. *Otto*, zu Leontios von Byzanz, s. ebd. 85 f. sowie 98 bis 105; zu Leontios von Jerusalem s. ebd. 117, 136–139 und 162–164; die Hypostase ist danach ein durch Idiome gekennzeichnetes, im Selbstand befindliches Seiendes. Die Einzelnaturen sind in den Selbstand der Hypostase aufgenommen nach dem Grundsatz: „Keine konkrete Natur ist ohne Selbstand." (οὐκ ἔστιν οὐσία ἀνυπόστατος); vgl. dazu auch *K.-H. Uthemann*, Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalzedonischen Transformation eines Paradigmas, in: KL 14

die Formel von der einen zusammengesetzten Hypostase des Gottessohnes zu den Selbstverständlichkeiten, weil auch der Mensch als eine Hypostase aus den zwei Naturen, Leib und Seele (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) existiert[45]. Johannes bedient sich also der Leib-Seele-Analogie zur Erklärung der Natureneinheit in Christus. Er hatte damit eine seit Mitte des 4. Jahrhunderts übliche Methode wieder aufgegriffen, die in der Zwischenzeit von den Nestorianern sowie von Maximus Confessor aus je verschiedenen Gründen abgelehnt worden war[46]. Wenn der Mensch aus

---

(1982) 215–312, bes. 261; s. *ders.*, Anastasius I., Definition Nr. 62: „Καθ' ὑπόστασίν ἐστιν τὸ ἐκ διαφόρων φύσεων ὑφεστὸς πρᾶγμα" in: OrChrP 46 (1980) 352. Zu Maximus Confessor vgl. *F. Diekamp*, Doctrina patrum, 29, Fragm. XIV; s. auch *Uthemann*, ebd. 305. Maximus sieht die zusammengesetzte Hypostase im Zusammenhang mit der Energie in Christus, „Der Energeia eignet – ist sie doch an diese ‚zusammengesetzte Hypostase' gebunden – derselbe die Gegensätze der Naturen vermittelnde Charakter" (Ebd. 305).

[45] Expositio fidei 47,39–69 (PTS 12 [1973] 112–115); der Damaszener spricht nicht vom Menschen als einer zusammengesetzten Natur. Er vermeidet dies aus folgendem Grund: Die Stoa und die frühen Kirchenväter wie Klemens von Alexandrien und Origenes hatten den Menschen als Mischung aus Leib und Seele beschrieben. Die Kappadozier, insbesondere Gregor von Nyssa konnten ausgehend vom Neuplatonismus den Mischungsbegriff nur unter der Voraussetzung auf das Leib-Seele-Verhältnis übertragen, daß die Seele dabei ihre geistige Identität gegenüber dem Leib bewahrt. Siehe zu dieser Problematik *H. Dörrie*, Porphyrios' „Symmikta Zetemata", ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Zet. 20) 1959; *W. Beierwaltes*, Identität und Differenz (PhA 40) 1980, bes. über das Problem des Einen in der Andersheit der Vielfalt, ebd. 24–56; s. *ders.* Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik (PhA 24) ²1979, s. zur Frage der ἀσύγχυτος ἕνωσις ebd. 31–48 sowie *Gahbauer* 112–126; bes. 120–125. Porphyrios, Sent. IV (Mommert 1,12ff.) läßt keine Mischung der Seele mit dem Leib zu. Johannes von Damaskos lehnt demgemäß die Bezeichnung des Menschen als Physis aus Leib und Seele ab, da er den Begriff der Mischung nicht auf das Leib-Seele-Verhältnis übertragen will; vgl. Expositio fidei 47 (PTS 12 [1973] 112,42f.). – Wenn der Damaszener von einer Physis des Menschen spricht, ist dies im Sinne der allgemeinen Wesenheit zu verstehen, weil alle einzelnen (ὑποστάσεις) Menschen zusammengenommen zu einer Art (εἶδος) gehören (Ebd. 112f.). Ebenso drückt sich der Damaszener in Kapitel 42 aus, vgl. *Richter*, 123, 21–30; PTS 7 (1969) 107f. Die Entwicklung des Gedankenganges von der Leib-Seele-Mischung zur Existenz von Leib und Seele im Einzelwesen dürfte über die Lehre von der ἀσύγχυτος ἕνωσις des Nemesios von Emesa verlaufen sein. Allerdings konnte Nemesios noch nicht die Einigungskraft der Seele zum Personganzen erklären; s. dazu S. *Otto* 160–164; s. auch ebd. 117 und 137. Die ἕνωσις bewahrt die Identität der beiden in sich unterschiedlichen Naturen von Leib und Seele beim Menschen bzw. der beiden Naturen in Christus. Das Enhypostasiertsein verleiht ihnen darüber hinaus den Selbstand. *Otto* sagt gegen Ende seiner Untersuchung: „Interpretiert man die Anthropologie der beiden Leontioi an Hand der von ihnen benutzten Quellen, dann wird man zugeben müssen, daß der Dualismus Leib-Seele durchaus von einer Ganzheitskonzeption übergriffen wird." (Ebd. 163). Das heißt, Leib und Seele bilden eine Einheit aufgrund einer bereits in der Seele des Menschen vorgegebenen Ganzheit.

[46] Vgl. dazu *Gahbauer*, 225–347 und *Uthemann*, Modell, 215–312. Die syrischen Theologen lehnen das anthropologische Modell ab, weil Leib und Seele beim Menschen von Natur aus, d.h. einem Naturgesetz folgend, eine Einheit bilden. Die Vereinigung der Naturen bei Christus erfolgte dagegen freiwillig. „Leontios sieht den Unterschied zwischen christologischer und anthropologischer Synthese in der Unmöglichkeit bzw. Tatsächlichkeit, daß ein Eidos existiert." (*Uthemann* 248). Damit ist gesagt, daß Leib und Seele beim Menschen vor der Hypostasierung ein allgemeines Wesen (Eidos) darstellen, das erst der Hypostasierung und damit Individualisierung in der Konstituierung der Person bedarf. In Christus dagegen sind die beiden Naturen Besitz eben dieser zweiten göttlichen Person als solcher und einziger (zu Maximus Confessor s. *Uthemann*, Modell 295–309). Nach Maximus ist Christus „eine absolute Singularität und damit Individuum in einem absoluten Für-Sich-sein, d.h. in

Leib und Seele zusammengesetzt ist, können diese keine Hypostasen, sondern nur Naturen sein. Dem entspricht in Kap. 45 die Aussage, daß Leib und Seele kein Einzelwesen (ὑπόστασις) sein können, sondern im Einzelwesen (ἐνυπόστατα) existieren[47]. Allerdings wird eine gewisse Spannung zwischen den Begriffen ἐνυπόστατον und ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος sichtbar, denn der erstgenannte Begriff legt das Verständnis nahe, als sei die Hypostase der Träger bzw. das Individualisierungs- und Einigungsprinzip der beiden zunächst allgemeinen Naturen, nämlich Leib und Seele, die in der Hypostase ihren Bestand haben[48]. Die Zusammensetzung aus Leib und Seele hingegen läßt die Hypostase Mensch als Ergebnis einer Zusammensetzung *aus* Leib und Seele gewissermaßen als Bausteinen bestehen. Jedoch hatte bereits die Glaubensformel des Konzils von Chalkedon, um ein monophysitisches Mißverständnis zu vermeiden, nicht von einer Zusammensetzung der Hypostase Christi *aus* den beiden Naturen gesprochen, sondern davon, daß die Hypostase des Gottessohnes in beiden Naturen erkannt wird[49].

Der Damaszener definiert in diesem Kapitel Hypostase als das, was für sich einzeln besteht[50]. Die Hypostase ist demnach wie für Leontios von Byzanz und für Leontios von Jerusalem durch die Individualität charakterisiert im Unterschied zur Natur (φύσις), die ein Eidos, also etwas Allgemeines ist, das erst der genaueren Bestimmung und Individualisierung bedarf.

5. Die Lernfähigkeit des Menschen

Ein neuer Aspekt kommt in Kap. 52 über „beschaffen und Beschaffenheit (ποιοῦ καὶ ποιότητος)" ins Spiel. Johannes unterscheidet wie Aristoteles in seiner Kategorienlehre zwischen vier Arten von Beschaffenheit: 1. Zustand und Verfassung, 2. Fähigkeit und Unfähigkeit, 3. Erleiden

---

einem durch kein Wesens- oder Naturmoment relativierten Nicht-gemeinsam-Sein. Letztlich besteht in Christus eine Wesensverschiedenheit, welche mit jener von Seele und Leib nicht vergleichbar ist und somit das anthropologische Paradigma aufbricht" (Ebd. 296).

[47] *Richter* 125,15–19: „οὔτε ἡ ψυχὴ μόνη λέγεται ὑπόστασις οὔτε τὸ σῶμα ἀλλ' ἐνυπόστατα, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἀποτελούμενον ὑπόστασις ἀμφοτέρων. 'Υπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἐστί τε καὶ λέγεται" (PTS 7 [1969] 110,13–16).

[48] Vgl. dazu *Uthemann*, Modell 245–247 und *Otto* 51–55.

[49] „... ἕνα καὶ αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, ..." (ACO II,1,2, p. 129, 30f.); vgl. über die christologische Formel von Chalkedon I, Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon, sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, (Hg.) Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, Würzburg 1951, 389–418 sowie *Grillmeier* 750–775. Allerdings brachen bald nach der Konzilsdefinition die sog. monophysitischen Wirren aus. Das Konzil von Chalkedon mußte sich in der Folgezeit viele Anfragen und Kritiken gefallen lassen, s. dazu *T. van Bayel*, Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute, in: Conc (D) 18 (1982) 199–205; s. auch *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus, (theol. Diss.), Bonn 1962.

[50] *Richter* 125,17–19; „'Υπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἐστί τε καὶ λέγεται" (PTS 7, [1969] 110,15f.).

und erleidensfähige Beschaffenheit, 4. Gestalt und Form. Die zweite Art der Beschaffenheit ist also Fähigkeit und Unfähigkeit (δύναμις καὶ ἀδυναμία). Der Text lautet:

„Wir sagen, daß das Kind seiner Fähigkeit nach gebildet ist, wenn es auch in Wirklichkeit keine Bildung besitzt, sondern nur Eignung besitzt, die Bildung anzunehmen. Das Tier jedoch ist ungebildet, weil es weder in Wirklichkeit Bildung besitzt, noch fähig ist, sie anzunehmen."[51]

Die Aussage basiert auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Akt und Potenz (ἐνέργεια, δύναμις). Im geistigen Bereich besitzt nur der Mensch als ζῷον λογικόν die Fähigkeit, etwas dazuzulernen. Diese gehört demnach wesentlich zur Definition des Menschen. Sie ergibt sich aus der Tatsache, daß der Mensch einen Logos besitzt. Über den Logos als höheren Seelenteil äußert sich der Damaszener allerdings nur einmal in Kap. 6 der ‚Expositio fidei'. Er läßt ihn aus dem Nus hervorgehen[52], dessen Wesen er jedoch an dieser Stelle nicht näher definiert, da er in den folgenden Zeilen über den göttlichen Logos spricht.

6. *Die Unsterblichkeit der Seele*

In Kap. 65 der philosophischen Kapitel kommt der Damaszener im Zusammenhang mit der Erörterung von ‚Begriff', ‚Satz' und ‚Schluß' auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen:

„Man muß wissen, daß die Tätigkeit des Denkens ihr Ziel bei dem Beweis findet. Der Beweis ist ein Schluß; der Schluß aber setzt sich aus zwei richtigen Sätzen und der Folgerung zusammen. Will ich etwa beweisen, daß die Seele unsterblich ist, sage ich: jedes Ding, das in ständiger Bewegung ist, ist unsterblich. Dann sage ich einen zweiten Satz: die Seele ist in ständiger Bewegung. Hernach die Folgerung: die Seele ist also unsterblich."[53]

Nach Plato, ‚Phaidros' 245 c 5 ff. ist die Seele unsterblich, da sie sich in ständiger Bewegung befindet und dem Körper aus sich heraus Bewegung verleiht, ohne selbst von etwas anderem bewegt zu werden. Denn was von etwas anderem so bewegt wird, daß die Bewegung aufhören kann, unterliegt dem Gesetz des Todes. In ‚Nomoi' 896 entwickelt Plato im Dialog zwischen einem Athener und Kleinias die Lehre von der Seele als Selbstbeweger. Da sie früher existiert als der Leib, geht von ihr die Bewegung des Leibes aus. Von den kirchlichen Schriftstellern haben sich Athanasios[54] und Ps.-Gregorios Thaumaturgos den platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu eigen gemacht[55]. Theodoretos von Ky-

[51] *Richter* 135,41–45; PTS 7 (1969) 120, 40.

[52] PTS 12 (1973) 15,11 f.

[53] *Richter* 147,4–7; s. auch 148,36–46; PTS 7 (1969) 132,5 f., s. auch 132,36–43.

[54] Contra gentes 32 und 33 (ed. *R. W. Thomson*, Contra gentes et de incarnatione, Oxford 1971, 88,20 – 92,43).

[55] Homilia in Annuntiatione Virginis Mariae 6 (PG 10, 1144 AB); vgl. dazu *Richter* ebd. 251, Anm. 486; Ps.-Gregorios Thaumaturgos führt als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auch ihre Einfachheit, d. h. die Tatsache, daß sie nicht aus mehreren Teilen zusammengesetzt ist, an.

ros († um 466) zitiert die Lehrmeinungen der Antike über das Wesen der Seele, den Unterschied von Leib und Seele sowie über die Unsterblichkeit der Seele[56]. Unter den Philosophen wiederholt Ammonios (5/6. Jh.) in seinem Porphyrioskommentar den platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele als Selbstbeweger[57]. In seinem Kommentar zur Kategorienlehre des Aristoteles beweist Johannes Philoponos († nach 567) die Unsterblichkeit der Seele dadurch, daß er die Gegner der Unsterblichkeit der Seele ad absurdum führt. Er beruft sich in seiner Argumentation u. a. auf die Gerechtigkeit Gottes, der den Bösen vergilt und die Guten belohnt[58]. Johannes von Damaskos folgt in seiner Darlegung des Beweisverfahrens der von den Kirchenvätern aufgenommenen platonischen Tradition, wenn er als Beispiel für seine formallogischen Überlegungen die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Fähigkeit, sich ständig zu bewegen, anführt. An die aristotelische Argumentation hat der Damaszener nicht angeknüpft, weil nach Aristoteles nur dem höheren Seelenteil, dem Nus, Unsterblichkeit zukommt[59]. Zudem hat der Stagirite die Unsterblichkeit der Seele nicht aus ihrer Bewegungsfähigkeit abgeleitet, denn er stand den diesbezüglichen Überlegungen der Tradition kritisch gegenüber[60].

7. Die Leib-Seele-Einheit

War Johannes von Damaskos bereits in Kap. 42 der ‚Dialectica' bei seinen Überlegungen über den Begriff der Form auf den Menschen als Zusammensetzung aus Leib und Seele eingegangen, kommt er in Kap. 65 bei seinen Erwägungen über den Satz (λόγος) erneut darauf zu sprechen. „Ein richtiger Satz kann zwei Arten von Gedanken aussprechen."[61] Diese sind einmal das klare Denken, zum andern sind es die bloßen Gedanken, die auch Vorstellungen und Phantasien miteinschließen. Das Denken er-

---

[56] Thérapeutique des maladies helléniques (= Graecarum affectionum curatio) I–XII; ed. *P. Canivet* in: SC 57, 1, Paris 1958, 226–253.

[57] Ammonii in Porphyrii Isagogen, ed. *A. Busse* (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV), Berlin 1891, 74, 14–18; s. zur Frage der Seele als Selbstbeweger auch *Gahbauer* 63–68 und 337f.

[58] In Aristotelis Categorias Commentarium 7; ed. *Busse* (Vol. XIII, 1), Berlin 1898, 126,24 – 128,28.

[59] De anima 430a 17–25; vgl. dazu *Eisler*, Bd. 2, Stichwort Unsterblichkeit, 570 sowie im Band 1, Stichwort Geist, 364. Der Nus ist das Göttliche im Menschen, leidensunfähig und vom Materiellen und somit vom Körper abtrennbar, vgl. De anima 408b 29; 413b 26 und 429a 15ff. Elias hat im Vorwort auf sein Buch über die Kategorien auf zwei Beweise des Aristoteles (De anima 408b 18–30 und in den ‚Dialogica' [Fr. 39]) für die Unsterblichkeit der Seele hingewiesen. Der Geist des Menschen steht in Blüte, auch wenn dessen Körper zerfällt. Sodann deutet der Brauch, den Ahnen Trankopfer darzubringen und bei ihnen zu schwören, auf die Unsterblichkeit der Seele hin (vgl. Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria; ed. *Busse* Vol. XVIII, Berlin 1900] 114,25 – 115,3).

[60] Vgl. De anima 408b 3–5; 30f.

[61] *Richter* 150,96f.: PTS 7 (1969) 135,84.

kennt den Menschen als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen.

Im selben Kapitel erklärt der Damaszener den Begriff der Vereinigung (ἕνωσις). Diese geschieht auf fünf verschiedene Weisen. Eine davon ist die gegenseitige Durchdringung (περιχώρησις) der Teile infolge Zusammensetzung[62].

„Die Vereinigung infolge Zusammensetzung ist das gegenseitige Durchdringen der Teile, ohne daß einer verschwindet, wie es sich bei der Seele und dem Körper verhält. Einige nennen diese Vereinigung eine Vermischung oder ein Zusammenwachsen. Man muß wissen, daß einige Väter die Bezeichnung Verbindung für das Mysterium in Christus nicht zulassen, alle aber die Vereinigung infolge Zusammensetzung. Diese Vereinigung infolge Zusammensetzung ist die Vereinigung in einem Einzelwesen. In einem Einzelwesen besteht demnach die Sache aus verschiedenen Naturen."[63]

Der Damaszener erwähnt an dieser Stelle den Mischungsbegriff der Stoa. Diese unterscheidet vier verschiedene Grade der Mischung, wobei die Einzelteile ohne Schwierigkeiten (z. B. ein Haufen Bohnen), unter großen Schwierigkeiten (z. B. Flüssigkeiten) oder überhaupt nicht mehr (z. B. chemische Verbindungen) voneinander trennbar sind. Dieser letztere Grad heißt σύγχυσις. Hierdurch entstehen neue Körper mit neuen Eigenschaften. Die „im neuen Körper vereinten Bestandteile gehen gemeinsam zugrunde, ohne daß der eine von ihnen erhalten werden kann."[64] Die Stoiker haben dieses Prinzip auch auf die Leib-Seele-Einheit beim Menschen übertragen, wobei sie die Materialität der Seele behaupteten.

An solchen Gedanken haben die Neuplatoniker und unter den kirchlichen Schriftstellern insbesondere Nemesios von Emesa Kritik geübt und die Wahrung der Identität der Seele als solcher nach ihrer Vereinigung mit dem Leib unterstrichen[65]. Dadurch kommt der Umschreibung der Einheit von Leib und Seele als ἀσύγχυτος ἕνωσις hohe Bedeutung zu. Die Kirchenväter[66] haben seit Tertullian, ‚Adv. Praxean' 27 dieses Denkmodell auf die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus übertragen. Es hat dann Eingang in die Definition der Konzilsformel von Chalkedon gefunden[67].

Der Damaszener spricht jedoch nicht von einer Vereinigung des Lei-

---

[62] *Richter* 151,1–3; „ ... περιχώρησις ὡς ἐπὶ ψυχῆς ἔχει καὶ τοῦ σώματος, ἥντινα ἕνωσίν τινες σύγκρασιν ἐκάλεσαν ἢ συμφυίαν" (PTS 7 [1969] 136,105ff.).

[63] *Richter* 150f.; PTS 7 (1969) 135f.

[64] *Dörrie* 27.

[65] Zur Kritik an der stoischen Mischungslehre s. ebd. S. 24–36; s. auch *Gahbauer* 112–126; zum Mischungsbegriff des Nemesios von Emesa und seiner Vor- und Nachgeschichte s. ebd. 240–246 und 261–267; zum Mischungsbegriff der Aristoteliker s. *H. A. Wolfson*, The Philosophy of the Church Fathers, Vol. I, Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge Mass, London ³1976, 372–385.

[66] *Gahbauer* 243, Anm. 15; ebd. 263–267 und 309–314, Theologen aus der Schule von Antiochien haben den Begriff συνάφεια als Umschreibung der Einheit der Naturen gewählt und dabei im Sinne der ἀσύγχυτος ἕνωσις aufgefaßt.

[67] ACO II,1,2, 129,30f.

bes und der Seele als „unvermischte Vermischung", sondern er bevorzugt den Begriff der gegenseitigen Durchdringung (περιχώρησις). Dieser Begriff ist jedoch weder bei den antiken Philosophen noch bei den Kirchenvätern im Zusammenhang mit der Anthropologie anzutreffen. Die Kirchenväter und der Damaszener verwenden περιχώρησις sonst nur im trinitätstheologischen und vor allem im christologischen Kontext[68]. Nach ‚Expositio fidei' 51 durchdringt die göttliche Natur die menschliche und nicht umgekehrt. Dabei hat sie an den Leiden der menschlichen Natur keinen Anteil[69]. Obwohl Johannes von Damaskos den Begriff περιχώρησις sonst nur im christologischen Sinn verwendet, ohne auf das anthropologische Modell zurückzugreifen, ist ihm der Gedanke einer Durchdringung des Leibes durch die Seele mit dem Ergebnis der Personeinheit des Menschen unter Wahrung der Identität beider Wesensteile von Leib und Seele nicht fremd, wie Kap. 65 der ‚Dialectica' zeigt. Es ist dies jedoch die einzige Stelle in den Schriften des Damaszeners, wo sich περιχώρησις im Zusammenhang mit der Leib-Seele-Einheit des Menschen feststellen läßt. Und dies erscheint fast wie ein Zufall, da Johannes von Damaskos, wie bereits gesagt, den Begriff der Einheit (ἕνωσις) erklären will. Es wird dabei deutlich, daß sich im Hinblick auf das Personganze des Menschen und auf die Natureneinheit in Christus die Aussagen der Begriffe περιχώρησις und ἀσύγχυτος ἕνωσις decken. Da

[68] Die Belege dafür sind so zahlreich, daß sie nicht im einzelnen aufgeführt werden können; s. PGL, Stichwort περιχώρησις, 1077f. vgl. auch *Wolfson* 418–428; danach begegnen dieser und bedeutungsgleiche Begriffe bereits in der Stoa, bei Philo und Alexander von Aphrodisias, um Mischung von Körpern im Sinne gegenseitiger Durchdringung auszudrükken. Gregor von Nazianz, Epist. 101, 31 wendet erstmals περιχώρησις auf die Einheit der Naturen in Christus an. „Die Naturen sind vermischt ... und durchdringen einander nach dem Prinzip des Zusammenwachsens." (SC 208, 48). Da Gregor in Ep. 101, 19 (p. 44) das Verhältnis der beiden Naturen mit Hilfe der Leib-Seele-Analogie erklärt hat, scheint der Begriff gar nicht so weit entfernt von der Anthropologie zu sein (s. dazu *Gahbauer* 96–101). In Ep. 101, 21 (p. 44) erklärt Gregor von Nazianz das Verhältnis der beiden Naturen mit dem Begriff σύγκρασις, d. h. die beiden Naturen sind so miteinander vermischt, daß sie ihre Identität wahren. Über Ps.-Kyrill und vor allem Maximus Confessor hat der Begriff περιχώρησις Eingang in die Christologie gefunden; s. Belege *Wolfson* 422–428 und PGL, Stichwort περιχώρησις; auch *Uthemann*, Modell 304 mit Anm. 97; s. bes. *L. Thunberg*, Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, bes. 23–37; Thunberg diskutiert auf S. 24–27 vier Interpretationen des Begriffs περιχώρησις. Nachdem dieser Begriff in die Christologie Eingang gefunden hat, kommt er auch in der Christologie des Damaszeners zum Tragen, s. PTS 7 (1969); 12 (1973); 17 (1975); 22 (1981); 29 (1988) Register, Stichwort περιχώρησις. Einige Beispiele seien an dieser Stelle aufgeführt. In Imag I, 21 (PTS 17 [1975] 109,55–61) erklärt Johannes, daß sich die Naturen unvermischt (ἀσυγχύτως ἐκράθη) vereinigt haben und durch die unvermischte Durchdringung (ἀσυγχύτου περιχωρήσεως) das Fleisch vergöttlicht und der Mensch geheiligt worden sei (s. auch ‚Contra acephalos' 4 [PTS 22, 413, 13–21]) und ‚Sermo in transfigurationem domini' 2 (PTS 29 [1988] 438,38–50; bes. 48f.). In diesem Text spricht Johannes von der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.

[69] PTS 12 (1973) 126,57–63; indes haben die Theologen vor Johannes von Damaskos wie Eusebeios und Nemesios von Emesa sowie Nestorios die Frage nach der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur negativ, Theodoros von Mopsuestia und Kyrillos von Alexandrien jedoch aufgrund der Vereinigung beider Naturen positiv beantwortet; s. dazu *Gahbauer*, Stichwort Passionstheologie, bes. 290–292 und 399–415.

der Damaszener von der Erörterung des Begriffs der Vereinigung sowohl auf die Leib-Seele-Einheit als auch auf die Einheit der beiden Naturen in Christus zu sprechen kommt, zeigt er sich mit dem von den Kirchenvätern beigezogenen anthropologischen Modell zur Erklärung der hypostatischen Union vertraut. Aus dieser Tatsache versteht sich dann auch die Aussage in Kap. 65 der ‚Dialectica', daß einige Kirchenväter die Bezeichnung „Verbindung" für das Mysterium in Christus nicht zulassen[70], wohl aber die Vereinigung der Naturen infolge der Zusammensetzung (κατὰ σύνθεσιν). Hier knüpft Johannes an das an, was er bereits in Kap. 42 gesagt hatte.

Er führt den in Kap. 65 ausgesprochenen Gedanken über die Leib-Seele-Einheit jedoch in Kap. 67 in zweifacher Richtung weiter. Einmal ist gesagt, daß der Tod, verstanden als Trennung der Seele vom Leib, nicht den Menschen als Einzelwesen (Hypostase) auslöscht. Die andere Aussage spricht vom einzigen, d. h. zeitgleichen Anfang der Existenz von Leib und Seele. Der Damaszener teilt also nicht die Ansicht des Origenes, daß die Seele präexistent sei[71]. Der Text lautet:

> „Es (scil. das Einzelwesen) besitzt in sich die kennzeichnenden Eigentümlichkeiten einer jeden Natur, sowohl die der Seele, die sie von den übrigen Seelen trennen, als auch die des Körpers, die ihn von den übrigen Körpern trennen, die aber keineswegs die Seele von den Körpern trennen, sondern einen und verbinden, zugleich aber auch das aus ihnen zusammengesetzte eine Einzelwesen von den übrigen artgleichen Einzelwesen trennen. Sobald einmal die Naturen die Vereinigung miteinander in einem Einzelwesen angenommen haben, bleiben sie gänzlich unteilbar. Wenn sich auch die Seele im Tode vom Körper trennt, ist doch das Einzelwesen beider ein und dasselbe. Ein Einzelwesen ist ja die Zusammenfügung für sich am Anfang des Bestehens eines jeden. Es bleibt also bestehen, daß sowohl der Körper als die Seele immer einen einzigen Anfang ihres Vorhandenseins und ihres Einzelwesens haben, auch wenn eines vom andern geschieden wird."[72]

---

[70] *Richter* 151,4, vgl. ebd. 254, Anm. 510 und PTS 7 (1969) 136, 108; die Wiedergabe des Begriffs κρᾶσις durch „Verbindung" ist nicht korrekt, da sie den griechischen Begriff συνάφεια erwarten läßt. Korrekt wäre die Wiedergabe durch den Begriff „Mischung". Genauer gesagt, handelt es sich dabei um die chemische Verbindung von Flüssigkeiten, die jedoch wieder gelöst werden kann (vgl. *Otto* 160). Συνάφεια wurde von den Vertretern der antiochenischen Schule gegen die monophysitische Interpretation der hypostatischen Union als κρᾶσις bevorzugt. Kyrill von Alexandrien hat συνάφεια als Umschreibung der Natureneinheit in Ep. 3 ad Nest 4f. (ACO I, 1, 1, p. 36, 6–22) und anderen Stellen entschieden abgelehnt (vgl. dazu *Gahbauer* 370f. und 386, Anm. 104). Er hat aber auch in ‚De incarnatione domini' 32 (PG 75, 1472 D–1475 B; vgl. *Gahbauer* 323f.) dem Begriff κρᾶσις eine Absage erteilt, da dieser monophysitisch mißverstanden werden kann. Besonders die Schule des Apollinaris von Laodikeia (Fr. 134; Fr. 146) hat versucht, die hypostatische Union mit den Begriffen κρᾶσις und σύγκρασις zu erklären (s. PGL und *Gahbauer*, Stichwort κρᾶσις) und diese Begriffe dabei in Mißkredit gebracht.

[71] *Richter* 257, Anm. 529; ob der Damaszener über den Ursprung der Seele im Sinne des Traduzianismus, des Kreatianismus oder des Generatianismus denkt, geht aus seinen Ausführungen in diesem Kapitel nicht hervor. Denselben Standpunkt nimmt Johannes auch ein in ‚Expositio fidei' 26 (PTS 12 [1973] 76, 22f.). Über den Praeexistentianismus des Origenes, s. *H. Karpp*, Probleme altchristlicher Anthropologie, biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts (BFChTh 44, 3), 1950, 186–229.

[72] „Ἔχει δὲ ... συντεθειμένην μίαν ὑπόστασιν ... Εἰ γὰρ καὶ χωρίζεται ἡ ψυχὴ τοῦ

Das Zitat gipfelt in der Aussage, daß die in der Hypostase vereinten Naturen für immer miteinander vereint bleiben. Dies ist gesagt im Hinblick auf die Idiomenkommunikation in Christus, worauf Johannes im nächsten Abschnitt des Kap. 67 kurz zu sprechen kommt. Die Aussage steht im Zusammenhang mit Kap. 45, wo bereits von der Vereinigung von Leib und Seele in der Hypostase die Rede war. Danach können weder der Leib (in Analogie zur menschlichen Natur Christi) noch die Seele des Menschen für sich allein eine Hypostase bilden, sondern beide existieren in der Hypostase[73]. Mit dem Zitat ist auch das Individuelle des Menschen angesprochen, das sich aus der Unterscheidung von der allgemeineren Gattung (εἶδος) ergibt[74]. Die Erhaltung (des Individuations-

---

σώματος ἐν τῷ θανάτῳ, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις ἀμφοτέρων μία καὶ ἡ αὐτή ἐστιν· ὑπόστασις γάρ ἐστιν ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως κατ' αὐτὸ σύμπηξις. Μένει οὖν τότε σῶμα καὶ ἡ ψυχή, ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεώς τε καὶ ὑποστάσεως, εἰ καὶ χωρισθῶσιν ἀλλήλων" (PTS 7, [1969] 139, 12–24); *Richter* 154, 13–26; Thomas von Aquin, ‚De ente et essentia' VI hat dies näher erklärt, wenn er schreibt: „Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem." *R. Allers*, Thomas von Aquin, ‚Über das Sein und das Wesen', Deutsch-lateinische Ausgabe, Köln ²1953, 55 übersetzt den Text folgendermaßen: „Daher gibt es auch bei diesen Substanzen keine Mehrheit von Individuen einer Art, wie schon bemerkt wurde, außer bei den menschlichen Seelen zufolge des Leibes, mit dem sie sich verbinden. Nun hängt zwar die Vereinzelung [der Menschenseele] hinsichtlich ihres Eintretens von dem Zufall des Leibes ab, weil das individuelle Sein nur in dem Körper erworben wird, dessen Wirklichkeit eben die Seele ist; daraus folgt aber nicht, daß die Vereinzelung nach Wegfall des Leibes wiederum verschwinde, weil das Sein der Seele immer ein vereinzeltes bleibt, da sie ein unabhängiges Sein hat, vermöge dessen sie sich ein vereinzeltes erwirbt, indem sie Form dieses einen Leibes wird. Darum sagt Avicenna, daß die Vereinzelung und Vervielfältigung der Seelen vom Leibe hinsichtlich ihres Beginnes, nicht ihrer Beendigung abhänge." Der Position des Johannes von Damaskos sowie Avicennas und des Aquinaten läuft die moderne Ganztodtheologie diametral entgegen. Danach erfaßt der Tod den ganzen Menschen mit Leib und Seele. „Was bleibt, ist allein Gottes Treue zum Menschen ohne einen Beziehungsträger auf dessen Seite. In der schärfsten Form betont diese Lehre, daß die Seele zu existieren aufhört. In einer milderen Form behauptet sie, daß sie nach dem Tod in einer Art Schlaf- und Traumdasein weiterlebt. Entsprechend wird die Auferstehung der Toten tiefgreifend und radikal als Neuschöpfung aufgrund des Gedächtnisses, das Gott vom Menschen hat, als Auferweckung des ganzen Menschen nach Leib und Seele verstanden" (*J. Finkenzeller*, Art. Tod, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. von *W. Beinert*, Freiburg i. B. ²1988, 510 f.). – Es taucht jedoch bereits in der frühchristlichen Literatur der sog. Thnetopsychismus auf. Das heißt, es gibt frühchristliche Autoren, die eine wesenhafte Unsterblichkeit der Seele leugnen (s. zu diesem vieldeutigen Phänomen des Thnetopsychismus *G. Greshake – J. Kremer*, Resurrectio mortuorum, Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, 280–284).

[73] PTS 7 (1969) 110, 13–16; *Richter* 125, 15–19; s. auch ebd. 257, Anm. 530.

[74] Vgl. *Otto* 39; *Th. Kobusch*, Art. Individuum, Individualität, in: HWP Bd. 4, Sp. 302; danach hat der zur Ammoniosschule gehörende David die Frage nach der Individualität dadurch gelöst, daß er „die Erhaltung der Art (σώζειν τὸ οἰκεῖον εἶδος) als unverzichtbares Merkmal der Individualität versteht." S. auch Davidis in Porpyrii Isagogen c. 1 (ed. *Busse* [vgl. XVIII, 2] Berlin 1904) p. 98, 4 f.

prinzips) der individuellen Hypostase des Menschen resultiert nach Johannes von Damaskos auch aus den Idiomata, d. h. den Charakteristika der einzelnen Seelen und der einzelnen Körper, die sich dadurch von den Seelen und den Körpern anderer Individuen unterscheiden. Aufgrund ihrer Charakteristika können die entsprechenden Seelen mit den entsprechenden Körpern eine Einheit in der Hypostase bilden. Individuell sein heißt ‚unteilbar' sein, wofür das Griechische zwei Begriffe zur Verfügung hat: ἀδιαίρετος und ἄτομος. Daher bleiben die Naturen, welche die Vereinigung in der Hypostase angenommen haben, auch im Tod unteilbar[75]. Dementsprechend definiert Johannes in ‚Expositio fidei' 50 die Hypostase im Unterschied zum Allgemeinen der Usia als das Singuläre und Unteilbare[76].

III. Die Vollendung des Menschen

Da sich die mir leider unzugängliche Dissertation von Himmerich[77] dieser Frage ausführlich widmet, sei nur ein Gedanke des Damaszeners darüber aus den philosophischen Kapiteln aufgegriffen. In Kap. 66 gibt er sechs Definitionen der Philosophie. Die vierte Definition lautet:

„Philosophie ist, Gott ähnlich zu werden, soweit es dem Menschen möglich ist. Wir werden Gott ähnlich hinsichtlich der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte. Gerechtsein bedeutet, gleichmäßig zu verteilen, das heißt weder Unrecht zu tun noch zu erleiden, noch im Urteil die Person anzusehen, sondern jedem nach seinen Taten zu lohnen. Heiligkeit aber, die erhabener ist als die Gerechtigkeit, das heißt das Gutsein, bedeutet, sich das Unrecht gefallen zu lassen und sich denen zu fügen, die Unrecht tun, und ihnen vielmehr Gutes zu tun."[78]

Die Quellen einer solchen Aussage – wir finden sie auch in Kap. 3 der ‚Dialectica' – reichen zurück bis Plato, Theaitet 176 A[79]. Auch die Aristoteleskommentatoren des 7. Jh. nach Chr.: Elias, ‚Prolegomena Philosophiae' Kap. 4[80] und David, ‚Prolegomena philosophiae' Kap. 8[81] haben sie in ihre Kommentare aufgenommen. Johannes von Damaskos spricht von der Gottähnlichkeit des Menschen unter Verwendung verschiedener

---

[75] „Ἐπειδὰν δὲ ἅπαξ αἱ φύσεις πρὸς ἄλληλα καθ' ὑπόστασιν δέξωνται ἕνωσιν, ἀδιαίρετοι μένουσιν εἰς τὸ παντελές" (PTS 7 [1969] 139, 19); Anastasius verwendet dagegen den Begriff ἄτομος, wenn er die Hypostase definiert: „ἰδικόν ἐστιν ἡ ὑπόστασις ἤγουν τὸ ἄτομον"; s. dazu *Uthemann* (Anm. 28) 350 und 351.

[76] „Κοινὸν τοίνυν ἡ οὐσία, μερικὸν δὲ ἡ ὑπόστασις. Μερικὸν δὲ, οὐχ ὅτι μέρος τῆς φύσεως ἔχει, μέρος δὲ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ μερικὸν τῷ ἀριθμῷ ὡς ἄτομον" (PTS 12 [1973] 119, 4–6).

[77] *M. F. Himmerich*, Deification in John of Damascus. Ph. Diss. Marquette University, 1985.

[78] *Richter* 151, 7 – 152, 14. Der Kernsatz der Definition lautet im Griechischen folgendermaßen: „Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον ἀνθρώπῳ· ὁμοιούμεθα δὲ θεῷ κατὰ τὸ δίκαιον καὶ ὅσιον καὶ ἀγαθόν" (PTS 7 [1969] 137, 5 f.).

[79] *H. Merki O. S. B.*, Ὁμοίωσις θεῷ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, (Par. 7) 1952, 3; zu Klemens von Alexandrien und Origenes s. auch ebd. 44–64 und zu Gregor von Nyssa ebd. 92–137.

[80] *Busse* Bd. XVIII, 1, p. 8, 17; vgl. *Richter* 71, Anm. 162.

[81] *Busse*, Bd. XVIII, 2, p. 26, 19; vgl. *Richter* ebd.

Begriffe[82]. Er greift damit einen Terminus auf, der von Plato über Philo von Alexandrien zu den alexandrinischen Theologen Klemens von Alexandrien sowie Origenes gelangt ist und zum asketischen Sprachschatz der Kirchenväter, besonders des Gregor von Nyssa, gehört. Klemens unterscheidet zwischen der natürlich gegebenen Gottebenbildlichkeit (κατ' εἰκόνα) und der zu erwerbenden (καθ' ὁμοίωσιν) Gottähnlichkeit. Nach Klemens von Alexandrien erreicht der Mensch die Gottähnlichkeit durch Bedürfnislosigkeit, Angleichung an den Willen Gottes und an Christus durch den Gehorsam gegen ihn und das Evangelium. Origenes sieht die Gottähnlichkeit in ähnlicher Weise erreicht durch Nächsten- und Feindesliebe sowie Verehrung Gottes und Vertrauen und nicht zuletzt durch Abwendung aller leidenschaftlichen Bindung an alles Stoffliche und Körperliche[83]. Im Unterschied zu den Alexandrinern gehört die ὁμοίωσις θεῷ für Gregor von Nyssa zum Urzustand des Menschen, da er nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Da jedoch der Mensch die ὁμοίωσις θεῷ durch die Sünde verloren hat, muß er zur Gottähnlichkeit wieder zurückkehren. Mit Hilfe der göttlichen Gnade muß sich der Mensch von den Affekten reinigen, Gutes tun und durch Übung der Tugend Gott ähnlich werden[84]. Von der Philosophie als Weg zur Gottähnlichkeit sprechen die genannten theologischen Schriftsteller im Unterschied zu Johannes von Damaskos nicht. Basileios von Kaisareia kommt jedoch einem solchen Gedanken nahe in seinem ‚Liber de Spiritu sancto', Kap. I, 2, wenn er von der Erkenntnis spricht, genauer von der genauen Erfassung der Sinnes theologischer Begriffe, der in jedem Wort und in jeder Silbe verborgen ist. „Diesen zu erkennen ist nicht Sache derer, die keinen Eifer in der Frömmigkeit zeigen, sondern derer, die das Ziel unserer Berufung erkennen. Denn es ist uns aufgegeben, Gott ähnlich zu werden, soweit die menschliche Natur dazu fähig ist. Die Verähnlichung mit Gott aber geschieht nicht ohne Erkenntnis, die Erkenntnis nicht ohne die Belehrung. Die Rede steht am Anfang der Belehrung, die Teile der Rede aber sind Silben und Redewendungen."[85] Auch Maximus Confessor bringt die Gottähnlichkeit des Menschen mit Erkenntnis und Übung der Tugend in Zusammenhang[86].

So nimmt der Damaszener einen von den oben genannten Traditionsströmen auf, wenn er die Gottähnlichkeit durch Übung der Gerechtigkeit und des Guten verwirklicht sieht. Er fügt jedoch einen neuen Gedanken hinzu, wenn er sagt, daß die Philosophie Gottähnlichkeit bedeutet. Ähn-

---

[82] S. Register der Schriften des Johannes von Damaskos unter dem Stichwort ὁμοιοῦν (PTS 7 [1969] 188); zum Stichwort ὁμοίωσις s. PTS 12 (1973) 277; PTS 17 (1975) 223; PTS 22 (1981) 473.

[83] *Merki* ebd. 56f., 62f. und 84f.

[84] Ebd. 94f., 120f., 136f.

[85] „... Ὁμοίωσις δὲ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνῶσις οὐκ ἐκτὸς διδάγματος. Λόγος δὲ διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη συλλαβαὶ καὶ λέξεις" (PG 32, 69 B).

[86] Ambiguorum libri (PG 91, 1140 B).

liches steht in Kap. 3 der ‚Dialectica'. Die vierte Definition des Wesens der Philosophie lautet:

„Philosophie ist wiederum, Gott ähnlich zu werden. Wir werden Gott aber ähnlich hinsichtlich der Weisheit, das ist des wahren Erkennens des Guten, [und] hinsichtlich der Gerechtigkeit, das ist gleichmäßig zu verteilen und ohne Ansehen der Person zu urteilen, und hinsichtlich der Heiligkeit, die erhabener ist als die Gerechtigkeit, das ist Gutes denen zu tun, die einem Unrecht tun."[87]

Im Unterschied zu Kap. 66 spricht Kap. 3 von der Weisheit, die in der Erkenntnis des Guten besteht. Im Unterschied zu Kap. 3 umschreibt jedoch Kap. 66 die Heiligkeit als die Fähigkeit, Unrecht zu erleiden. Im übrigen decken sich in beiden Kapiteln die jeweils vierten Definitionen des Wesens der Philosophie. In ‚Expositio' 26 unterscheidet Johannes zwischen der Gottebenbildlichkeit (κατ' εἰκόνα), die im Geist des Menschen und seiner Willensfreiheit (αὐτεξούσιος)[88] besteht und der Gottähnlichkeit (καθ' ὁμοίωσιν), die sich aus der Übung der Tugend ergibt[89]. Die Philosophie gerät so in die Nähe der Askese. Das Ziel beider ist ja von ihrer Grundbedeutung her nichts Geringeres als die Vollendung des Menschen in der Gottähnlichkeit[90].

---

[87] *Richter* 89 f. „Φιλοσοφία αὖθίς ἐστιν ὁμοίωσις θεῷ. Ὁμοιούμεθα δὲ θεῷ κατὰ τὰ σοφὸν ἤτοι τὴν τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν τὴν ἀληθῆ καὶ κατὰ τὸ δίκαιον, ὅ ἐστι τὸ τοῦ ἴσου διανεμητικὸν καὶ ἀπροσωπόληπτον ἐν τῇ κρίσει καὶ κατὰ τὸ ὅσιον δὲ, τὸ ὑπὲρ τὸ δίκαιον, ἤτοι τὸ ἀγαθὸν τὸ εὐεργετεῖν τοὺς αὐτὸν ἀδικοῦντας" (PTS 7, p. 56, 12–17); Die von Richter zitierte Übersetzung läßt das „καὶ" vor „κατὰ τὸ δίκαιον" aus. Dadurch entsteht der Eindruck, als bestehe die Erkenntnis des Guten in der Gerechtigkeit. Daher ist ein „und" zwischen „Guten" und „hinsichtlich" einzufügen. – Über das literarische Verhältnis der Kap. 3 und 66 (bzw. 67) zueinander und die Verfasserfrage s. *Richter* 69–80; Richter geht davon aus, daß Kap. 66 (67) „nicht von Johannes selbst als Zusammenfassung hergestellt ist, weder aus den Kommentatoren noch aus dem C. 3. Sein Text hat ihm schon vorgelegen" (ebd. 69). Als Quellen nennt er Plato, Theaitet 176 A; Ammonios; Elias; Prolegomena philosophiae 4, p. 8, 17 und David, Prolegomena philosophiae 8, p. 26, 19 (s. ebd. 71 f.).

[88] Vgl. auch Johannes von Damaskos, ‚De duabus in Christo voluntatibus' 19 (PTS 22, [1981] 203, 23).

[89] PTS 12 (1973) 76, 20 f.

[90] Siehe *H. Strathmann – P. Keseling*, Art. Askese II (christlich), in: RAC I, Sp. 758–795 sowie *J. Gribomont*, Art. Askese IV, Neues Testament und Alte Kirche, in: TRE 4, 204–225; nach Eusebeios, Hist. eccl. 6,3,9 war die persönliche Lebenshaltung des Origenes „höchst philosophisch", d. h. streng asketisch *(Strathmann-Keseling* ebd. 763).

ThPh 69 (1994) 22–33

Anselms Gottesbeweis und was Uwe Meixner daraus gemacht hat

Von Edgar Morscher

1. Vorbemerkung

Uwe Meixner beschäftigt sich in einem Aufsatz[1] mit Anselms Argument im zweiten Kapitel des *Proslogion* und kommentiert darin – ebenso dankenswerter- wie unvorsichtigerweise – unter anderem auch meine Rekonstruktion dieses Arguments[2]: „Sowohl Morschers als auch Weingartners Beitrag zur Diskussion um den ontologischen Gottesbeweis zielt an der eigentlichen Problematik dieses Beweises vorbei." (261). Man ist versucht, darauf mit Kurt Tucholsky kurz und bündig zu antworten: „‚eigentlich' ist überhaupt kein Wort. Das ist eine Lebensauffassung"[3].

Dabei könnten wir – Meixner und ich – ja recht leicht auf einen grünen Zweig kommen, da wir von denselben Voraussetzungen ausgehen: Anselms Argument im zweiten Kapitel des *Proslogion* ist ein indirekter Beweis bzw. eine *reductio ad absurdum* (249) und macht wesentlich von der Kennzeichnungslogik Gebrauch (248). Seit ich mich mit Anselms Argument beschäftige, standen diese beiden Eigenheiten des Arguments für mich außer Frage, und so war ich zunächst über diese grundsätzliche Übereinstimmung mit Meixners Analyse hoch erfreut. Sehr bald danach scheiden sich jedoch schon die Geister ...

2. Die „Hauptstationen" eines indirekten Beweises

Bei einem indirekten Beweis nimmt man bekanntlich das Gegenteil des Satzes an, den man beweisen will, und leitet aus ihm einen Widerspruch bzw. eine Absurdität ab, womit die Annahme widerlegt und ihr Gegenteil (d. i. der zu beweisende Satz) bewiesen ist. Ein indirekter Beweis führt somit immer von einer Annahme (der „Ausgangsstation") über einen Widerspruch oder eine Absurdität (der „Zwischenstation") zu dem Satz, der bewiesen werden soll (d. i. zur „Endstation"). Für den Weg von der Zwischenstation zur Endstation gibt es beim indirekten Beweis eine Freifahrt, da aufgrund der Beweisstruktur mit der Ableitung des Widerspruchs automatisch das Beweisziel, nämlich der zu beweisende Satz, erreicht ist. Die Ableitung dieses Widerspruchs aus der Annahme, also die Fahrt von der Ausgangs- zur Zwischenstation, ist allerdings der be-

[1] *U. Meixner*, „Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie", in: ThPh 67 (1992) 246–262. Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf diesen Aufsatz.

[2] *E. Morscher*, „Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)", in: *Friedo Ricken* (ed.), Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 1991, 62–86.

[3] *K. Tucholsky*, Deutsches Tempo, Reinbek bei Hamburg 1985, 596.

schwerliche Teil der Fahrt in einem indirekten Beweis. Bevor man sich jedoch diesem beschwerlichen Teil zuwendet, sollte man Ausgangspunkt, Zwischenstopp und Fahrtziel des Beweises genau bestimmen.

3. *Die „Hauptstationen" von Anselms Beweis in „Proslogion" II*

Wenn man – wie Meixner und ich – Anselms Beweis in *Proslogion* II als indirekten Beweis betrachtet und als solchen rekonstruieren will, gilt es zunächst, die drei „Hauptstationen" dieses Beweises im Text von Anselm zu identifizieren.

(i) Der zu beweisende Satz: Anselm setzt den zu beweisenden Satz gleich an den Anfang: „Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu." In der etwas holprigen, aber dafür dem Originaltext besonders nahen Übersetzung, die ich bevorzuge, heißt das: „Das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, kann sicher nicht nur im Verstand sein." Zu ergänzen ist der wichtigere Teil, nämlich: „sondern es existiert auch in Wirklichkeit". So wiederholt Anselm ganz am Ende von Kapitel II die Konklusion auch in der vollständigen Form: „Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re." Daß Anselm an dieser Stelle das „id" zum „aliquid" abschwächt, ist belanglos und kann vernachlässigt werden; ich bleibe – mit Meixner – bei der von Anselm bereits eingangs verwendeten stärkeren Formulierung der Konklusion mit „id". Es kommt bei der Konklusion auch nicht darauf an, daß das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, im Verstand existiert, wie nochmals wiederholt wird, sondern vielmehr nur darauf, daß es *auch* in Wirklichkeit existiert, also kurz gesagt: daß es *existiert.* So stimme ich mit Meixner bezüglich der Konklusion von Anselms Argument – d. i. Satz (8) auf p. 249 – völlig überein, ich wähle bloß eine etwas andere Übersetzungsvariante, weil ich an sie seit meiner Studienzeit gewöhnt bin:

> Konklusion *(K):* „Das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, existiert" (d. h.: es existiert wirklich und nicht nur im Verstand).

(ii) Die Annahme: Damit ist gewissermaßen auch schon die Annahme des indirekten Beweises festgelegt, da ja das Gegenteil bzw. die Negation des zu beweisenden Satzes jeweils als Annahme eines indirekten Beweises fungiert. Bei Anselm ist diese Annahme als Antezedens bereits in einen Wenn-Satz eingebaut: „Si enim vel in solo intellectu est". Zu ergänzen ist dabei: „id quo maius cogitari nequit". Daß das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist, bedeutet natürlich, daß es nicht in Wirklichkeit ist, daß es also nicht (wirklich) existiert – und das ist das genaue Gegenteil bzw. die Negation der vorher herausgearbeiteten Konklusion:

> Annahme *(A):* „Das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, existiert nicht" (d. h.: es existiert nicht wirklich, sondern nur im Verstand).

Auch darin stimmt meine Analyse völlig mit jener von Meixner – vgl. seinen Satz (2) auf p. 249 – überein.

(iii) Der Widerspruch bzw. die Absurdität: Mit seltener Klarheit ist aus Anselms Text ablesbar, welchen Satz er selbst als Widerspruch bzw. Absurdität ansieht, da er diesen Satz eigens mit dem Kommentar versieht: „Sed certe hoc esse non potest." Der Satz, der so markiert wird, lautet im Originaltext: „id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest", also:

Widerspruch *(W)*: „Das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, ist etwas, als was etwas Größeres gedacht werden kann."

Da meine Analyse von Annahme und Konklusion des Arguments völlig mit jener von Meixner übereinstimmt, erwartete ich dieselbe Harmonie auch beim Widerspruch; doch vergeblich suchte ich danach in Meixners Rekonstruktion. Ich habe daher hier nachgezeichnet, wie ich – ganz in Übereinstimmung mit Meixner – zu meiner Formulierung von Annahme und Konklusion des Arguments gelangte, weil dieses Verfahren, konsequent angewandt, auch zu dem von mir angegebenen Widerspruch führen müßte.

Wenn man einen indirekten Beweis (oder ein vorliegendes Argument als indirekten Beweis) rekonstruieren will, muß man herausfinden, was der Autor dabei als Widerspruch bzw. Absurdität ansieht, denn ein Widerspruch oder eine Absurdität kann ja sehr unterschiedliche Formen annehmen; da der jeweilige Widerspruch im indirekten Beweis aus der Annahme abgeleitet werden muß, ist die Gestalt des ganzen Beweises von der Wahl des Widerspruchs abhängig, und sie wird von der Form dieses Widerspruchs geprägt. Man muß sich also bemühen, aus dem jeweiligen Text zu entnehmen, wie der Widerspruch lautet. Anselm macht es dem Leser bzw. Rekonstrukteur besonders leicht, da er ein eindeutiges Signal für den Widerspruch gibt: „Sed certe hoc esse non potest." Um so überraschender, daß Meixner ausgerechnet an dieser Stelle die Augen verschließt und sich – quasi als Fleißaufgabe – den Widerspruch selber bastelt.

4. Meixners selbstgebastelter Widerspruch

So leicht es einem Anselm bei der Auffindung des Widerspruchs macht, so schwer macht's einem Meixner: Er gibt kein verbales Signal für den Widerspruch. Da bei Meixner der letzte Satz vor der Konklusion der *reductio ad absurdum* jedoch die Negation des vorausgehenden Satzes (6) ist, nehme ich an, daß er für seine Rekonstruktion von Anselms indirektem Beweis einen „klassischen" Widerspruch konstruieren wollte. In der Tat wird in der Schule – wenn man z. B. zu beweisen lernt, daß $\sqrt{2}$ irrational ist – die klassische Form des indirekten Beweises folgendermaßen beschrieben:

$\neg p$ Annahme *(A)*

.
.
.

q
$\neg q$ } Widerspruch *(W)*

Daher: p zu beweisender Satz *(K)*

bzw. „zusammengezogen":

$\neg p$ Annahme *(A)*

.
.
.

$q \wedge \neg q$ Widerspruch *(W)*
Daher: p zu beweisender Satz *(K)*

Wie Meixner dazu kam, den Widerspruch in Anselms Beweis gerade auf diese Weise zu rekonstruieren, ist ziemlich schleierhaft[4]. Das allein wäre ja noch nicht schlimm, aber wie schon erwähnt, muß ja der jeweilige Widerspruch im indirekten Beweis auch noch abgeleitet werden, und je nach Widerspruch sieht auch die Ableitung ganz anders aus. Das aber ist der Fluch der freien Phantasie, daß sie fortzeugend immer neue Phantasiegebilde muß gebären ...

5. Meixners handgestrickte Ableitung

Wie gelangt nun Meixner aus – unserer gemeinsamen – Annahme *(A)* bzw. seinem Satz (2) zu seinem Widerspruch bzw. seinen einander widersprechenden Sätzen (6) und (7)? Auf ziemlich abenteuerlichem Weg, der kaum einen Berührungspunkt mit Anselms kurzer und bündiger Ableitung aufweist. Meixner rechtfertigt seine Wiedergabe von Anselms Be-

[4] Der Schleier, der Meixners Rekonstruktion von Anselms Widerspruch umgibt, hat sich mir durch eine briefliche Mitteilung (vgl. meinen Dank am Ende des Aufsatzes in Fußnote 8) gelüftet: Meixner gibt den Satz in Anselms Argument, den ich als Widerspruch des indirekten Beweises rekonstruiere, durch seinen Satz (6) wieder, der nichts Absurdes an sich hat. Daher braucht er zur Konstruktion des Widerspruchs noch Satz (7), der die Negation von (6) darstellt. Die textliche Grundlage dafür erblickt Meixner in Anselms „Sed certe hoc esse non potest". Meixner macht daraus eine (objektsprachliche) Negation des vorausgehenden Satzes und erhält mit (7) eine ziemlich unplausible „Voraussetzung", was mit der Bestimmtheit, mit der Anselm den vorausgehenden Satz zurückweist („... certe ... non potest"), kaum verträglich ist. Der entscheidende Punkt, an dem sich Meixners und meine Analyse scheiden und an dem sie gemessen werden sollten, liegt somit in der Rekonstruktion von Anselms Satz „id ipsum quo maius cogitari non pot-est, est quo maius cogitari potest". Alle weiteren Unterschiede zwischen unseren Analysen von Anselms Argument sind nur Folgeerscheinungen dieser grundlegenden Differenz.

weisgang damit, daß er sich nicht mit einer gewöhnlichen Rekonstruktion zufriedengibt, sondern eine *interpretierende* Rekonstruktion anstrebe, die zwar dem überlieferten Wortlaut gerecht werden müsse, darüber hinaus aber „dem Argument die größtmögliche Schlüssigkeit sichern" (249f.), also das wiedergeben solle, was der Autor „bei unterstellbarer logischer Kompetenz eigentlich gemeint hat" (250). Dazu kann man auf gut österreichisch nur sagen: Anselm, schau oba!

Gemeinsam mit Anselm wollen wir einen kurzen Blick auf die Bescherung werfen, die Meixner auf dem Weg von (2) = *(A)* zu (8) = *(K)* angerichtet hat – auf p. 249 seines Aufsatzes:

(2) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt, existiert nicht.
(Annahme, die zu widerlegen ist)
(3) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt, ist identisch mit dem nichtexistierenden Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt.
(Folgerung aus (2))
(4) Es ist möglich *zu denken,* daß das existierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt, größer ist als das nichtexistierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich zu denken, daß es ein größeres gibt.
(Voraussetzung)
(5) Es ist möglich *zu denken,* daß das existierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt, größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt.
(Folgerung aus (3) und (4))
(6) Es ist möglich *zu denken,* daß es ein Objekt gibt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt.
(Folgerung aus (5))
(7) Es ist *nicht* möglich *zu denken,* daß es ein Objekt gibt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt.
(Voraussetzung)
(8) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken,* daß es ein größeres gibt, existiert.
(Folgerung aus der *reductio ad absurdum* von (2) durch (2)–(7))

Drei Sätze in dieser Ableitung – nämlich (3), (5) und (6) – folgen angeblich logisch aus in der Ableitung vorausgehenden Sätzen; jedenfalls läßt dies der Zusatz „Folgerung aus" vermuten. Zur Ableitung von Satz (5) aus den Sätzen (3) und (4) hält der Autor selbst fest, daß sie „äußerst problematisch ist" (250). Die ebenfalls nicht unproblematischen Ableitungen von (3) aus (2) und von (6) aus (5) aber würdigt er keines besonderen Kommentars, sondern er hält dazu nur apodiktisch fest: „Folgerung aus (2)" bzw. „Folgerung aus (5)" (249). Welche logischen Regeln dabei zur Anwendung kommen, verschweigt er jedenfalls geflissentlich. Im einen Fall – beim Schritt von (2) nach (3) – handelt es sich offenbar um die kennzeichnungslogische Regel ‚Dasjenige *x*, welches *F* ist, ist *G*' ⇒ ‚Dasjenige *x*, welches *F* ist, ist identisch mit demjenigen *x*, welches *F* und *G* ist', wobei für ‚*G*' das komplexe Prädikat ‚nicht-existierend' eingesetzt wird. Im anderen Fall – beim Schritt von (5) nach (6) – wird offenbar von der Regel Gebrauch gemacht: ‚Es ist möglich zu denken,

daß ... *a* ...' ⇒ ‚Es ist möglich zu denken, daß es ein *x* gibt, so daß ... *x* ...'. Von derart waghalsigen Schlußschritten findet sich in Anselms Text glücklicherweise keine Spur!

Neben diesen kecken Ableitungsschritten mittels Speziallogik braucht Meixner für seine Ableitung aber auch noch zwei Zusatzprämissen, nämlich die Sätze (4) und (7), die er mit dem Vermerk „Voraussetzung" versieht. Während Voraussetzung (4) wohl in Anselms „... potest cogitari esse et in re; quod maius est" ihre Wurzel hat (obwohl dies bei Anselm das Konsequens eines Konditionalsatzes darstellt), ist Voraussetzung (7) als objektsprachliche Wiedergabe von Anselms „Sed certe hoc esse non potest" nichts anderes als die Negation des vorausgehenden Satzes (6); dadurch wird ein klassischer Widerspruch der Form ‚$q \wedge \neg q$' erzeugt. Nach meiner Analyse hat Anselm statt dessen den Satz (6) selbst in einen Widerspruch „umgemodelt", und dies wird durch das nachfolgende „Sed certe hoc esse non potest" metasprachlich signalisiert. Der entsprechende objektsprachliche Satz müßte demnach eine triviale logische Wahrheit ausdrücken. Demgegenüber muß Meixner seinen Satz (7) als „Voraussetzung" apostrophieren, die einer eigenen Begründung bedarf, da ihr jegliche Plausibilität zu fehlen scheint.

Für eine modifizierte Form des Satzes (7) – nämlich unter Weglassen von „zu denken" bei „es ist möglich zu denken" – versucht der Autor auf pp. 254 f. mit einer ausschweifenden Argumentation unserer logischen Beweglichkeit auf die Sprünge zu helfen; die komplizierte Begründung spricht allerdings auch nicht gerade für die Plausibilität dieser Voraussetzung!

Diese wenigen Hinweise machen wohl deutlich genug: Meixners vorgebliche Rekonstruktion von Anselms Argument steht auf ziemlich wakkeligen Beinen. Meixner muß das wohl selbst gespürt haben; nur so ist es zu verstehen, daß er noch einen Schritt weiter geht und den – von ihm selbst verpfuschten – Beweis von Anselm zu retten versucht.

6. Meixners (Selbst-)Rettungsversuch

Um dem ontologischen Gottesbeweis „problemlos Schlüssigkeit" zu verleihen, entschließt sich Meixner, „vom anselmschen Wortlaut noch weiter" abzuweichen (251), anstatt endlich zum Text von Anselm zurückzukehren. Bei diesem Rettungsversuch werden Anselm von Meixner zwei Prämissen unterschoben, die es in sich haben, nämlich:

(3') „Jedes Objekt, das existiert, ist größer als jedes, das nicht existiert" (251).

(4') „Es gibt ein existierendes Objekt" (252).

Zur Rechtfertigung des Satzes (3'), bei dem Meixner offenbar selber mulmig zumute ist, schlägt er in seiner Argumentation geradezu Kapriolen (253 f.), während er sich im Hinblick auf Satz (4') mit einem Verweis

auf Descartes begnügt. Daß wir uns mit dieser Zusatzprämisse von Anselm – und zwar nicht nur von seinem Text, sondern auch vom Geist dieses Textes – endgültig verabschiedet haben, liegt auf der Hand.

Es gäbe zu den Ausführungen von Meixner noch vieles zu bemerken, und zwar einerseits weitere Mängel seiner Analyse zu beanstanden und anderseits auch gewisse Vorzüge lobend hervorzuheben. Ich will mir jedoch weitere Kommentare verkneifen und mich dem Anselmschen Beweis selbst zuwenden.

7. Anselms Weg von (A) zu (W)

Zur Ableitung des Widerspruchs *(W)* aus der Annahme *(A)* fügt Anselm in seinem Beweis noch zwei Wenn-Dann-Sätze als Zusatzprämissen ein:

(1) „Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est."

(2) „Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest."

Zusatzprämisse (1) enthält in der Wenn-Komponente die schon bekannte Annahme *(A)*, so daß wir das Antezedens von (1) in derselben Weise formulieren wie *(A)*; wir erhalten dann als Übersetzung:

(1') „Wenn das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, nicht existiert, dann kann etwas gedacht werden, was größer ist als das, als was nichts Größeres gedacht werden kann."

Wir können diesen Satz allerdings auch in zwei Teilsätze aufspalten, deren erster den Satz vor dem Strichpunkt des lateinischen Textes wiedergibt und deren zweiter den elliptischen Satz nach dem Strichpunkt repräsentiert:

(1 a') „Wenn das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, nicht existiert, dann kann gedacht werden, daß es (d. i. das, als was nichts Größeres gedacht werden kann) existiert."

(1 b') „Wenn gedacht werden kann, daß das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, existiert, dann kann etwas gedacht werden, was größer ist als das, als was nichts Größeres gedacht werden kann."

Aus (1 a') und (1 b') folgt logisch – durch *Hypothetischen Syllogismus* – der Satz (1). Die zweite Zusatzprämisse – d. i. Satz (2) – ist ebenfalls ein Konditionalsatz, der als Antezedens nochmals das Antezedens von (1) aufgreift und im Konsequens nur das Konsequens von (1) leicht modifiziert wiederholt. Der ganze Satz (2) ist für Anselm somit nichts anderes als eine Umformulierung bzw. eine verdeutlichende Wiederholung von (1). In dieser scheinbar harmlosen Umformulierung liegt aber der Pferdefuß von Anselms Argument: Nach meiner Analyse handelt es sich beim Übergang von (1) zu (2) um den entscheidenden Fehltritt in Anselms Ab-

leitung. Aus diesem Grund muß ich, um dies sichtbar machen zu können, in meiner Rekonstruktion Satz (2) explizit anführen – wie dies der gewissenhafte Logiker Anselm ja auch selbst vorexerziert, obwohl er den Satz für eine triviale stilistische Variante von (1) hält. Es geht dabei aber nur um die Frage, ob das Konsequens von Satz (1) – nennen wir es ‚K_1' – durch das Konsequens von Satz (2) – d. i. K_2 – ersetzt werden darf. Dafür genügt jedoch der Konditionalsatz ‚Wenn K_1, dann K_2', und wir brauchen nicht – wie Anselm in seinem Satz (2) – auf das Antezedens von Satz (1) zurückzugreifen. Aufgrund dieser Überlegungen können wir den lateinischen Satz (2) in unserer Übersetzung abschwächen zu:

(2') „Wenn etwas gedacht werden kann, was größer ist als das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, dann ist das, als was nichts Größeres gedacht werden kann, etwas, als was etwas Größeres gedacht werden kann."

Anselms Ableitung von *(W)* aus *(K)* vollzieht sich somit in folgenden Schritten:

(A)	*bzw.*	*(A)*
(1′)		(1a′)
(2′)		(1b′)
		(2′)
Daher: *(W)*		Daher: *(W)*

Die einzige Schlußregel, die wir dabei brauchen, ist der klassische *Modus Ponens*, den wir zweimal (bzw. dreimal) anwenden müssen, um *(W)* abzuleiten. Ein ungemein simpler und durchsichtiger Beweis – und man kann sich nur wundern, warum Besserwisser immer wieder soviel Energie und Grütze aufwenden, um diesen Beweis durch logische Zirkuskunststücke und abstruse zusätzliche Prämissen zu verschandeln.

Wo aber bleibt dabei die Kennzeichnungslogik, wird man jetzt vielleicht fragen, wo doch als einzige logische Regel in dieser Ableitung der *Modus Ponens* zum Zug kommt. Die Antwort ist einfach: In Anselms Zusatzprämissen kommt mehrfach eine Kennzeichnung vor, so daß ihre Akzeptabilität auch von kennzeichnungstheoretischen Überlegungen abhängt; vor allem aber ist *(W)* bei Anselm kein aussagenlogischer, sondern ein kennzeichnungslogischer Widerspruch! Nun gibt es aber unterschiedliche Kennzeichnungslogiken, und was in einem System ein allgemeingültiger bzw. allgemeinungültiger Satz ist, muß dies bei weitem nicht in jedem System der Kennzeichnungslogik sein. Das großartige logische Gespür von Anselm zeigt sich daran, daß er mit *(W)* einen kennzeichnungslogischen Satz gewählt hat, der in fast allen Systemen der Kennzeichnungslogik allgemeinungültig ist, nämlich einen Satz der Form ‚$\Phi(\iota x)(\neg \Phi x)$'. Anselms Satz *(W)* gibt diese Satzform mit einer Exaktheit wieder, wie sie in einer nicht-symbolischen Alltags- oder Fachsprache

kaum übertroffen werden kann. Bekanntlich ist die Satzform ‚$\Phi(\iota x)(\neg \Phi x)$' – zum Unterschied von der Satzform ‚$\neg \Phi(\iota x)(\Phi x)$', die im Hinblick auf den „scope" zweideutig ist – auch nach den *Principia Mathematica* eindeutig widersprüchlich.

8. Symbolisierung von Anselms Argument

Um meine Rekonstruktion von Anselms Argument in *Proslogion* II besser überblicken zu können, gebe ich sie jetzt noch in symbolischer Form wieder, wobei ich mich folgender Abkürzungen bediene:

Logische Symbole:

An *aussagenlogischen Konnektiven* verwende ich ‚$\neg$' für die Negation ‚es ist nicht der Fall, daß' und ‚$\rightarrow$' für die Subjunktion ‚wenn – dann'. Als *Existenzquantor* verwende ich wie üblich ein umgekehrtes ‚E'; ‚$(\exists x)(\ldots x \ldots)$' ist also zu lesen als ‚Es existiert (gibt) mindestens ein x, für das gilt: ... x ...'. Als *Kennzeichnungsoperator* verwende ich das umgekehrte Jota; ‚$(\iota x)(\ldots x \ldots)$' ist somit zu lesen als: ‚dasjenige *x*, für das gilt: ... *x* ...". Für *Existenz* im Hinblick auf gekennzeichnete Objekte verwende ich: ‚E!'; ‚$E!(\iota x)(\ldots x \ldots)$' heißt somit dasselbe wie ‚dasjenige *x*, für das gilt: ... x ..., existiert (in Wirklichkeit, und nicht bloß im Verstand)'.

Nicht-logische Symbole:

‚xGy' steht für: ‚*x* ist größer als *y*'. ‚$D(\ldots)$' steht für: ‚Es kann gedacht werden, daß ...' (wobei an Stelle der drei Punkte eine wohlgeformte Formel bzw. eine Satzfunktion steht).

Man könnte überlegen, ob man Anselms Phrase ‚gedacht werden können' nicht besser als Prädikat auffassen und daher als Prädikatkonstante statt als Satzoperator wiedergeben sollte. Da ich in diesem Punkt nicht von Meixner abweiche, möchte ich nicht näher darauf eingehen, obwohl es gute Gründe für die hier vorgeschlagene Wahl gibt[5].

Mit Hilfe dieser Abkürzungen können wir nun Anselms Kennzeichnung für Gott (‚das, als was nichts Größeres gedacht werden kann') folgendermaßen symbolisieren:

‚$(\iota x)(\neg D(\exists y)(yGx))$'

Bevor ich die gesamte Ableitung in symbolischer Fassung angeben kann, muß noch ein Problem geklärt werden: Bei komplizierteren Sätzen kann es vorkommen, daß nicht eindeutig ist, welche logische Form sie haben, weil man sie unterschiedlich analysieren oder strukturieren kann. Bei der Übersetzung eines hinsichtlich seiner Form zweideutigen Satzes in eine Symbolsprache müssen wir daher Vorsorge treffen, daß die beiden logischen Formen des Satzes klar zum Vorschein kommen und unterschieden werden. In den *Principia Mathematica* z. B. ist ein Satz der

[5] Ich habe sie in meinem Aufsatz (vgl. Fußnote 2) erläutert; vgl. 83 f.

Form ‚$\neg\Phi(\iota x)(\Phi x)$' zunächst zweideutig bezüglich seines „scope", weshalb eine eigene Technik eingeführt wird, durch welche der „scope" des Kennzeichnungsoperators eindeutig festgelegt wird. Bei Anselms Argument kommt es, wie ich zeigen werde, wesentlich darauf an, wie wir einen Satz strukturieren bzw. welche logische Form wir ihm geben. Ich führe hier keine komplizierte Technik dafür ein, sondern verwende einfach ekkige Klammern, um die Strukturierung eines Satzes bzw. seine logische Form intuitiv anzudeuten. Anhand von zwei einfachen Beispielsätzen soll gezeigt werden, wie der Unterschied in der Form bzw. Strukturierung der Sätze durch verschiedene Klammerung veranschaulicht wird:

(B 1) ‚Es ist notwendig, daß 9 größer als 3 ist' werde (aufgrund naheliegender Konventionen) abgekürzt durch ‚$N(9 > 3)$'. Wenn wir den Satz im Sinne von ‚9 ist notwendigerweise größer als 3' lesen und als Prädikation über die Zahl 9 verstehen, schreiben wir ‚$[N(. > 3)]9$'; wenn wir ihn aber im Sinne von ‚3 hat die Eigenschaft, daß 9 notwendigerweise größer ist' lesen und als Prädikation über die Zahl 3 verstehen, schreiben wir ‚$[N(9 > .)]3$'.

(B 2) ‚Anton freut sich, daß Berta kommt' bzw. abgekürzt ‚aF(Kb)' kann verstanden werden als Aussage über Anton (daß er sich freut); fassen wir den Satz aber als Aussage über Berta auf (daß sie jemand ist, über dessen Kommen sich Anton freut), so schreiben wir $[aF(K\,.\,)]b$[6].

Damit haben wir alle Vorarbeiten erledigt, um Anselms Beweis aus *Proslogion* II in unserer Symbolsprache wiederzugeben:

1. $\neg\, E!(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx))$ — Annahme *(A)*
2. $\neg\, E!(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)) \rightarrow D[(\exists y)(yG(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)))]$ — Zusatzprämisse (1)
3. $D[(\exists y)(yG(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)))] \rightarrow [D(\exists y)(yG\,.\,)](\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)))$ — Zusatzprämisse (2)
4. $[D(\exists y)(yG\,.\,)](\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)))$ — Widerspruch *(W)*
5. $E!(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx))$ — Konklusion *(K)*

Satz 4 folgt dabei aus 1, 2 und 3 durch zweimalige Anwendung des *Modus Ponens*, und die Konklusion *(K)* – d. i. Satz 5 – folgt aus 1–4 durch *Indirekten Beweis*.

Den zweiten Satz dieser Ableitung (d. i. Zusatzprämisse (1)) könnten wir – wie schon früher angedeutet – in zwei Teilsätze aufspalten, nämlich:

2 a. $\neg E!(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)) \rightarrow D[E!(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx))]$

2 b. $D[E!(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx))] \rightarrow D[(\exists y)(yG(\iota x)(\neg\, D(\exists y)(yGx)))]$

In der Ableitung ergibt sich dabei nur die kleine Änderung, daß der *Modus Ponens* jetzt nicht nur zwei-, sondern dreimal anzuwenden ist.

---

[6] Für den Zweck, um den es hier geht, genügt wohl diese anschauliche, wenn auch nicht ganz exakte Unterscheidung mit eckigen Klammern; in meinem (in Fußnote 2 erwähnten) Aufsatz habe ich dafür eigens eine Technik mit Lambda-Operator eingeführt.

9. Der „wunde Punkt" in Anselms Beweis

Nach meiner Analyse scheitert Anselms Beweis an der Unhaltbarkeit von Zusatzprämisse (2), welche in der dritten Zeile des Arguments eingeführt wird. Nach Meixner kommt „man" allerdings, wie er meint, „sehr gut ohne" diesen Satz aus (260), weshalb ich nochmals[7] erläutern muß, warum dem nicht so ist. Meixners Meinung, daß die Zusatzprämisse (2) überflüssig sei, rührt daher, daß seines Erachtens bereits das Konsequens der Zusatzprämisse (1) „die nach der Kennzeichnungstheorie der *Principia Mathematica* kontradiktorische Form" ‚$\Phi(\iota x)(\neg \Phi x)$' besitze (260). Woher weiß Meixner eigentlich so genau, daß das Konsequens von (1) diese Form hat? Hat er übersehen, daß nach den *Principia Mathematica* bereits in so einfachen Beispielsätzen wie ‚$\neg \Phi(\iota x)(\Phi x)$' eine Zweideutigkeit im „scope" vorliegt und sich darin daher zwei verschiedene logische Formen verbergen? Sobald die Kennzeichnung ‚$(\iota x)\Phi x)$' in einen größeren Kontext eingebettet ist, ergeben sich im allgemeinen solche „scope"-Probleme. Dies trifft selbstverständlich auch zu, wenn die Kennzeichnung innerhalb eines Kontexts vorkommt, der vom Satzoperator ‚*D*' dominiert wird! Durch die äußere Strukturierung der Formel (hier mit Hilfe eckiger Klammern, im früheren Aufsatz durch den Lambda-Operator) soll genau dies geleistet werden, daß der mehrdeutige Ausdruck eindeutig gemacht wird. Nur, wenn er so gelesen wird, wie hier durch die eckigen Klammern angedeutet, hat er die kontradiktorische Form ‚$\Phi(\iota x)(\neg \Phi x)$', andernfalls ist es ein Satz der Form ‚D (...)', der völlig andere Wahrheitsbedingungen hat: Was immer an Stelle der drei Punkte steht, ist es natürlich ohne weiteres möglich, daß jemand denkt, daß ... ‚D(...)' heißt aber nichts anderes, als daß gedacht werden kann, daß ... Es handelt sich dabei um einen Satz, der sich durch eine bewußte Äußerung selbst verifiziert, wie man oft sagt, also um einen „performativ analytischen Satz" in folgendem Sinn: Wenn eine Person *P* einen Satz der Form ‚D(...)' mit Verständnis äußert, dann muß *P* verstehen, was es heißt, daß ..., *P* muß also in gewissem Sinne denken, daß ... Wer einen Satz der Form ‚D(...)' mit Verständnis äußert, macht durch diese Äußerung den Satz wahr. Das heißt aber, daß mit einem Satz der Form ‚D(...)' und somit erst recht auch mit einem Konditionalsatz, dessen Konsequens die Form ‚D(...)' besitzt, eine sehr schwache Behauptung aufgestellt wird, von der man sich kaum vorstellen kann, daß sie falsch werden könnte, denn sie besagt ja nur: ‚Es kann gedacht werden, daß ...', oder noch schwächer: ‚Wenn dies oder jenes der Fall ist, dann kann gedacht werden, daß ...'. Was immer für eine Absurdität an Stelle der drei Punkte steht, *denken* (im weitesten Sinne dieses Wortes) wird man's wohl noch können!

[7] Meixners Einwand wurde bei der Konferenz, auf der ich meine Anselm-Rekonstruktion vortrug, schon von Reinhard Kleinknecht erhoben, weshalb ich auch im Appendix meines Aufsatzes (84 f.) bereits auf ihn einging.

Ganz anders, wenn ‚D' in ein komplexes Prädikat eingebettet ist, das einem Gegenstand zugeschrieben wird; in diesem Fall ist es bei weitem nicht mehr so klar, daß der betreffende Satz wahr ist.

Genau diesen Unterschied macht sich Anselm in seinem Beweis zunutze: In der Zusatzprämisse (1) muß das Konsequens die Form ‚D(...)' haben, damit diese Prämisse ihre Plausibilität erhält. Aber in dieser Form ist der Satz niemals ein Widerspruch: Auch wenn man an die Stelle der drei Punkte einen offenkundig widersprüchlichen Satz setzt, entsteht kein Widerspruch: ‚D(2 ist gerade $\wedge \neg$ (2 ist gerade))' ist offenkundig nicht kontradiktorisch, sondern vielleicht sogar wahr (dies hängt von unserer geistigen Flexibilität und Einbildungskraft ab). Um kontradiktorisch zu werden und die Form ‚$\Phi(x)(\neg \Phi x)$' anzunehmen, muß der betreffende Satz also umstrukturiert werden.

Dieser „Umstrukturierung" dient die Zusatzprämisse (2): Anselms logisches Gewissen zwang ihn, diese Zusatzprämisse aufs Papier zu bringen und nicht einfach zu verschweigen; auf der anderen Seite verniedlicht er diesen Schritt, da es sich dabei ja „bloß" um eine Umstrukturierung eines Satzes handelt. Dieser Umstrukturierung der Zusatzprämisse (2) kann man aber nicht zustimmen, da sie in Wirklichkeit „hochexplosiv" ist: Das Antezedens dieses Satzes ist nämlich eine ziemlich triviale Wahrheit, das Konsequens aber keineswegs – es ist sogar ein (kennzeichnungslogischer) Widerspruch!

10. Eine Überinterpretation?

Ich muß mir wohl die Frage gefallen lassen, ob jetzt nicht mit mir die Phantasie durchgegangen ist und ich etwas in Anselm hineininterpretiere, was nirgends in seinem Text steht. Dazu kann ich nur antworten: In einer nichtsymbolischen Alltags- oder Fachsprache kann man die Umstrukturierung des Satzes, von dem ich gesprochen habe, kaum deutlicher zum Ausdruck bringen, als dies in Anselms Text der Fall ist. Man vergleiche dazu nur die beiden lateinischen Formulierungen, die er in seinem Text für das Konsequens der Zusatzprämisse (1) und für das Konsequens der Zusatzprämisse (2) wählt: „potest cogitari esse et in re; quod maius est" – zu ergänzen ist dabei natürlich: „id quo maius cogitari nequit"; und: „id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest" – eine klassische Prädikation!

Der grammatikalische Unterschied springt förmlich ins Auge – man muß nur hinsehen (und ein wenig Latein können)[8].

[8] Für wertvolle Verbesserungsvorschläge danke ich *Johannes Brandl* und *Alexander Hieke*. Uwe Meixner hat freundlicherweise in einem Brief zum Manuskript des vorliegenden Aufsatzes Stellung genommen, wofür ich ihm ebenfalls zu Dank verpflichtet bin. Aufgrund dieser Stellungnahme verstehe ich jetzt besser, wie Meixner zu seiner Analyse gelangte. Dieses erhöhte Verständnis für Meixners Analyse konnte mich allerdings nicht von meiner grundsätzlichen Kritik daran abbringen, sondern bewog mich nur, sie in einigen Punkten abzuschwächen.

ThPh 69 (1994) 34–73

Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240

Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans Hs Ripoll 109*

Von Francisco Bertelloni

1. Einleitung

Über die politischen Ideen der Artisten unmittelbar vor der Rezeption der aristotelischen *Politica* wissen wir sehr wenig. Obwohl diese Ideen nicht das Niveau der späteren politischen Reflexion erreicht haben, handelt es sich immerhin um eine sehr wichtige Periode der Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters, hat sie doch der Rezeption der *Politica* den Weg bereitet und indirekt das Aufkommen der darauffolgenden politischen Ideen des ausgehenden Mittelalters ermöglicht.

Die ideengeschichtliche Rekonstruktion dieser Periode erlaubt aber nicht mehr, sie als ein monolithisch-homogenes Gedankengut zu betrachten. Auch wenn sich die Artisten auf eine gemeinsame Tradition gestützt haben, bildet doch jede aus dem artistischen Milieu entstandene Schrift für sich eine eigenständige Pièce[1], die wohl vor der Erforschung des „artistischen Denkens" der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im allgemeinen einer ausführlichen, individuellen Analyse unterzogen werden muß. Dies gilt auch für zahlreiche Stellen dieser Schriften, die auf politische Themen hinweisen. Ausgehend von dieser Sachlage analysieren wir die ethischen und politischen Ansichten des für Examinazwecke abgefaßten Pariser Studienplans, der in der Handschrift Barcelona, Ripoll 109 fol. 134 ra – 158 va enthalten ist. Durch diese Analyse versuchen wir uns einem intellektuellen Milieu zu nähern, das als Vorspiel zu späteren politischen Ideen gewirkt haben könnte.

Man wird es sicherlich für ein kühnes Unternehmen halten, die ethischen und politischen Auffassungen eines ganzen intellektuellen Milieus nur im Lichte von geringen Hinweisen eines einzigen Textes auf solche Fragen zu rekonstruieren. Handelt es sich zudem um eine fast 100 Spalten umfassende Handschrift, unter denen der Ethik kaum 6 gewidmet sind – M. Grabmann hat sogar exakt 242 Zeilen gezählt[2] –, während sich die restlichen Spalten und Zeilen mit der Naturphilosophie und

* Diese Arbeit wurde durchgeführt mit Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung.

[1] R. Imbach, „Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur", in: FZPhTh 38 (1991) 471–493. Imbach bietet neue Transkriptionen und wertvolle Informationen über Texte des artistischen Milieus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und zeigt die Unterschiede zwischen verschiedenen Schriften dieser Zeit.

[2] *M. Grabmann*, I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, Rom 1941, 122.

hauptsächlich mit der Logik befassen, so wirkt das Vorhaben noch verwegener. Was nun im Zusammenhang mit dieser „untergeordneten Bedeutung" bzw. „Unterbewertung der Ethik"[3] die Politik selbst anbelangt, erscheint die Aufgabe erst recht vermessen, die im Text enthaltenen Hinweise auf politische Themen unter solchen Umständen richtig zu interpretieren. Dies um so mehr, wenn sich im Text die Charakterisierung der Politik auf wenige Zeilen beschränkt.

Das trifft beispielsweise auf den durch Martin Grabmann im Arxiu de la Corona d'Aragó (Barcelona) aufgefundenen Studienplan der Artistenfakultät zu. Ungeachtet der genannten Bedenken wurde dieser Text schon mehrmals als wichtige Basis zur Rekonstruktion des Ethikstudiums in Paris betrachtet und benutzt. Seitdem Grabmann 1927 die anonyme Schrift entdeckt und sich danach wiederholt mit ihr intensiv beschäftigt hat[4], haben sich zahlreiche Forscher mit diesem Unikum der akademischen Literatur der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht nur in der Absicht abgegeben, sie als Ausdruck des literarischen Genres „für Examenszwecke" bzw. als compendium zu analysieren[5]. Sie versuchten außerdem, vor allem die philosophischen Verhältnisse und den allgemeinen Studienbetrieb im Pariser Artistenmilieu zu bestimmen[6] oder – wie unten in §§ 2 und 3 gezeigt wird – die Lage des Ethikstudiums in dieser Zeit zu erörtern. Doch trotz diesem durch den Text erweckten, starken Interesse, verfügten wir bis vor kurzem fast ausschließlich über die wenigen Stellen, die Grabmann transkribiert hatte. Auf Grund der Länge des Textes und der Schwierigkeiten bei seiner Lektüre hat es lange gedauert,

---

[3] *G. Wieland,* Ethica – Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981, 44f. Über die begrenzte Rolle der Ethik im Vergleich mit anderen Teilen der Philosophie vor 1250, siehe bes. 34f.

[4] *M. Grabmann,* Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken (SBAW.PPH, 5. Abhandlung) München 1928, bes. 30–37 (auch in: *M. Grabmann,* Gesammelte Akademieabhandlungen, Bd. I [VGI25/I] München 1979, bes. 412–419); *ders.,* Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung (SBAW, Heft 2), München 1931, 76f.; *ders.,* „Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät", in: *ders.,* Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II, München 1936, 183–199; *ders.,* „Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts", in: PhJ 53 (1940) 344ff. und *ders.,* I divieti ecclesiastici 113f.

[5] *O. Lewry,* „Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts" in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, Louvain-La-Neuve 1982, 101–116, bes. 101–105.

[6] *R. M. Martin,* „Travaux récents relatifs à la Faculté des Arts aux XIIIe–XIVe siècles", in: RHE 31 (1935) 359–367, bes. 359–361; *M. De Wulf,* Histoire de la philosophie médiévale, Louvain, Bd. II, 1936, 83–85; *J. Isaac,* Le „Peri Hermeneias" en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote, Paris 1953, 70–74; *P. Kibre,* „The Quadrivium in the Thirteenth Century Universities (With Special Reference to Paris)", in: Arts libéraux et philosophie au moyen âge (Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale), Montréal-Paris 1969, 175–197, bes. 176, 180, 183 und 187 und *P. Glorieux,* La faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle, Paris 1971, 14. Über die Logik im Studienplan siehe *C. Lafleur,* „Logique et théorie de l'argumentation dans le ‚Guide de l'étudiant' (c. 1230–1240) du ms. Ripoll 109", in: Dialogue XXIX (1990) 335–355.

bis die Hoffnung F. Van Steenberghens – „qu'un érudit puisse nous donner bientôt le text intégral de cet écrit si révélateur“ [7] – erfüllt wurde: Erst durch die Edition von C. Lafleur ist dies geschehen [8].

Bei der Interpretation dieses Textes interessieren uns vor allem sein politologischer Inhalt und seine politischen Implikationen. Deshalb weisen wir im folgenden nur kurz auf diejenigen Deutungen des Studienplans hin, die sich – trotz dem kleinen Raum, der in diesem Text der Ethik gewährt wird – besonders mit seiner Auffassung der praktischen Philosophie beschäftigt haben. Der Verfasser des Studienplans hat die praktische Philosophie in drei verschiedene *vitae animae* gegliedert: *vita animae in Deo* (d. h. *theologia supernaturalis), vita animae in bono aliorum* (aufgeteilt in *scientia ypotica* und *scientia politica*) und *vita animae in se ipsa.* Das Studium der *philosophia moralis* artikuliert sich danach in vier ethische Wissenschaften: *theologia, ypotica, politica* und *monastica* [9]. Im Rahmen dieser Aufgliederung hat der Verfasser einerseits eine für jene Zeit ungewöhnlich dezidierte Ansicht der Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie dargestellt und anderseits eine kurze, aber eigentümliche Auffassung von der *scientia ypotica* und der *scientia politica* geäußert. Auf der einen Seite zeigen sich einige Übereinstimmungen mit anderen Schriften jener Zeit, und auf der anderen Seite scharfe Gegensätze dazu (§§ 4 und 5).

Im Gegensatz zu den Universitätsstatuten wurde dieser Studienplan übrigens mit Recht als Spiegel der „faktischen Zustände“ an der Artistenfakultät charakterisiert [10]. Dies dürfte aber nicht nur für den Teil *vita animae in se ipsa* (d. h. *ethica individualis* bzw. *monastica*) der praktischen

---

[7] *F. Van Steenberghen,* La philosophie au XIIIe siècle, Louvain-Paris 1966, 120.

[8] *C. Lafleur,* Quatre Introductions à la Philosophie au XIIIe siècle, Montréal–Paris 1988, 1. Die soeben erschienene Edition der Handschrift in: *C. Lafleur* (avec la collaboration de *J. Carrier*), Le „Guide de l'étudiant“ d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle (Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, f. 134 re-158 va), Faculté de Philosophie, Université Laval, 1992. In dieser Arbeit unternimmt Lafleur einen ersten Versuch zu einer kritischen Edition. Diese sei aber immer noch eine „édition provisoire“.

[9] „... de secunda specie philosophie sive de morali cuius principium est voluntas. Haec autem scientia est ut boni fiamus ut in secundo ethicorum. Dividitur atque haec scientia secundum multiplicem vitam animae in bono. Dicit autem Augustinus quod anima uno modo totaliter vivit in Deo. Et secundum hoc est theologia, quae tradita solum a Spiritu Sancto ... anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dicitur uno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum in quantum potest et ut debet. Et secundum hoc est liber de vera iustitia vel liber De Officiis, quod idem est quem fecit Tullius. Et haec scientia ypotica appellatur, ab ypos, quod est sub, quae [est] scientia de subditis. Iterum anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem. Et secundum hoc est scientia quae traditur in legibus et decretis, quae politica vocatur, a polis quod est civitas, eo quod est de iure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta. Quarto modo anima vivit ut in se ipsa bene regendo potentias sensibiles. Haec vita proprie consistit in virtute consuetudinali, de qua dicitur in secundo ethicorum quod nomen accipitur ab assuetudine ... et haec scientia alio nomine monastica a monos quod est unum, quia anima ... de se proprie cogitat vel de sui bono“ (HS Ripoll 109, fol. 135 va, Zeile 41 – fol. 135 vb Zeile 4).

[10] *Wieland* 43 und *Lafleur,* Le „Guide ...“ 11 f.

Philosophie gelten[11]. In der Tat finden sich keine eindeutigen Beweise gegen die Auffassung, daß der faktische Charakter des Studienplans auch die anderen Teile seiner internen Aufgliederung (d.h. *ypotica* und *politica*) betrifft. Die Tatsache jedoch, daß diese beiden Teile der praktischen Philosophie durch den Verfasser nicht tiefer bearbeitet wurden, kann nur bedeuten, daß er keine philosophischen Texte zur theoretischen Begründung der *ypotica* und der *politica* kannte. Dies aber schließt nicht aus, daß er eine ganz bestimmte Auffassung über diese beiden Teile der *philosophia moralis* haben konnte. Auf diese Auffassungen über *ypotica* und *politica* im Zusammenhang mit dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie möchten wir im folgenden eingehen.

Wenn wir dieses Dokument also nicht als bloße Fehlanzeige, sondern als Ausdruck der wirklichen intellektuellen Lage eines akademischen Milieus begreifen, so sind es hauptsächlich drei Gründe, die uns nochmals zur Analyse des Textes bewegen und dazu ermuntern, ihn auf der Suche nach der politischen Auffassung der Artisten ausführlich nachzubuchstabieren. Obwohl *erstens* die Behandlung der Ethik in diesem Studienplan den Anschein erwecken kann, als ob diese artistische Behandlung keine politischen Implikationen mit sich bringe, leitet sie doch durch ihre programmatische und methodische Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Betrachtungsweise hinsichtlich einiger Ethikfragen eine neue Art ein, politische Fragen aufzuwerfen. So werden wir zuerst nach rascher Rekonstruktion des *status quaestionis* bezüglich der bisherigen Interpretationen der *philosophia moralis* im Studienplan (§ 2) einige zu seiner richtigen Deutung wichtige Stellen analysieren (§ 3), aus denen Konsequenzen hinsichtlich des *modus procedendi* der späteren politischen Theorie gezogen werden können. *Zweitens* befassen wir uns im § 4 mit der im Studienplan enthaltenen Auffassung über die *scientia ypotica*, die ganz eigentümliche Ansichten über diese als zweiter Teil der praktischen Philosophie in Betracht gezogene Wissenschaft zeigt und klare Unterschiede zu der Behandlung der *oeconomica* in ähnlichen Texten dieser Zeit erkennen läßt. *Drittens* werden durch den anonymen Verfasser die Grundlagen der *politica* auf eine konkret juristisch ausgeprägte Auffassung bezogen, die im § 5 ergründet wird. Ferner bietet der Text

[11] Diesen faktischen Charakter bestätigt *Grabmann*. Er charakterisiert den Studienplan als Werk, das „eine Bearbeitung der Ethica nova" bietet und „einen Einblick in die Art und Weise [gewährt], wie in der Pariser Artistenfakultät ... die aristotelische Ethik studiert und kommentiert wurde" („Das Studium der Aristotelischen Ethik ..." 344). Auch *K. Flasch* bezieht sich darauf und behauptet, daß sogar die Politik an der Pariser Fakultät der Artes unterrichtet wurde: „Bis etwa 1200 hielt man sich an das spätantike System der sieben freien Künste. Als nach 1200 die aristotelischen Texte zur Naturphilosophie, zur Metaphysik und zur Ethik bekannt wurden, genügt dieses System nicht mehr; die Fakultät der Artes erhielt eine neue, anspruchsvollere Funktion; sie lehrte nicht mehr nur Grammatik, Dialektik und Rhetorik, sondern auch Naturphilosophie, Metaphysik und Ethik, Politik und Ökonomie" (Aufklärung im Mittelalter?, Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989, 26. Flasch führt aber keine Belege für den Unterricht von Politik und Ökonomie an).

selbst einige Hinweise auf das römische Recht, die zur genaueren Erörterung dieser juristischen Auffassung beitragen (§ 6). Zum Schluß (§ 7) wird eine Hypothese zur ideengeschichtlichen Interpretation, Bedeutung und Auswirkung des Studienplans aufgestellt.

2. Bisherige Interpretationen des Studienplans unter dem Gesichtspunkt der *philosophia moralis*

Vergleichen wir die Ergebnisse der bisherigen Deutungen des Studienplans, so erscheint es uns wie ein Paradoxon, daß wir uns dabei vor einen „conflit des interprétations" gestellt sehen: Ein und derselbe Text scheint derart verschiedene, ja entgegengesetzte Auslegungen zuzulassen.

Einerseits haben zuerst Martin Grabmann und danach Charles Lohr den Studienplan als eine Art Vorspiel zu den Kontroversen zwischen Philosophen und Theologen interpretiert, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stattgefunden haben. Grabmann macht auf die Behauptungen des Studienplans bezüglich der Lehre des Lebens von der Seele nach dem Tode aufmerksam. Er nimmt Bezug auf die in dieser Lehre angewandte Unterscheidung zwischen *secundum theologos* und *a philosophis*[12] und weist darauf hin, daß in diesem Text Thesen enthalten sind, „die als direkt gegen die christliche Glaubens- und Sittenlehre verstoßend auf die Verurteilungsliste von 1277 gesetzt worden sind" und in denen „auch die Lehre von der doppelten Wahrheit uns augenscheinlich entgegentritt"[13], oder – wie er sich etwas später äußerte – die mindestens dieser Lehre die Bahn brachen[14]. Ebenfalls hat Ch. Lohr vor kurzem den Studienplan als Text ausgelegt, in dem der Konflikt zwischen Philosophie und Theologie zum ersten Mal zum Ausdruck komme[15]. Außerdem findet er in diesem frühen Zeugnis der artistischen Literatur den Höhepunkt eines klaren Sieges des Aristotelismus über die *sagesse chrétienne.* Sogar vom sozialen Gesichtspunkt aus hat Lohr diese neue wissenschaftliche Einstellung als die sieghafte Behauptung der Interessen eines neuen, durch die *magistri artium* vertretenen, nichtklerikalen intellektuellen Milieus betrachtet[16].

---

[12] „Et queritur utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Et videtur, quod sic, cum sit instrumentum, per quod anima operatur bonum et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicendum quod secundum theologos hoc habet veritatem, quia ponunt animam reiungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc, cum felicitas sit post mortem, sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem coniungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori" (HS. Ripoll 109 fol. 136ra, Zeilen 44–50).

[13] *Grabmann,* Der lateinische Averroismus 76f.

[14] *Grabmann,* „Das Studium der Aristotelischen Ethik ..." 351; *Grabmann,* „Eine für Examinazwecke ..." 195f.

[15] „The author brings the philosophical and theological conceptions of beatitude into direct opposition with each other", *Ch. Lohr,* „The medieval interpretation of Aristotle", in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (Hg. *N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg*). Cambridge 1982, 87.

[16] Ebd. 86.

Doch anderseits wurde der Studienplan als eine Art Muster einer im Artistenmilieu vorherrschenden, engen Rechtgläubigkeit dargestellt, die überhaupt keine doktrinalen Beziehungen zur Methodologie der Artisten der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hinsichtlich des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie zeige. Fassen wir alle Deutungen zusammen, die den Text in dieser Richtung auslegen, so veranschaulicht der Studienplan *erstens* keinen Streit zwischen Philosophie und Theologie[17]; *zweitens* spricht demgemäß seine Unterscheidung zwischen philosophischem und theologischem Gesichtspunkt bei der Behandlung gewisser Fragen der Ethik nicht für eine Trennung, sondern vielmehr für eine genaue Bestimmung der wechselseitigen Kompetenz von Philosophie und Theologie[18]. *Drittens* ist davon auszugehen, daß der Verfasser ein Christ ist, der als solcher das letzte menschliche Ziel auf der Erde für

[17] Hinsichtlich der internen Struktur des Studienplans bemerkt *F. Van Steenberghen* mit Recht, daß, während bis zum 12. Jahrhundert die Behandlung der Fragen der Ethik im Rahmen der *theologia supernaturalis* blieb (The philosophical movement in the thirteenth century, Edinburgh 1955, 45), im Studienplan die Theologie nur einen bescheidenen Platz innerhalb der *philosophia moralis* einnimmt (ebd. 32 und *ders.*, La philosophie au XIIIe siècle 126). Durch die Tatsache, daß der Verfasser des Studienplans die heidnischen Wissenschaften – d.h. die Ethik – der Theologie nicht mehr unterwirft (vgl. ebd.), erklärt Van Steenberghen die im Studienplan bestehende, markante Unterscheidung zwischen der durch Aristoteles beeinflußten neuen *philosophia moralis* und der durch die Tradition überlieferten *theologia moralis*. Eben aus diesem Grund habe der Text zwischen philosophischem und theologischem Gesichtspunkt unterschieden, was aber noch keinen Streit der Philosophen mit den Theologen zeige (s. The philosophical movement ... 45 und La philosophie au XIIIe siècle 131). Siehe diesbezüglich die durch Van Steenberghen zitierten Texte des Studienplans, oben, Anm. 12, und folgenden Text: „Utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur, quod sic per iam dicta, quia voluntas est in nobis ut principium utriusque. Ad hoc dicimus, quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque, ... loquendo tamen theologice non sumus sufficientes ad bonum, sed opportet gratiam in nobis a Deo infundi, que a theologis sinderesis appelatur" (HS. Ripoll 109, fol. 136vb, Zeilen 31–35). So müsse die Tatsache, daß in diesem Text die Philosophie von der Theologie Abstand nimmt, nur als Ausgangspunkt der späteren rationalistischen Tendenzen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts betrachtet werden, aber auf keinen Fall als Ausdruck eines Auftauchens der sogenannten Lehre „von der doppelten Wahrheit" oder als Zeichen dafür, daß schon in dieser Zeit Glaube und Wissen in Konflikt geraten sind (La philosophie au XIIIe siècle 130f.). Auch *O. Lottin*, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Bd. I, Löwen–Gembloux 1942, bes. 534, und *R. A. Gauthier*, „Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême", in: RMAL 19 [1963] bes. 162, sehen bei den Artisten in den Jahren um 1250 ein friedliches Zusammenleben von Philosophie und Theologie.

[18] So sieht Wieland weder in der Unterscheidung von *felicitas causata* und *felicitas incausata* (Text unten, Anm. 29) noch im Unterschied zwischen philosophischem und theologischem Gesichtspunkt hinsichtlich des Zustandes der Seele nach dem Tode (Text oben, Anm. 12) eine keimende Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie oder eine Vorwegnahme der sogenannten Lehre der „doppelten Wahrheit" (*Wieland* 184). Es handle sich vielmehr um eine „Präzisierung der Kompetenz der Philosophie" (ebd. 187), die auch im Zusammenhang mit den Unterscheidungen *secundum theologos – a philosophis* und *per miraculum – per naturam* zum Ausdruck kam. So müssen auf keinen Fall diese Unterschiede als Ausgangspunkt der 1277 verurteilten These („quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi") betrachtet werden (ebd. 197). Die These (Nummer 18) in: *H. Denifle und A. Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. I, Paris 1899, 544.

unerreichbar hält. Anstatt nun die aristotelische Ethik für falsch zu erklären, interpretiere er sie christlich. Deshalb entspreche diese Interpretation den Lehren der Theologen jener Zeit[19]. *Viertens* standen hinsichtlich der Dreiteilung der praktischen Philosophie alle drei ethischen Disziplinen – *ethica, oeconomica* und *politica* – bei Aristoteles dank der *politica* miteinander in Beziehung, während die Dreiteilung in diesem Studienplan – *theologia, vita animae in bono aliorum* (d.h. *ypotica* und *politica*) und *vita animae in se ipsa* (d.h. *monastica*) – die *politica* an Boden verlieren läßt; infolgedessen kann die *theologia* jene damalige, aristotelische Rolle der *politica* übernehmen[20].

---

[19] *A. Celano*, „The ‚finis hominis' in the thirteenth century commentaries on Aristotle's *Nichomachean Ethics*", in: AHDL 53 (1986) 23–53 und „The understanding of the concept of *felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*", in: Medioevo XII (1986) 29–53. Diese Deutung halte ich für die ausführlichste Analyse der ethischen Auffassung des Studienplans. Celano beruft sich auf eine Stelle des Studienplans, die Aristoteles die Lehre einer menschlichen, vollkommenden Glückseligkeit *(felicitas incausata)* nach dem Tode zuschreibe („The ‚finis hominis" ..." 27): „Et propter hoc cum felicitas sit post mortem *sicut probat hic auctor*, [d.h. Aristoteles]" (HS Ripoll 109, fol. 136ra, Zeile 48; Hervorhebungen von mir; die vollständige Stelle siehe unten, Anm. 29). Außerdem betrachte der anonyme Verfasser das *summum bonum* bzw. den *finis hominis* der aristotelischen *Ethica* einfach als einen Übergang („preparatory stage") zur menschlichen Vollkommenheit, die aber auf keinen Fall ohne göttliche Vermittlung erreichbar sei („The ‚finis hominis' ..." 28). Celano führt in diesem Fall keinen Text an; er denkt vielleicht an die Stelle, die unten in Anm. 29 angeführt wird. Ich finde aber im Text keinen Passus, der eine göttliche Vermittlung im theologischen Sinne zum Erreichen der Glückseligkeit verlangt. Diesbezüglich äußert sich der Anonymus nur darüber, daß die *felicitas* erst nach dem Tode *affectando primum* [d.h. Gott] zu erreichen ist. Gott scheint aber an dieser Stelle ganz *philosophisch*, nicht theologisch betrachtet zu werden. Außerdem weist die Stelle auf die *vita animae post mortem* hin, die der Verfasser als die einzige philosophisch beweisbare *vita* darstellt (s. unten, Anm. 30): „duplex est vita, una scilicet, in qua vivit anima cum corpore, et haec est temporalis et inconstans et ideo in tali non est felicitas. Est autem alia vita, qua vivit anima in se intelligendo et affectando primum et in tali est felicitas. Anima enim maxime vivit in se post mortem cum sit a corpore separata et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem" (HS Ripoll 109, fol. 136ra, Zeile 52 – fol. 136rb, Zeile 1). Ähnlich gehe der Verfasser bei seiner Behandlung der intellektuellen Tugenden vor, deren aristotelischer, menschlicher Charakter hier verändert werde, da sie durch Gott vermittelt erscheinen („The Understanding ..." 34). Den durch Celano angeführten Text siehe unten, Anm. 35. Gegen diese durch die Artisten durchgeführte, der christlichen Rechtgläubigkeit jedoch entsprechende Deutung des aristotelischen ethischen Denkens – so faßt Celano seine Analyse des Studienplans zusammen – konnten die Theologen nur schwerlich Widerstand leisten. In der Tat sei gerade das Gegenteil geschehen, und zwar, daß sich die Theologen auf solche Auslegungen der *felicitas* berufen haben, um ihren eigenen Unterricht über den *finis hominis* zu erteilen (s. *Celano*, ebd.). Eben deswegen, weil der Studienplan die christliche Stellungnahme zur Glückseligkeitsfrage von den ersten Jahren des Jahrhunderts vertrete (ebd. 33), kann Celano seine Analysen mit der Behauptung eröffnen, daß die Spekulation über die Ethik in dieser Zeit ganz frei von den heftigen doktrinalen Auseinandersetzungen gewesen seien, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stattgefunden haben (s. ebd. 29).

[20] So ergebe sich aus dem Studienplan ein Verlust der *politischen* Dimension der Ethik und zwar deswegen, weil Aristoteles „die drei Einzeldisziplinen ... durch den Begriff der Politik miteinander in Beziehung setzt", während in den Schriften der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im allgemeinen „die drei praktischen Disziplinen beziehungslos nebeneinander[stehen]" und sich die Politik in den *leges* et *decreta* auflöst (*Wieland* 95). Die sich aus hartem Geländeverlust der aristotelischen Auffassung der Politik ergebende Lücke werde jedoch in diesen Schriften dadurch geschlossen, daß „die theologische Dimension in gewisser Hinsicht die leergewordene Stelle einnimmt". Als Beispiel dafür führt Wieland den Stu-

Ich selbst habe mich im Anschluß an die Interpretationen von Grabmann und Lohr mit dem politologischen Inhalt und mit den politischen Implikationen der artistischen Aristotelesrezeption befaßt, so wie sich diese aus dem Studienplan ergeben. So habe ich diesen Text als Beispiel der Vorbereitung zur Rezeption der aristotelischen *Politica* angeführt und die in ihm sich meldende Spannung zwischen traditionellem (*theologia supernaturalis* und *decreta*) und laikalem (*ethica nova, ethica vetus* und römisches Recht) Wissen zu zeigen versucht. Außerdem habe ich diese Spannung als eine Vorwegnahme der Fragen betrachtet, die eine spätere Staatstheorie – vor allem Thomas von Aquin, Dante Alighieri und Marsilius von Padua – auf der Suche nach einem richtigen Verhältnis der Philosophie *(felicitas huius vitae)* zur Theologie *(felicitas vitae eternae)* stellen wird[21]. Zudem habe ich den Ort des römischen Rechts im Studienplan und die vermutliche Kenntnisnahme der *lex Regia* durch die Artisten im Zusammenhang sowohl mit dem 1235 durch Gregor IX. erlassenen Verbot des römischen Rechtes in Paris als auch mit dem Wiederauftauchen der *donatio Constantini* 1236 näher analysiert[22]. Und schließlich habe ich auch aus verschiedenen Schriften der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine dem artistischen Milieu gemeinsame Auffassung entnommen, wie sie sich hier aus dem Abschnitt *politica* ergibt. Diese Auffassung hat meiner Meinung nach Einfluß auf Albert den Großen gehabt[23], was als ein Beweis dafür gelten könnte, daß bei den Artisten ein konkretes Interesse an politischen Themen bestand. Aus diesem Grund lautete der Schluß dieser letzten Arbeit: „Hätte es bei den Artisten kein Interesse für politische Themen gegeben, so hätte die ... artistische Deutung der Politik auf Denker wie Albert überhaupt keinen Einfluß ausüben können"[24].

Obwohl ich im Lichte neuen in Betracht gezogenen Materials einige meiner bisherigen Interpretationen (besonders hinsichtlich der *ypotica* und der *politica*) leicht geändert habe (vgl. unten §§ 4 und 5), scheint mir diese Schrift prinzipiell immer noch chronologisch den Ausgangspunkt zu bilden, von dem aus sich im Mittelalter die politischen Ideen philoso-

---

dienplan an, in dem – während die aristotelische, politische Dimension der *philosophia moralis* verschwindet – die Theologie „die richtungsweisende Funktion im menschlichen Handeln" einnimmt (ebd. 97).

[21] *F. Bertelloni*, „Die thomasische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter", in: FZPhTh 35 (1988) 331–352.

[22] *Ders.*, „Das Wiederauftauchen der Donatio Constantini 1236. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters", in: FZPhTh 37 (1990) 303–325; spanische Fassung: „Preparación de ingreso de la *Politica* de Aristóteles en Occidente", in: Anuario de Filosofia Jurídica y Social 9 (1989) 337–370.

[23] *Ders.*, „Die Rolle der Natur in den ‚Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis' des Albertus Magnus", in: MM Bd. 21/2: Mensch und Natur im Mittelalter (Hg. *Albert Zimmermann*), Berlin–New York, 1992, 682–700; bes. 690 f.; spanische Fassung: „De la política como *scientia legislativa* a lo político por naturaleza", in: Patristica et Mediaevalia XII (1991) 3–32.

[24] *Bertelloni*, „Die Rolle der Natur ..." 699.

phisch zu entwickeln beginnen. Da sich aber diese These auf die im Studienplan zum Vorschein kommende, ungelöste Spannung zwischen traditionellem – d. h. theologisch-augustinischem – und neuem – d. h. aristotelisch orientiertem – Wissen stützt, und da diese Spannung durch die oben erwähnten, im Text selbst begründeten Analysen und Interpretationen von ganz konkreten Ethikfragen des Studienplans gemildert werden könnte, möchte ich nun versuchen, meine Deutung des Textes mit Hilfe von genaueren Belegen ausführlicher zu begründen.

3. Bemerkungen zur Methode der Ethik im Studienplan

Dafür werde ich mich vor allem auf das methodische Vorgehen des anonymen Verfassers bei seiner Behandlung und Darstellung der Ethikfragen und bei seiner Erwähnung von einigen mit der Ethik verbundenen theologischen Thesen beziehen, die politische Implikationen haben. Denn bei der Behandlung der Ethikfragen ist es hauptsächlich eine konsequente Unterscheidung zwischen theologischem und philosophischem Gesichtspunkt, die zum richtigen Verständnis der ideengeschichtlichen Bedeutung der in verschiedene *vitae animae* aufgeteilten praktischen Philosophie für die spätere Entwicklung der politischen Theorie des Mittelalters führen kann. So sind es wesentlich vier wichtige Stellen im Studienplan, die zur näheren Bestimmung des Standpunktes des Verfassers entscheidend sind. Sie dürfen aber nicht isoliert voneinander, sondern müssen im Zusammenhang berücksichtigt und analysiert werden.

3.1 Einschränkung der Rolle der Theologie

Die erste Stelle gliedert die *philosophia moralis* „secundum multiplicem vitam animae in bono" auf, woraus sich drei Lebensarten der Seele ergeben. Da das erste *bonum* Gott ist, lebt die Seele *totaliter in Deo*. Dieses Leben wird ganz theologisch im Sinne der *theologia supernaturalis* bestimmt: „secundum hoc est theologia, quae tradita solum a Spiritu Sancto". Zweitens lebt die Seele „in bono aliorum". Demgemäß wird diese zweite Unterteilung der praktischen Philosophie in *ypotica* und *politica* aufgegliedert, was dem sozialen Leben entspricht. Schließlich wird die *monastica* oder *ethica individualis* in Betracht gezogen, nach der die Seele *in se ipsa* lebt. Unten in § 4, 5 und 6 werde ich diesen Passus auf seine Konsequenzen im Hinblick auf den sozialen und politischen Bereich *(ypotica* und *politica)* analysieren[25].

Es sind zwei Bemerkungen über diese Aufgliederung der *philosophia moralis* zu machen. Erstens: Während in der Tradition die Ethik durch die Theologie absorbiert worden war, wird nun die Theologie als ein Teil

[25] fol. 135 va, Zeilen 42–55. Text oben, Anm. 9. Eine Analyse der Rolle der Theologie im Studienplan im Vergleich mit den anderen Teilen der praktischen Philosophie führe ich auch durch in: *Bertelloni*, „Die thomasische onto-theologische Auffassung ..." 334 f.

der *philosophia moralis* betrachtet. Dies deshalb, weil die Theologie eine Stelle neben den anderen Abschnitten der praktischen Philosophie einnimmt. So scheint nun die Rolle der Theologie hinsichtlich des *finis hominis* viel bescheidener zu sein: sie hat ihren damaligen Vorrang vor den anderen Teilen der Ethik verloren. Diese Zergliederung des Lebens der Seele in verschiedene Aspekte bedeutet also das Ende des theologischen Monopols der *vita animae* durch Gott, wie sie in der augustinischen Moraltheologie unangezweifelt war[26]. Diese löste die *vita animae* ausschließlich *in Deo* auf, während jetzt die *anima* verschiedene Möglichkeiten zum Erreichen ihrer Vollkommenheit hat. So ist im Studienplan das *bonum animae,* auf das die ganze *philosophia moralis* zielt, nicht mehr *unum,* sondern – wie es im Text selbst lautet – *multiplex: „[philosophia moralis] dicitur ... secundum multiplicem vitam animae".* Zweitens: die Vorrangstellung der Theologie in der praktischen Philosophie gibt überhaupt keinen Anlaß dazu, ihr eine Art substituierende Rolle zuzuschreiben, die jene Funktion erfüllt, die Aristoteles der Politik zuteilt, deren Ziel das Ziel aller anderen praktischen Wissenschaften umfaßt[27]. Im Studienplan spielt die *theologia* nicht dieselbe umfassende Rolle, die bei Aristoteles die *politica* einnimmt. So sind während der Darstellung der einzelnen Themen von jedem Abschnitt der praktischen Philosophie die Hinweise des Studienplans auf theologische Themen in der Tat ganz knapp: Einerseits wird die *ypotica* durch die *theologia* überhaupt nicht berührt, und anderseits zeigt die *politica* in den *decreta,* d.h. im kanonischen Recht, nur einen indirekten Einfluß der *theologia.* Dazu kommt, daß bei jeder Erwähnung von theologischen Themen im Rahmen der *monastica* der Verfasser bemüht ist, sich ausschließlich als reinen Philosophen auszugeben und somit die Thematik der Theologie aus seinem Interessenkreis ausdrücklich und systematisch auszuschließen[28]. Dies ergibt sich auch aus den weiteren Stellen, denen wir uns jetzt zuwenden.

3.2 secundum theologos – a philosophis

Die zweite Stelle bezieht sich direkt auf die *monastica* – d.h. auf die *ethica individualis.* Sie unterscheidet zwischen *felicitas causata* und *incausata* und schreibt Aristoteles zwei Lehren zu: Erstens, daß die *felicitas in-*

[26] „quia ... hoc bonum [Deus] est animae, recte accipitur id esse quod dictum est: ‚Mihi autem adhaerere Deo bonum est' (Ps., LXXII, 28)" (Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII, Quaestio 54 in fine, in: Œuvres de Saint Augustin, Bd. 10: Mélanges doctrinaux, ed. par *G. Bardy, J. A. Beckaert, J. Boutet,* Paris 1952, 156).

[27] *Eth. Nic.,* I, 2, 1094b 2.

[28] M.E. relativiert M. Grabmann zu sehr die Tragweite der Theologie im Studienplan und übersieht verschiedene Stellen, in denen sich der Verfasser auf theologische Themen bezieht (s. unten, Anm. 29f.). So schreibt er nach Erwähnung der *theologia supernaturalis* (fol. 135va, Zeile 44): „Es ist die einzige Stelle, in welcher diese Quaestionensammlung ... auf die übernatürliche Theologie hinweist" (*Grabmann,* „Eine für Examinazwecke ..." 192; s. auch *ders.,* „Das Studium ..." 344).

causata ein *bonum perfectissimum* unter allen menschlichen Gütern sei[29] und zweitens, daß diese *felicitas incausata* erst nach dem Tode nur durch die Seele erreicht werde[30]. In der Unterscheidung zwischen *felicitas causata* und *incausata* finde ich noch keine „Zurückdrängung" bzw. „Abschwächung des göttlichen Faktors (M. Grabmann)[31]. In der auf rein philosophische Gründe (*„felicitas per naturam debetur solum animae ..."* usw.) gestützten ausschließlichen Beschränkung der wahren Glückseligkeit *(felicitas incausata)* auf die Seele nach dem Tode zeigt sich jedoch die Auffassung eines Verfassers, der wohl ein Christ ist, der aber gleichzeitig ganz entschieden darauf abzielt, sich nur im Rahmen der Philosophie zu bewegen und die Ethikfragen nur philosophisch zu erörtern.

Gerade auf Grund seiner christlichen, aber gleichzeitig rein „philosophischen" Einstellung bringt er unmittelbar danach Aristoteles – d. h. die Philosophie par excellence – mit dem in Zusammenhang, was er als Christ behaupten will, aber, bedingt durch die philosophische Einschränkung, nur so sagen darf, daß er auf halbem Weg zwischen Aristoteles und Christentum bleibt. So schreibt er philosophisch und zugleich der christlichen Rechtgläubigkeit entsprechend: „Est autem alia vita ..."[32]. Dabei handele es sich um eine *vita*, die Aristoteles behauptet habe, die aber auch theologisch behauptet werden darf. Doch *per naturam* – und da die Wiederauferstehung philosophisch nicht beweisbar ist – darf er diese *alia vita* nach dem Tode nur mit der Glückseligkeit der Seele identifizieren. Demgemäß fügt er hinzu: *„... vita, qua anima vivit in se intelligendo et affectando primum, et in tali est felicitas. Anima enim maxime vivit in se post mortem, cum sit a corpore separata"*[33], was übrigens als aristotelische Lehre dargestellt wird: „et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem"[34]. Der Verfasser geht also nicht als vollkommener Aristoteliker vor. Dies nicht in erster Linie, weil er Aristoteles christliche Lehren zuordnet, sondern deswegen, weil er ihm Lehren zuschreibt, die Aristoteles nicht

[29] „Item queritur utrum felicitas de qua hic agitur sit causata, et videtur quod non. Probat enim hic auctor [Aristoteles], quod illa est bonum perfectum. Sed nihil est tale nisi primum. Ergo haec felicitas est ut primum. Ergo est incausata. Et ad hoc dicimus quod felicitas dicitur esse bonum perfectissimum inter bona particularia vel humana. Et sic intellegit hic Aristoteles. Primum autem non est participabile in sui essentia, cum sit simplicissimum. Propter hoc illud quod dicitur hic intelligitur de felicitate incausata" (fol. 136ra, Zeilen 33–38).

[30] „Et queritur utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Et videtur, quod sic, cum sit instrumentum per quod anima operatur bonum et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicimus quod secundum theologos, quod hoc habet veritatem, quia ponunt animam reiungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc, cum felicitas sit post mortem, sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem coniungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori" (fol. 136ra, Zeilen 44–50).

[31] *Grabmann*, wie Anm. 14.

[32] fol. 136ra, Zeilen 53–54. Text oben, Anm. 19.

[33] fol. 136ra, Zeilen 54–55. Text oben, Anm. 19.

[34] fol. 136ra, Zeile 55 – fol. 136rb, Zeile 1. Text oben, Anm. 19.

vertreten hat. Im Rahmen der Philosophie geht er aber auch nicht als konsequenter Christ vor, weil er die Lehre von der Glückseligkeit nur der Seele nach dem Tode als eine philosophische Lehre vertritt, die in keiner Weise mit der Theologie vereinbar ist.

3.3 non est nostrum scire, non est cognitio [de virtute intellectuali]

Nachdem der Verfasser sein methodisches Prinzip *(secundum theologos – a philosophis* und *per miraculum – per naturam)* dargestellt und es auf die Frage nach der *felicitas* angewandt hat, geht er (immer noch im Rahmen der *monastica*) so vor, daß er jenes Prinzip bei jeder der weiteren Ethikfragen im Grenzbereich von Philosophie und Theologie systematisch benutzt. Die dritte Stelle ist insofern interessant, als sie die Einstellung des Verfassers zeigt, Aristoteles mit christlichen Augen zu lesen und die Lükken, die sich vom christlichen Gesichtspunkt her aus der aristotelischen Ethik ergeben, nicht aristotelisch, sondern christlich zu schließen. Trotzdem bringt ihn das nicht dazu, die Grenzen der Philosophie zu überschreiten. So fragt er, warum Aristoteles im zweiten Buch seiner *Ethica* die *virtus intellectualis* nicht behandelt. Seine Antwort lautet, daß solch eine *virtus* ganz geistlich ist und nur durch die göttliche Gnade erreicht wird, weshalb die Philosophen darüber nichts wissen können *(„non [est de illa] cognitio"; „non est nostrum scire")*[35].

Daraus wird erneut deutlich, daß der Verfasser dazu neigt, die sich in der aristotelischen Ethik ergebenden Lücken christlich zu betrachten und zu schließen. Gleichzeitig macht er aber auch deutlich, daß sich die Philosophen mit der göttlichen Gnade erkenntnistheoretisch nicht befassen müssen. Deshalb glaube ich nicht, daß der Verfasser in diesem Fall so weit geht, Aristoteles die Lehre von den nur durch die göttliche Gnade erreichbaren intellektuellen Tugenden zuzuschreiben. Er erklärt einfach aus christlichem Blickwinkel, d. h. ganz theologisch, warum Aristoteles die *virtus intellectualis* nicht behandeln konnte. Er ist sich dabei durchaus bewußt, daß eine solche Erklärung über die Philosophie, d. h. über Aristoteles, hinausgeht *(„non est nostrum scire")*. Hätte übrigens der Verfasser Aristoteles diese theologische Erklärung zuschreiben wollen, so hätte er bei ihm eine Kenntnisnahme von der Lehre der *gratia divina* vermuten müssen!

---

[35] „Et circa secundum librum solent generalia quaeri. Primum est quare non agit hic de virtute intellectuali sicut de consuetudinali. Et dicendum quod virtus intellectualis est per contemplationem et inspectionem divinorum, ex qua efficitur aliquis ad diligendum primum super omnia. Unde talis virtus non habet cognosci per aliquas operationes, sed totaliter spiritualis est et ideo non [est de] illa cognitio nec de eius proprietatibus nec scientia. Vel potest dici quod talis virtus est solum in illis in quibus maxime inspiratur gratia divina et propter hoc non est nostrum scire eius proprietates et ideo non agit hic de illa sicut de consuetudinali" (vgl. fol. 136rb, Zeilen 26–33).

3.4 loquendo philosophice – loquendo theologice

Immer noch im Rahmen der *monastica* wiederholt sich schließlich der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Denkweise auch hinsichtlich der Frage nach den Ursachen unserer individuellen Handlungen. Da zu Beginn der Behandlung der *philosophia moralis* der Wille als ihr Prinzip bestimmt worden war[36], wird also der Wille in jeder unserer guten und schlechten Handlungen vorausgesetzt, so daß ihre Ursache in uns selbst liegen muß. Dies gilt aber nur *loquendo philosophice*, weil wir von der Theologie aus „*non sumus sufficientes ad bonum*". Dementsprechend bedürfen unsere guten Handlungen vom theologischen Gesichtspunkt her der göttlichen Gnade[37]. In diesem den Willen betreffenden Binom (theologisch *insufficiens* – philosophisch *sufficiens*) wird einerseits der Einfluß der augustinischen Moraltheologie deutlich, und anderseits zeigt sich immer noch die Absicht des Verfassers, in ethischen Fragen als Christ die theologischen Lehren in Betracht zu ziehen, aber als Philosoph Abstand von diesen theologischen Betrachtungen zu nehmen. Indem er sich auf die Lehre von der Gnade bezieht, die nur *a theologis* vertreten wird, setzt er sich stillschweigend, aber bestimmt von den Theologen ab.

3.5 Zusammenfassung

Fassen wir zusammen, so können wir folgende Schlußfolgerungen ziehen. *Erstens:* Obwohl die *theologia* den Angelpunkt des Schemas der *philosophia moralis* zu bilden scheint, übt sie nur einen sehr geringen Einfluß auf die anderen Teile der praktischen Philosophie aus. Dies stimmt um so mehr, weil nicht die *theologia* das Prinzip der *philosophia moralis* bildet, sondern die *voluntas*. Darum wird im Laufe der Darstellung der einzelnen Themen der *monastica* der Einfluß der Theologie kraft der Unterscheidung der Philosophie von der Theologie systematisch aufgehoben. Ziehen wir die rein philosophische Absicht des Verfassers des Studienplans in Betracht[38], so erfolgen zweifellos seine Hinweise auf theologische Lehren als Hinweise eines Christen, für den jedoch als Philosophen die Theologie in diesem philosophischen Zusammenhang nicht Führerin sein kann. *Zweitens:* Auch wenn dieser Philosoph als Christ dazu neigt,

[36] fol. 135va, Zeilen 41–42. Text oben, Anm. 9.

[37] „Item utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur quod sic per iam dicta, quia voluntas est in nobis ut principium utriusque. Ad quod dicimus quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque ... loquendo tamen theologice non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi, quae a theologis sinderesis appelatur" (fol. 136vb, Zeilen 31–35).

[38] „... dignum duximus in quadam compenditate huiusmodi questiones cum suis solutionibus pertractare et de eis quodam ordine vel continuitate prout melius poterimus ea quae convenit explanare primum incipientes a philosophia ...; philosophia nomen ab inventione dictum; unde philosophi invenientes causas rerum" (fol. 134ra, Zeilen 3–7).

Aristoteles Lehren zuzuschreiben, die dieser nie vertreten hat, überschreiten solche Lehren in keinem einzigen Falle die Grenzen der Philosophie. *Drittens:* Ich finde im Studienplan eine – übrigens damals selbstverständliche – totale Übereinstimmung der Theologie mit der Philosophie nur in der Behauptung der Existenz von *„alia vita"*. Wären die damaligen Theologen mit dieser Behauptung allein zufrieden gewesen, so hätten sie sich mit sehr wenig zufriedengegeben. Alle anderen theologischen Thesen (d. h. die Gnade spielt ihre Rolle in den guten Handlungen; die *virtus intellectualis* ist nur geistlich und mit der *gratia divina* in Zusammenhang zu bringen) werden durch den Verfasser ausdrücklich von der Philosophie unterschieden und als theologische Thesen vertreten. Darum ist jede Übereinstimmung der theologischen Behauptungen des Verfassers über ethische Fragen mit den Lehren von Theologen jener Zeit ganz unbedeutend, und zwar deswegen, weil es sich um Thesen handelt, die er nicht *loquendo philosophice*, sondern nur *loquendo theologice* vertritt.

Zur ideengeschichtlichen Auswertung dieses Textes ist jedoch die Frage zu stellen, inwiefern ein damaliger Theologe dem durch den Verfasser philosophisch behaupteten Satz hätte zustimmen können, daß nur die Seele nach dem Tode die *felicitas* erreicht[39]. Und dasselbe gilt von der Behauptung der *sufficientia* der *voluntas* in unseren guten Handlungen. Denn wenn wir die spätere Entwicklung der Kontroverse zwischen Philosophen und Theologen betrachten[40], bestand diese Kontroverse nicht darin, daß sich durch Philosophen vertretene theologische Thesen mit der Theologie auseinandersetzten, sondern darin, daß einzelne durch Philosophen vertretene philosophische Behauptungen in Konflikt mit Thesen der Theologen gerieten. So ist die Einstellung des Verfassers in dieser Hinsicht bemerkenswert: er vertritt philosophisch eine von der christlichen Orthodoxie abgesetzte These und tut dies, um seinem eigenen Beruf als Philosoph konsequent zu folgen.

Gerade dies, daß philosophische Behauptungen des Verfassers theologischen Lehren nicht entsprechen, zeigt, daß in diesem zwischen 1230 und 1240 datierten Text Philosophie und Theologie schon in einen ausdrücklichen Konflikt geraten sind. Dieser Konflikt läßt sich nicht einfach durch die Vermutung lösen, daß die Trennung von theologischer und philosophischer Denkweise nur die Kompetenz von Theologie und Philosophie bestimmen will. Es ist zu fragen – darauf hat M. Grabmann wiederholt hingewiesen –, ob eine auf diese Bestimmung der Kompetenz

[39] „Anima enim maxime vivit in se post mortem cum sit a corpore separata et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem" (fol. 136ra, Zeile 54 – fol. 136rb, Zeile 1). Vgl. auch oben, Anm. 30.

[40] Zur Deutung des Konflikts siehe die soeben erschienenen Arbeiten von *L. Bianchi* und *E. Randi*, Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo, Roma–Bari 1990 und von *L. Bianchi*, Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico, Bergamo 1990. Beide Arbeiten mit reicher Bibliographie.

begründete und begrenzte Erklärung eigentlich ausreicht, um die inhaltliche Koinzidenz von zwei durch Etienne Tempier 1277 verurteilte Thesen[41] mit der Behauptung des anonymen Verfassers zu neutralisieren, daß nur die Glückseligkeit der Seele, d. h. nicht des Menschen, nach dem Tode philosophisch beweisbar ist.

Stellen wir die Frage, warum dieser christliche Verfasser philosophische und theologische Thesen so scharf voneinander unterscheidet, so können wir vielleicht noch nicht von der Idee der Autonomie der Philosophie sprechen, wie diese in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auftauchen wird. Kann man aber von Rationalismus oder muß man von Heterodoxie sprechen? Mit Sicherheit kann man nur annehmen, daß der Verfasser von seiner Methode her jede Einmischung der Theologie in die Philosophie zu vermeiden versuchte.

Auf diese schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Studienplan vorkommende Spannung zwischen Theologie und Philosophie habe ich mich mehrmals bezogen[42]. Da diese Spannung nicht nur in der *monastica*, sondern auch in der *politica* deutlich wird, halte ich ihre Präsenz im Studienplan für sehr wichtig, zumal die spätere Entwicklung eines bedeutenden Kapitels der mittelalterlichen Staatstheorie sich daran anschließt. Jedes Zeitalter äußert sich über das Politische auf seine eigene Weise. So wurden die philosophischen Grundlagen der Staatstheorie des Spätmittelalters als Theorie des Verhältnisses der philosophischen zur theologischen *felicitas* bearbeitet. Da diese Frage im Studienplan schon gestellt, aber noch nicht deutlich gelöst wird, kann seine Fragestellung als die erste Formulierung eines Problems verstanden werden, mit dem sich später die Theoretiker der politischen Philosophie – mit großer Wahrscheinlichkeit durch diese artistische Behandlung der Ethikfragen vor 1250 beeinflußt – befassen werden. Die Spannung zwischen Philosophie und Theologie bildet also eine Art Programm, das als Rahmen zur künftigen Behandlung und Erarbeitung der Fragen nach den beiden *felicitates* dienen sollte.

Ziehen wir schließlich die Tatsache in Betracht, daß sich auch das spätere politische Denken noch als christliche politische Theorie entfaltet, so erhebt sich die Frage nach dem Raum, den die Theologie in solch einer christlichen Staatstheorie gewinnt. Da im Studienplan der Vorrang der Theologie in der Ethik auf Grund sowohl der systematischen Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Betrachtungsweise, als auch auf Grund des Gegensatzes zwischen philosophischen und theologischen Thesen in Frage gestellt zu werden beginnt, kann dieser Text als eine Art Vorwegnahme einer Methodologie gelten, die eine spätere poli-

[41] Satz 25: „Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili" und Satz 18: „Quod resurrectio futura ... etc.", (*Deniffle/Chatelain* 545 und 544).

[42] S. oben, Anm. 21 und 22.

tische Theorie immer noch anwenden wird. Der Studienplan bildet anscheinend also eine Epoche des politischen Denkens und leitet eine Zeit ein, in der paradoxerweise eine aufkeimende christliche politische Theorie die Rolle der christlichen Theologie in der Politik in Frage stellt.

4. ypotica = Ökonomik oder Politik?

Nach dem ersten Leben der Seele *(anima vivit in Deo = theologia)* beginnt eine merkwürdige Behandlung der Grundlagen des menschlichen sozialen Lebens. Der Verfasser bezieht sich auf das Leben der Seele im Gute anderer, womit er auf das Verhältnis des einzelnen zu anderen Menschen hinweisen will. Der erste Abschnitt dieses Lebens wird *ypotica* genannt[43]. So umfaßt die Auffassung des Verfassers über die Ethik nicht nur ihre individuelle *(anima vivit ut in se ipsa = monastica)*, sondern auch die soziale Dimension *(anima vivit in bono aliorum)*, die nach der *ypotica* ihre Vervollständigung in der *politica* erreichen soll. Diese Aufteilung der sozialen Dimension der *philosophia moralis*, nach der *ypotica* und *politica* als Verzweigung eines einzigen Prinzips, bzw. des Lebens der Seele im Gute anderer *(in bono aliorum)* dargestellt werden, vertritt auch die Schrift *Ut ait Tullius*. In diesem Text wird die soziale Dimension der praktischen Philosophie – *yconomica* und *politica* – ebenfalls als Verzweigung eines einzigen *regimen alterius* verstanden[44]. Die Zurückführung

[43] Text oben, Anm. 9.

[44] Wieland hat gezeigt (*Wieland* 95f.), daß im allgemeinen die Artisten einfach auf der dreifachen Gliederung der praktischen Philosophie bestehen, ohne Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen zu bestimmen. Siehe z.B. die *Divisio scientiarum Arnulfi Provincialis:* „Est autem triplex modus vivendi et conversandi" (vgl. *Lafleur,* Quatre introductions 333); Anonymus, Sicut dicit Isaac (HS München Clm. 14460, fol. 64rb): „Moralis autem dividitur tripliciter quia triplex est bonum" (vgl. *Grabmann,* „Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts", in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. I, München 1926, 245. Für Grabmann stammt dieser Text von Nikolaus von Paris, was *Lafleur* (in: Quatre introductions 391, Anm. 12) bestreitet); HS Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80ra: „triplex est autem bonum, scilicet monasticum, yconomicum, politicum" (vgl. *Gauthier* 141); Pseudo Adam von Bocfeld (Cod. G. 4355 der Biblioteca Nazionale, Florenz, fol. 91v): „Moralis ... dividitur in tres partes" (vgl. *Grabmann,* „Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort", in: Mittelalterl. Geistesleben (Anm. 4) 155; es handelt sich um den durch Grabmann Adam von Bouchermefort zugeschriebenen Kommentar zum *Liber de Causis;* siehe über diese Zuschreibung *Gauthier* 141, Anm. 32); *Philosophia* des Oliverus Brito (HS Oxford, Bodleian Library, Corpus Christi College, 283 fol. 151va und ibid. 2rb): „Practica dividitur in monasticam, yconomicam et politicam" (vgl. *Gauthier* 143) und Henricus Brito (HS Oxford, Bodleian Library, Corpus Christi College 283, fol. 148va): „Practica dividitur in tres, in monasticam, yconomicam et politicam" (vgl. *Gauthier,* Anm. 38). Im anonymen *Ut ait Tullius* (HS Paris, Bib. Nat., Nouv. Acq., Lat. 1374, fol. 11va) scheinen dagegen die einzelnen Teile der *philosophia practica* dadurch miteinander verknüpft, daß alle drei auf das Prinzip der *scientia practica,* d.h. auf ein bestimmtes *regimen (ipsius* oder *alterius)* zurückgeführt werden: „Practica vero scientia dividitur in monasticam, yconomicam et politicam, et hec divisio sic sumitur. Practica vero est scientia que ordinat hominem ad regimen ipsius vel alterius" (vgl. *Gauthier* 142). Die Stelle des Prinzips „*regimen*" wird im Pariser Studienplan durch das Prinzip „*voluntas*" eingenommen („de secunda specie philosophie sive de morali, cuius principium est voluntas", vgl. fol. 135va, Zeilen 41–42). Beide Texte sind auch deswe-

von *ypotica* (oder *yconomica*) und *politica* auf ein einziges Prinzip – *bonum aliorum* oder *regimen alterius* – macht das Vorhaben der Verfasser deutlich, die soziale Dimension der Philosophie von ihrer individuellen Dimension zu unterscheiden.

Im allgemeinen sind die Hinweise des Studienplans auf die theoretischen Grundlagen dieser beiden Arten der menschlichen Gesellschaft etwas gedrängt. Trotzdem erlauben sie es, die Auffassung des Verfassers über *ypotica* und *politica* abzuleiten.

Zum richtigen Verständnis der Funktion der *ypotica* im Studienplan muß vorausgeschickt werden, daß ihr Inhalt einer Ökonomik als Wissenschaft des Hauses im aristotelischen Sinne nicht entspricht. Sie entspricht auch nicht einer *scientia dispensativa* oder einer Wissenschaft der *res familiaris* bzw. des *ordo domesticarum rerum*, wie der zweite Teil der *philosophia moralis* im lateinischen Kontext seit Boëthius und Cassiodorus über Isidor von Sevilla bis Hugo von St. Victor verstanden wurde[45]. In der praktischen Philosophie nimmt also die *ypotica* nicht die Stelle eines Gliedes in einer Art sukzessiven Reihe ein und wird durch den Verfasser auch nicht nach der *monastica* und vor der *politica* einer bestimmten Stufenfolge entsprechend eingeordnet. Obwohl die *ypotica* eine deutliche Abweichung vom Leben des Menschen im Gute anderer ist, zeigt sie sich nicht als eine unmittelbare Stufe vor der *politica* oder nach der *monastica*, als ob es sich bei solch einer Einordnung um immer komplexere Niveaus der menschlichen Beziehungen mit anderen Menschen handelte.

Außerdem achtet der Verfasser auch nicht auf die Ordnung, nach der die oben erwähnte lateinische Tradition – und nicht Aristoteles! – die drei Teile der praktischen Philosophie darstellt: *ethica individualis, oeconomica* und *politica*[46]. Diese Ordnung gestaltet der Verfasser vielmehr völlig

---

gen ähnlich, weil *yconomica (Ut ait Tullius)* bzw. *ypotica* (Pariser Studienplan) und *politica* nicht isoliert betrachtet werden, sondern in der Schrift *Ut ait Tullius* als Abweichung vom *regimen alterius* („[Practica] ordinat hominem ad regimen alterius, et hoc dupliciter, quia aut ad regimen alterius sibi subditi tantum [sic est yconomica], vel subdiditi et propinqui [sic est politica]", vgl. *Gauthier* [Anm. 17]) und im Pariser Studienplan als Abweichung von der im Gute anderer *(in bono aliorum)* lebenden Seele („Et anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dicitur uno modo in regendo sibi subditos ... Et haec scientia ypotica appellatur ... Iterum anima vivit in bono omnium communiter ... Et secundum hoc est scientia quae ... politica vocatur", vgl. fol. 135va, Zeile 47f.) angesehen wird.

[45] Boëthius, In Isagogen Porphyrii Commenta (Hg. *G. Schepps, S. Brand*, CSEL 48), Wien–Leipzig 1906, 9; *Cassiodorus*, De artibus et disciplinis liberalium litteratum, cap. III, in: PL, Bd. 70, col. 1169; Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum Libri XX (Hg. *W. Lindsay*), Oxford 1911, II, 24.16; Hugo von St. Victor, Didascalion II, XIX, in: PL Bd. 176, col. 760.

[46] Wohl entspricht die Dreiteilung dem Geist der aristotelischen Ethik. Solch eine literarische Formulierung stammt aber nicht von Aristoteles. Nur eine Stelle des VI. Buches der *Ethica Nichomachea* deutet diese Dreiteilung an: „Quamvis forte non est hoc [bonum individuale] sine oeconomica, neque sine urbanitate [d.h. sine politica]" (1142a 9). Doch aus chronologischen Gründen konnte dem Verfasser des Studienplans diese Stelle nicht bekannt sein. Da er aber die *Glossae super Platonem* Wilhelms von Conches sehr gut kannte und diese als eine seiner unmittelbaren Hauptquellen zu betrachten sind (vgl. unten, Anm. 75), hätte er die Dreiteilung der *philosophia moralis* nach der folgenden Stelle der

um. Er präsentiert zuerst die *theologia*, dann die *ypotica* und die *politica*, und erst am Ende die *monastica (ethica individualis)*. So läßt der Studienplan die immer stärker zunehmende Tendenz der praktischen Philosophie beiseite, die, von der Ethik des einzelnen ausgehend, ihren Höhepunkt in der *politica* erreicht. Da er auf diese dreifache, auch in anderen Schriften der Zeit vorkommende interne Aufgliederung der praktischen Philosophie nicht achtet, unterscheidet er sich deutlich von der Tradition[47]. Denn unabhängig davon, daß er diese Unterteilung gründlich ändert, gliedert er die praktische Philosophie nicht in drei, sondern in vier Teile.

So ergibt sich aus dieser eigentümlichen Gestaltung der praktischen Philosophie, daß die Stelle und Funktion der *ypotica* in dieser Schrift einer Erörterung bedarf, und daß die Interpretation der *ypotica* als ökonomische Wissenschaft bzw. Lehre der Hausverwaltung begründet werden muß. Jedenfalls kann die *ypotica* nicht im Lichte des Inhaltes des zweiten Teiles der *philosophia moralis* in anderen Schriften der Zeit ausgelegt werden. Die Eigentümlichkeit der *ypotica* im Studienplan besteht m. E. darin, daß sie durch den Verfasser eher als eine politische denn als ökonomische Lehre verstanden wurde. Dieser politische Charakter ergibt sich aus der Etymologie von *ypotica*, aus ihrem durch den Verfasser beschriebenen Inhalt und aus den zu ihrem Studium empfohlenen Quellen. Nach der Darstellung dieser drei Gründe wird es also deutlich werden, daß der Verfasser die *ypotica* als eine Art politische Wissenschaft verstanden hat, und daß infolgedessen die praktische Philosophie einer Lehre über die Ökonomik als Hauslehre – wie sie durch die Tradition behandelt wurde – ermangelt.

Glossae darstellen können: „[Philosophiae] ... due sunt species: PRACTICA et THEORICA. PRACTICE vero sunt tres species: ethica de instructione morum ... echonomica id est dispensativa ... politica id est civilis ...“ (Guillaume de Conches, Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables par *E. Jeauneau*, Paris 1965, 60). Andere Quellen (z. B. Boëthius, Cassiodorus, usw.), in denen die Dreiteilung auch vorkommt (s. oben, Anm. 45 und *G. Dahan*, „Une introduction à la philosophie au XIIe siècle: Le Tractatus quidam de philosophia et partibus eius“, in: AHDL 49 [1982] 182) werden durch den Verfasser hinsichtlich der internen Gliederung der *philosophia moralis* auch nicht in Betracht gezogen.

[47] In seiner Arbeit über Arnulfus Provincialis (wie Anm. 17), die leider bisher noch nicht genug berücksichtigt wurde und die einen bedeutenden Beitrag zur Rekonstruktion der politischen Ideen der Artisten darstellt, beschäftigt sich *Gauthier* mit dem Studienplan im Zusammenhang mit dem Teil „praktische Philosophie“ der *Divisio scientiarum* des Arnulfus und zeigt, daß sowohl der Pariser Anonymus wie Arnulfus dieselben Quellen für die *politica* in Betracht ziehen, d. h. die *leges et decreta* (ebd. 140 f.). Zudem bemerkt er, daß in den Schriften der Artisten um 1250 parallele Quellen zu finden sind (ebd. 142). Obwohl dies selbstverständlich nicht zu bestreiten ist, darf dieser Parallelismus die starken Unterschiede nicht verwischen, die hinsichtlich der *ypotica* den Pariser Studienplan von anderen Schriften der Zeit trennen. Siehe darüber unten, § 5 a. E., und Anm. 84 f.

4.1 Philologische Bestimmung von „ypotica"

Unterziehen wir das Wort „*ypotica*" einer kurzen philologischen Untersuchung, so muß zuerst darauf hingewiesen werden, daß schon die Abkürzung des Wortes den bisherigen Transkriptionen dieses Passus Schwierigkeiten bei seiner Lektüre bereitet hat. Für Grabmann z. B. ist diese „schwer auflösbare Abkürzung" als *ypotica* zu lesen, worunter „*Yconomica*" zu verstehen ist[48]. Noch vor kurzem wurde die *ypotica* sogar als *yponomica* gelesen[49]. Doch diese Schwierigkeiten ergeben sich nicht aus dem Text selbst: die Abkürzung „ȳpo^{ca}" ist in der Handschrift ganz deutlich zu lesen und kann („ȳpo^{ca}" = *ypo*tica aus *ypos*, wie „polīta" = *poli*tica aus *polis)* nur das Wort *ypotica* bedeuten[50]. Die Schwierigkeiten ergeben sich m. E. vielmehr daraus, daß die Interpreten in dem durch den Anonymus als *ypotica* bezeichneten Abschnitt der praktischen Philosophie eine Wissenschaft *(yconomica* oder *yponomica)* finden wollten, die der *yconomica* so ähnlich und nah wie möglich sein sollte. Der Grund dafür liegt darin, daß sie der *ypotica* den gleichen Inhalt haben zuschreiben wollen, den die durch die *divisiones philosophie* aufgenommene Tradition der *oeconomica* als Hausverwaltung überlieferte. So haben sich die Interpreten dadurch beeinflussen lassen, daß ähnliche Schriften der Zeit den zweiten Teil der praktischen Philosophie *yconomica* bzw. *oeconomica* nennen und diese als Haus- oder Familienlehre verstehen.

Entscheidend aber ist, daß der Verfasser des Studienplans die *ypotica* nicht auf die Hausverwaltung, d. h. auf die *oeconomica* zurückführt: indem er sich auf die Etymologie des Wortes stützt, stellt er die *ypotica* vielmehr als Wissenschaft der Untergebenen dar: „*scientia ypotica appellatur ab ypos, quod est sub, quae* [est] *scientia de subditis*"[51]. Außerdem bietet der Text keinen weiteren etymologischen Hinweis darauf, daß unter diesen Untergebenen diejenigen zu verstehen sind, die in der aristotelischen *Politica* unter der Herrschaft eines *dominus, maritus* oder *pater* stehen[52]. Im Unterschied zum Studienplan erklären viele Texte der Zeit den zweiten Teil der praktischen Philosophie *(oeconomica* bzw. *yconomica)* etymologisch, indem sie den Begriff direkt auf die *domus* bzw. *familia* zurückführen[53]. Im Studienplan wird jedoch der zweite Teil nicht als Wissenschaft

---

[48] *Grabmann* „Das Studium ..." 345.

[49] So lautet die Lesung von *A. Tabarroni* in: Medioevo XIV (1988) 319 und 320. Wertvolle Bemerkungen zur Entwicklung des Begriffes „*oeconomica*" im Mittelalter bietet *R. Lambertini* in „Per una storia dell' oeconomica tra alto e basso Medioevo", in: Cheiron 2[4], 45–74.

[50] Es sei denn, daß man die Abkürzung als *ypotheca!* liest (vgl. *A. Cappelli*, Dizionario di Abbreviature latine e italiane, Milano 1979^{6}, 404).

[51] fol. 135va, Zeilen 50–51.

[52] *Politica*, I, 3, 1253b 6–10.

[53] *Divisio scientiarum* des Arnulfus Provincialis: „Alius est modus conversandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis, que dicitur yconomica, dicta, ut exponunt quidam, a *yconomos*, quod est ‚dispensare' et *ycos*, ‚scientia', quasi scientia dispensandi et regendi propriam familiam" (vgl. oben, Anm. 44); *Sicut dicit Ysaac:* „Yconomica dicitur ab yconos

der *familia* oder der *domus*, sondern etymologisch als Wissenschaft der Untergebenen, d. h. der unter einem Vorgesetzten Stehenden, charakterisiert. Dazu kommt, daß der Verfasser sie nicht *yconomica*, sondern *ypotica* nennt. Etymologisch scheint also die *ypotica*, – die übrigens in keinem Lexikon registriert wird – nicht der Ökonomik zu entsprechen.

4.2 Der Inhalt von „ypotica"

Diese Verschiedenheit bei der Nennung des zweiten Teils der praktischen Philosophie bringt auch einen inhaltlichen Unterschied zwischen den erwähnten Schriften und dem Studienplan mit sich. Denn auch inhaltlich hat der Anonymus die *ypotica* ziemlich präzis abgegrenzt. Trotzdem wurde sie manchmal mit der aristotelischen *oeconomica* identifiziert[54]. So wurde sie als Wissenschaft der „famiglia domestica" (im Unterschied zur staatlichen Gesellschaft) verstanden[55], oder es wurde sogar die Identifizierung der *ypotica* mit einer allgemeinen „économique" suggeriert, die der traditionellen Dreiteilung der *philosophia moralis* in *ethica*, *oeconomica* und *politica* entspricht[56]. Nur Van Steenberghen scheint die Gleichung *ypotica* = *oeconomica* in Frage gestellt zu haben[57].

Gehen wir zunächst zur inhaltlichen Bestimmung der *ypotica* von ihrer durch den Verfasser selbst erörterten Etymologie aus, so zeigt sie überhaupt kein ökonomisches Profil, sie wird vielmehr, wie gezeigt, als Wissenschaft der Untergebenen *(subditi)* im allgemeinen dargestellt. Und dazu kommt, daß diese Untergebenen nach den Anweisungen der *ypotica* geleitet werden müssen *(in regendo sibi subditos)*. Deshalb muß die *ypotica* über das Gute der Untergebenen nachdenken *(cogitando de bono eorum)*.

---

quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, propriis filiis et filiabus, famulis et famulabus" (vgl. oben, Anm. 44); HS Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80ra: „Aliud autem est bonum quo aliquis se et sibi coniunctas personas regit ut pater familias se et suam familiam, et hoc est bonum yconomicum" (vgl. oben, Anm. 44); Pseudo Adam von Bocfeld: „Moralis vero cum sit de regimine suiipsius ... aut proprie familie aut secundum regimen civitatis et dividitur in tres partes, in monasticam ... et yconomicam ... et politicam ..." (vgl. oben, Anm. 44); *Philosophia* des Oliverus Brito: „Yconomica est que docet propriam familiam ordinare" (vgl. oben, Anm. 44); *Ut ait Tullius:* „yconomia, que docet qualiter homo sue familie debeat disponere" (vgl. oben, Anm. 44); Oxford Merton College C.2.12 (Coxe 261) fol. 69ra: „Yconomica sive dispensativa est scientia per quam domesticarum rerum ordo disponitur sapienter, et est scientia regendi propriam familiam" (vgl. *Gauthier* 145). In dieser letzten Schrift wurde m. E. die Formulierung „domesticarum rerum ordo" aus Cassiodorus' *De artibus et disciplinis* (in: PL Bd. 70, col. 1169) entnommen; die Formulierung „scientia regendi propriam familiam" entstammt aus der *De divisione philosophiae* von D. Gundissalinus (Hg. *L. Baur*, Münster 1903, 139 [BgPhMA IV, 2–3]). Henricus Brito (vgl. Anm. 44) nennt den zweiten Teil der praktischen Philosophie auch *yconomica*, aber äußert sich nicht über ihren Inhalt.

[54] „Mir scheint es, daß hier Yconomica zu lesen ist, womit die aristotelische Ökonomik gemeint ist" (*Grabmann*, wie Anm. 48).

[55] *Grabmann*, I divieti ecclesiastici ... 121.

[56] *Lafleur*, Le „Guide ..." 18.

[57] *Van Steenberghen*, The philosophical movement 31. Doch später in: La philosophie au XIIIe siècle 126, nennt er die *ypotica* „morale économique".

Außerdem scheint sich diese theoretische Leitungs- bzw. Führungsfunktion der *ypotica* in derartigen Anweisungen dem Inhalt einer Wissenschaft des Möglichen zu nähern, und zwar deswegen, weil sie sich zwischen zwei Extremen – d. h. einerseits einer Möglichkeit *(in quantum potest)*, anderseits einem Desiderat *(ut debet)* – befindet[58]. Obwohl der Verfasser nicht von einer Mitte zwischen zwei Extremen im aristotelischen Sinne spricht, bezeichnen *potest* und *debet* einen Zwischenbereich, innerhalb dessen sich die *ypotica* bewegt. Insofern können wir uns von einem formalen Gesichtspunkt aus der Charakterisierung Grabmanns anschließen[59]. Inhaltlich betrachtet, bildet jedoch das Wesentliche der *ypotica* das Verhältnis eines Vorgesetzten zu den Untergebenen zur Herbeiführung von menschlich Gutem. Dieses Gute wird aber im Studienplan nicht kraft eines ökonomischen bzw. häuslichen Verhältnisses, sondern kraft einer „politischen" bzw. Herrschaftsbeziehung erreicht. Denn die *ypotica* charakterisiert sich vor allem dadurch, daß sie sich mit dem Verhältnis eines Vorgesetzten zu seinen Untertanen *(subditi)* beschäftigt, ohne jeden Hinweis auf die Hausverwaltung[60]. Im Studienplan wird das Studium dieser politischen Herrschaftsbeziehung durch die *ypotica* vielleicht deswegen

---

[58] Text oben, Anm. 9.

[59] „[die ypotica] vollzieht sich einmal dadurch, daß die Untergebenen zum Guten hingelenkt werden und für das bonum der Untergebenen gesorgt wird" (*Grabmann*, „Eine für Examinazwecke ...", 193). Auch: „In ersterer Hinsicht lebt die Seele im Gute anderer, indem sie die Untergebenen leitet und über das Beste derselben nachdenkt und sorgt, soweit sie kann und hierzu verpflichtet ist" (*Grabmann*, „Das Studium ..." 345).

[60] Unter Einfluß der arabischen Philosophie, besonders der *Metaphysica*, I, 1 des Avicenna hatte Gundissalinus in seiner Schrift *De divisione philosophie* die *philosophia practica* in drei Teile gegliedert, von denen der zweite als „scientia regendi familiam propriam" dargestellt wird (*Baur* wie Anm. 53, 139). Obwohl in dieser Darstellung des Gundissalinus ein direkter Einfluß der arabischen Philosophie festgestellt wurde (vgl. *Ch. Flüeler*, Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im Spätmittelalter. Teil 1 [Bochumer Studien zur Philosophie 19, 1]. Amsterdam/Philadelphia 1992, 3 f.), ist im Grunde genommen die ursprüngliche Quelle dieser Auffassung des Gundissalinus über die Ökonomik als „scientia regendi" nicht die arabische Philosophie, sondern Aristoteles selbst. Denn dieser beschäftigt sich in der *Politica* mit der Hausverwaltung als Rahmen, in dem drei Verhältnisse in Betracht kommen. Das Studium des Verhältnisses von Herrn und Sklaven nennt er Wissenschaft von der Beherrschung *(scientia despotica)* (I, 3, 1253 b 18), das Verhältnis von Mann zur Frau nennt er *principatus politicus* und das von Eltern zu den Kindern *principatus regalis* (I, 12, 1259 a 40–b 1). So scheint Aristoteles die Wissenschaft des Hauses als eine Art *scientia regendi familiam propriam* zu verstehen. Sicherlich durch Gundissalinus hat diese aristotelische und später arabische (Avicenna) Auffassung der *yconomica* als *scientia regendi familiam propriam* die *divisiones philosophiae* erreicht, in denen Formulierungen wie *scientia regendi familiam, de regimine familie, aliquis regit coniunctas personas* und *ordinare propriam familiam* vorkommen (vgl. oben, Anm. 53). In der Schrift *Ut ait Tullius* (wie oben, Anm. 44) bilden ausdrücklich die Untertanen *(subditi)* sogar das Thema der *yconomica* („Si subditi tantum, sic est yconomica ..."). Dies zeigt, daß auch die *divisiones* die *yconomica* als Wissenschaft der unter der Gewalt eines Vorgesetzten in der Familie Stehenden *(subditi)* verstanden. Diese durch die Tradition überlieferte, im Grunde genommen politische Auffassung des zweiten Teils der praktischen Philosophie hat der Studienplan übernommen; er hat aber gleichzeitig die Charakterisierung der *ypotica* als *scientia* der *res familiaris* wegfallen lassen. So ist im Studienplan die Auffassung der *ypotica* als *scientia regendi* immer noch geblieben, aber die Idee des familiären Charakters des zweiten Teils der *philosophia moralis* ist verschwunden.

übernommen, weil paradoxerweise diese Beziehung zwischen Untertanen und Vorgesetzten später bei ihm in der juristisch verstandenen *politica* verschwindet (§ 5).

4.3 Die Quellen der „ypotica"

Was nun die Quellen der *ypotica* anbelangt, empfiehlt der Verfasser die Lektüre des Traktats *De Officiis* von Cicero. Es ist bekannt, daß im allgemeinen die Erwähnung dieses Buches von Cicero als Quelle der *yconomica* ein übliches Vorgehen in philosophischen Schriften jener Zeit war. Trotzdem spricht diese Tatsache keineswegs dafür, daß man damals über eine ganz klare Vorstellung hinsichtlich des Bedeutungsinhalts und der Tragweite dieses zweiten Teils der praktischen Philosophie verfügte. Vielmehr erweist sich der theoretische Kontext der Ökonomik als ziemlich konfus, innerhalb dessen Ciceros *De Officiis* durch die Artisten oder überhaupt durch Traktate um die Mitte des Jahrhunderts erwähnt wird oder – aller Vermutung nach – erwähnt werden sollte. Einerseits erwähnen einige Schriften Cicero als Quelle der Ökonomik überhaupt nicht[61], und anderseits lassen andere Texte *De Officiis* nicht nur der *yconomica*, sondern sogar der *politica* entsprechen[62]. Eine dritte Gruppe identifiziert ausdrücklich oder stillschweigend die Ökonomik mit Ciceros Buch[63].

---

[61] Schon Gundissalinus hatte um 1150 in seiner Schrift *De divisione philosophiae* (wie oben, Anm. 53, 139, 4–9), keine Quelle für die *scientia regendi familiam propriam* angeführt, vielleicht deswegen, weil er stillschweigend sich auf die Autorität Avicennas (s. oben, Anm. 60) stützte: „Secunda est scientia regendi familiam propriam, que tribus modis regitur videlicet: si disciplina et sollicitudo et doctrina circa eos exercetur; disciplina a viciis corrigendo, sollicitudo eorum necessitatibus subveniendo, doctrina vero eos honestis artibus instruendo, alios siquidem liberalibus, alios fabrilibus prout quemque docet." Unter den *divisiones* führt die Handschrift Oxford Merton College C.2.12 (Coxe 261) fol. 69ra keine Quelle für die *yconomica* an (vgl. den Text oben, Anm. 53), obwohl sie für die *politica* die *leges et decreta* erwähnt: „Et sub hac [politica] leges et iura quibus regentur populi" (a. a. O.). In dieser Schrift fehlt Cicero als Quelle, da der Verfasser die ganze *philosophia moralis* auf die Autorität des Isidorus zurückführt („De virtute politica est scientia quam Ysidorus vocat actualem, cuius partes apud ipsum sunt tres, moralis, dispensativa, civilis", vgl. a. a. O.).

[62] *Sicut dicit Ysaac* (wie oben, Anm. 44): „Due ultime partes scilicet yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traduntur in legibus et decretis. Alii dicunt, quod traduntur [cod. = traditur] a Tullio in libro de officiis". Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich auch die HS Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80ra (wie oben, Anm. 44) auf *De Officiis* als Quelle von *yconomica* und *politica:* „De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam, sed ut dicunt aliqui, de istis determinatur in legibus et decretis, vel, secundum alios, in quodam libro a Tullio composito ...". Für *Gauthier* (141) handelt es sich um denselben Text wie *Sicut dicit Ysaac:* diese Vermutung äußert auch *Lafleur* in Quatre introductions (391). *Imbach* zeigt aber, daß die beiden Texte nicht vom gleichen Verfasser stammen (11). Auch Petrus von Hibernia erwähnt *De Officiis* als Quelle einer Wissenschaft, die weder *oeconomia* noch *politica* ist: „Est autem aliud bonum, secundum quod superiores regunt inferiores, sicut ducendo exercitum et defendendo civitates et rem publicam. Et hec traditur a philosophis, sicut a Tullio in scientia de Officiis" (HS. Vat. Lat. 5988, fol. 64rb; den Text entnehme ich aus einem Zitat von *Flüeler* 5, Anm. 18). Nachdem er sich auf diese Wissenschaft bezogen hat, erwähnt Petrus eine Wissenschaft *(politica?)* als *scientia legum et decretorum* (vgl. ebd.).

[63] Arnulfus Provincialis erwähnt einen *liber de regimine familie* von Tullius: „Alius est modus conversandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis que dicitur yconomica,

Und schließlich stützt sich z. B. Vincenz von Beauvais bei seiner Behandlung der Thematik des Hauses in seinem *Speculum doctrinale* auf verschiedene Quellen, unter denen sich auch Ciceros *De Officiis* findet[64], aber letztlich ohne diese Quellen für die Ökonomik monopolisieren zu können. Zusammenfassend kann gesagt werden: Obwohl man in diesen Schriften eine Tendenz zur Gleichsetzung der Ökonomik mit *De Officiis* feststellt, zeigen diese Texte keine Übereinstimmung bei dem Quellennachweis der Ökonomik[65].

Da mag deutlich geworden sein, daß damals die Gleichung Ökonomik = *De Officiis* nicht immer aufging. Ich möchte mich hier jedoch auf die *ypotica* beziehen, wie sie ausschließlich im Pariser Studienplan charakterisiert wird. Die soeben skizzierte Lage der Ökonomik in anderen Schriften dieser Zeit hat nur den Zweck, die damals herrschende Unklarheit bei der Abgrenzung des zweiten Teils der praktischen Philosophie zu zeigen. Die genaue Bestimmung der Ansicht des Verfassers vom Studienplan über den Inhalt von *De Officiis* als Quelle der *ypotica* verlangt die Berücksichtigung auch des Kontexts, innerhalb dessen die Ökonomik in derartigen Schriften auftritt. Betrachten wir diese Schriften im ganzen, so zeigen sie Unsicherheiten bei der Anführung der Quellen der Ökonomik. Dies wiederum bedeutet, daß *De Officiis* nicht immer in Zusammenhang mit der *yconomica* gebracht und nicht ausschließlich als Quelle der Ökonomik angesehen wurde.

---

dicta, ut exponunt quidam, ab *yconomos*, quod est ‚dispensare', et *ycos*, ‚scientia', quasi scientia dispensandi et regendi propriam familiam. Et ista dicitur tradi a Tullio in quodam libro de regimine familie" (vgl. oben, Anm. 44). Dieses Buch wird durch Lafleur richtig mit *De Officiis* identifiziert (vgl. *Lafleur*, Quatre introductions 334). Auch in dem Adam von Bouchermefort (oder Pseudo Adam von Bocfeld) zugeschriebenen Kommentar zum *Liber de Causis* wird der *yconomica De Officiis* zugeordnet: „[yconomica] traditur a Tullio de officiis" (vgl. oben, Anm. 44). In gleicher Weise verfahren Oliverus Brito in seiner *Philosophia* („Yconomica est que docet propriam familiam ordinare ... et hec a Tullio libro suo *De Officiis* enodatur", vgl. Anm. 44), die anonyme Schrift *Ut ait Tullius* (vgl. oben, Anm. 44) und Henricus Brito („Practica dividitur in tres, in monasticam, yconomicam et politicam. Prima traditur ab Aristoteli in Ethicis, secunda a Tullio in libro De Officiis, tertia in legibus et decretis", vgl. oben, Anm. 44).

[64] Vincentius Bellovacensis, Speculum doctrinale, Douai 1624, (Reprint Graz, 1963–1964), bes. 481.

[65] So ist der Behauptung von *Lafleur* („... cet ouvrage de Cicéron auquel les maîtres dès arts de l'époque avaient pourtant coutume de renvoyer pour l'étude de l'économique", 334) nicht ohne Bedenken zuzustimmen; sie kann also nicht bedeuten, daß die Erwähnung des *De Officiis* als Quelle der Ökonomik bei den Artisten eine Regel war.

4.4 „Ypotica" = scientia de iustitia

So muß man zwei Fragen aufwerfen, die etwas zur Klärung der Bedeutung von der im Studienplan vorkommenden Gleichung *ypotica* = *De Officiis* beitragen können. Es ist *erstens* überhaupt nicht klar ersichtlich, warum die erwähnten Schriften *De Officiis* so entschieden als Quelle angeführt haben. Wenn sie unter dem zweiten Teil der *philosophia moralis* eine Wissenschaft des Hauses bzw. der Familie verstanden haben, so wie sie seit Boëthius bis Gundissalinus[66] überliefert worden war – die aristotelische Lehre darüber war damals noch nicht bekannt –, so hätten sie die Quellen der Ökonomik irgendwo anders suchen müssen. Denn Cicero bietet in seinem Traktat nur wenige und sehr allgemeine Hinweise auf die Thematik der Hausverwaltung. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, den Inhalt des *De Officiis* wiederzugeben. Freilich muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine theoretische Fundierung der Ökonomik auf jenem Traktat Ciceros allein aufgrund der in ihm so knapp vorhandenen Stellen über das Haus eigentlich ganz unvorstellbar ist. Denn viel eher als ein Buch über Ökonomik als Wissenschaft des Hauses, in welchem diese Fragen nur nebenbei, selten und ganz unsystematisch auftauchen[67], hat Cicero eine Abhandlung über die Pflichten im politischen Kontext schreiben wollen, wobei unter Politischem alles das öffentliche Leben schlechthin Betreffende, d. h. unsere *societas cum republica* zu verstehen ist[68]. Die Schrift nähert sich somit eher dem Genre „Fürstenspiegel" als einem Traktat über Ökonomik. Nicht umsonst hat *De Officiis* späteren christlichen Schriftstellern – wie z. B. *De Officiis Ministrorum* von Ambrosius – als literarisches Modell für wichtige Traktate gedient, die sich mit der christlichen Sittenlehre und mit dem christlichen öffentlichen Leben beschäftigten[69]. In diesem Zusammenhang befaßt sich Cicero hauptsächlich mit der Gerechtigkeit, die er für die wichtigste unter allen Tugenden der menschlichen Gesellschaft hält[70]. So hat übrigens auch der Humanis-

---

[66] S. oben, Anm. 45 *J. A. Weisheipl* („Classification of the Sciences in Medieval Thought", in: MS XXVIII, 1965, bes. 58 f.) analysiert die boëthianische und auch die späteren Philosophie-Einstellungen, die die Ökonomik in Betracht ziehen und aus diesem Grund Bedeutung für die im Studienplan vertretene Auffassung über die Ökonomik gewinnen.

[67] „Eademque natura ... ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos qui procreati sunt; impellitque, ut hominum coetus et celebrationes esse, et a se obiri, velit; ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent et ad cultum et ad victum; nec sibi soli, sed conjugi, liberis, ceterisque, quos habeat, tuerique debeat" (*De Officiis*, I, iv); „dicendum est etiam qualem hominis honorati et principis domum placeat esse" (a. a. O., I, xxxix); s. auch a. a. O., II, xv und xxiv. Außer diesen allgemeinen Bemerkungen kommen im *De Officiis* andere Hinweise auf die Verwaltung des Hauses nicht vor.

[68] „omnium societatum nulla est gravior, nulla carior, quam ea quae cum republica est unicuique nostrum" (a. a. O., I, xvii).

[69] *R. A. Markus*, „The Latin fathers", in: The Cambridge History of Medieval Political Thought (c. 350 – c. 1450), Hg. *J. H. Burns*, Cambridge 1988, 97.

[70] „Haec [iustitia] enim una virtus omnium est domina et regina virtutum" (a. a. O., III, vi); „ratio, qua societas hominum inter ipsos, et vitae quasi communitas, continetur: cuius partes duae sunt; iustitia, in qua virtutis splendor est maximus" (a. a. O., I, vii).

mus *De Officiis* verstanden, d. h. als Buch, das die *iustitia* als öffentliche, ja geradezu als politische Tugend behandelt[71].

In Hinsicht auf eine derartige Gerechtigkeit und bezüglich der Tatsache, daß der Verfasser des Studienplans die *ypotica* auf *De Officiis* zurückführt, ist auch die Frage zu stellen, was er eigentlich als Inhalt dieses Werkes verstand. Zur Beantwortung dieser Frage verfügen wir nur über sehr knappe Angaben. Wichtig ist aber, daß diese Schrift die einzige unter allen angeführten Schriften ist, die bei der Erwähnung von *De Officiis* als Quelle der *ypotica* dieses Buch mit einem *liber de vera iustitia* identifiziert. Dies zeigt, daß für den Verfasser die *ypotica* stärker an die Frage nach der Gerechtigkeit als die der Hausverwaltung gebunden ist. Dieses Interesse des Verfassers an der Thematik der *iustitia* wird auch noch dadurch bestätigt, daß er am Ende seiner Erörterung der Ethik Ciceros Behandlung der Frage nach der Gerechtigkeit ganz entschieden wieder aufnimmt. So stellt er die Frage nach dem Unterschied zwischen der *iustitia naturalis* des Plato und derjenigen des Cicero[72], nachdem er auf das Hauptthema des platonischen *Timaeus* hingewiesen hat. Bei dieser Bestimmung des Hauptthemas des *Timaeus* richtet er sich jedoch nicht nach dem *Timaeus* selbst[73]. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß seine Quelle die *Glosae* des Wilhelm von Conches oder andere, spätere anonyme Glossen zum *Timaeus* sind, die er fast wörtlich paraphrasiert:

---

[71] *Q. Skinner*, „Political Philosophy", in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy (Hg. *Ch. B. Schmitt, Q. Skinner*), Cambridge 1988, 415 f.

[72] „Sed solet esse quaestio, cum Tullius in libro De Officiis agat de iustitia naturali et iste similiter, quaeritur, quomodo differunt" (fol. 137 ra, Zeilen 20–21).

[73] Der Text von Chalcidius' Übersetzung, der sich auf die *iustitia* bezieht, ist der Formulierung des Studienplans nicht so ähnlich wie der Text Wilhelms von Conches (angeführt unten, Anm. 75): „Ex quo apparet in hoc libro principaliter illud agi: contemplationem considerationemque institui non positivae sed naturalis iustitia atque aequitatis ..." (*Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in societatem operis coniuncto *P. J. Jensen* edidit *J. H. Waszink*, Londini et Leidae, 1962 [Corpus platonicum medii aevi, Plato Latinus, vol. IV], 59).

[74] fol. 137 ra, Zeile 11.

[75] Guillaume de Conches, Glosae super Platonem (wie Anm. 46), S. 59. Die folgenden parallelen Texte belegen die Abhängigkeit des Verfassers von den „Glosae" Wilhelms:

„Tymeus vero Platonis dictum est a quodam discipulo suo. Mos enim fuit Platonis intitulare libros suos a suis discipulis et dicitur a thimos, quod est flos, quia in hoc libro est flos philosophiae" (vgl. Ripoll 109, fol. 137 ra, Zeilen 9–10).	„Dicitur sic [Thimeus] a quodam discipulo Platonis. Mos enim fuit Platonis intitulare volumina a nominibus discipulorum ... Vel Thimeus dictus est quasi flos ... quia in eo est flos philosophie" (vgl. *Jeauneau* 62).

„Subiectum ergo huius libri est iustitia naturalis vel mundi creatio“[74]

„... materia huius libri est naturalis iustitia vel creatio mundi“[75]

„Unde subiectum huius libri, sive materia, est naturalis iustitia sive creatio mundi ...“[76]

Zudem empfiehlt der Verfasser am Ende seiner Behandlung der Ethik eigens eine Lektüre des *Timaeus*[77]. Sein Interesse an diesem ihm über Wilhelm von Conches bekannten platonischen Buch liegt gerade darin, daß Wilhelms *Glosae* den *Timaeus* als ein Buch über die *iustitia* darstellten[78]. Ziehen wir dann noch die Tatsache in Betracht, daß das Politische im Mittelalter – im Anschluß an Augustin[79] – hauptsächlich auf die Frage nach der *iustitia* hingewiesen hat, so scheint das Interesse des Verfassers sowohl bei seiner Begründung der *ypotica* auf *De Officiis* wie bei seiner Frage nach dem Unterschied zwischen der *iustitia naturalis* des *Timaeus* und derjenigen aus *De Officiis* und bei seiner Erwähnung des *Timaeus* als Lektüre für die Ethik viel eher die Grenze einer politischen als einer ökonomischen Wissenschaft festsetzen zu wollen.

Nehmen wir also an, daß der Verfasser des Studienplans unter *ypotica* nicht eine Ökonomik verstanden hat, so scheint bemerkenswert, daß er das Buch des Cicero viel besser als andere Schriften der Zeit interpretiert hat. Der Grund dafür liegt darin, daß er in *De Officiis* richtigerweise ein Buch zu politischen Themen gesehen hat. Deswegen empfiehlt er seine Lektüre als Quelle einer politischen Wissenschaft, der *ypotica*. War übrigens der Einfluß der Glossen Wilhelms auf den Studienplan so stark, wie ich vermute, so kann man das Interesse des Verfassers an der Thematik der *iustitia* im Zusammenhang mit seiner Erörterung der praktischen Philosophie im Lichte der folgenden Formulierung jener Glossen verstehen: *„De omnibus igitur partibus philosophie aliquid in hoc opere continetur: de practica in recapitulatione positive iustitie“*[80].

Stimmt die *ypotica* philologisch, inhaltlich und hinsichtlich ihrer Quellen nicht mit einer Ökonomik überein, so ist schließlich zu fragen, warum denn in der *ypotica* die Interpreten eine ökonomische Wissenschaft gesehen haben. Wenn der anonyme Verfasser im Rahmen der *ypotica* keine Hinweise auf eine Ökonomik bietet und die Hausverwaltung bzw. *res familiaris* nicht erwähnt, besteht keinerlei Grund mehr, die *ypotica* in diesem Zusammenhang als Ökonomik zu verstehen. Vielmehr scheint diese

---

[76] Anonymus, Glosulae super Timaeum, in: codice Oxoniensi, Bodleianae Bibliothecae, Digby 217, fol. 98 v. (apud *Jeauneau* 59).

[77] „Ulterius notandum quod leguntur duo libri, quorum unus appellatur Tymeus Platonis ...“ (fol. 109, 137ra, Zeilen 7–8).

[78] „Incipientibus Thimeum Platonis inquirendum est quae compositionis operis illius causa fuerit ... Causa vero compositionis huius operis talis fuit. Cum inter omnes recte philosophantes iusticiam in conservatione rei publice principatum obtinere certum esset, circa illius inquisitionem maxima fuit eorum intentio“ (vgl. *Jeauneau*, 58).

[79] Augustinus hat den Übergang vom nicht Politischen *(latrocinium)* zum Politischen *(regnum)* in der Gerechtigkeit begründet: „Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia“ *(De Civitate Dei*, IV, iv).

[80] *Jeauneau* 62.

durch die Interpreten bisher als ökonomische Wissenschaft ausgelegte *ypotica* im Studienplan die politische Dimension der praktischen Philosophie anzunehmen, während die *politica* paradoxerweise ihre traditionsgemäß politische Dimension verliert und sich in eine juristische Wissenschaft verändert. Diese Frage wird ausführlich unten im § 5 behandelt.

Ich möchte kurz darauf aufmerksam machen, daß diese Auffassung des Studienplans, die die *politica* juristisch versteht, in jener Zeit keine Ausnahme bildete. Im § 5 verweise ich auf verschiedene, ebenfalls aus dem artistischen Milieu stammende Schriften, in denen sich die *politica* in der *lex* auflöst[81]. Aus diesen parallelen Texten ergibt sich also, daß die Geschichte der politischen Ideen in den Jahren unmittelbar vor der Rezeption der aristotelischen *Politica* noch nicht hinreichend ergründet worden ist. Die festgestellten Ähnlichkeiten lassen vermuten, daß sich eine programmatische Suche nach anderen Texten der Zeit, die dieselbe Auffassung vertreten haben, lohnen könnte. Es ist schließlich zu bemerken, daß eine Rekonstruktion der Entwicklung der Ökonomik im Mittelalter auch den Verlust der ökonomischen Dimension der *ypotica* im Studienplan in Betracht ziehen muß. Denn obwohl indirekt, d.h. auf Grund der Auslassung jedes ökonomischen Inhaltes, ist nun auch die *ypotica* für die Geschichte der Ökonomik als Wissenschaft relevant, die wegen ihres Mangels an ökonomischem Inhalt die interne Struktur der durch Aristoteles dreifach aufgeteilten *philosophia moralis* in Frage stellt.

5. politica = scientia legis

Die *politica* – in der Handschrift „polit̃a" abgekürzt – ist das zweite Leben der Seele im Verhältnis zu den anderen *(in bono aliorum)*[82]. Sie unterscheidet sich von der *ypotica,* und zwar von einem quantitativen und hauptsächlich von einem qualitativen Gesichtspunkt aus. Quantitativ unterscheidet sich die *politica* dadurch, daß sie sich nicht mehr auf das Gute nur der Untergebenen bzw. der *subditi* beschränkt, sondern sich auf das Gute aller Menschen ausdehnt: *anima vivit in bono omnium.*

Obwohl beide Wissenschaften auf ein *bonum* zielen, ist nicht nur die Tragweite und Ausdehnung dieses *bonum* verschieden. Die *politica* unterscheidet sich jetzt qualitativ von der *ypotica* in dreierlei Hinsicht. Erstens, weil sie keine Wissenschaft der unter einem Vorgesetzten Stehenden ist. Hier verschwindet die für die *ypotica* noch geltende, politische Herrschaftsbeziehung – *in regendo* – und es taucht statt dessen eine vielmehr juristisch orientierte Beziehung auf, die durch das allgemeine Gesetz – *lex communis* – die ganze staatliche Gemeinschaft umfaßt. Der *politica* wird dabei ein legislativer Charakter zugeschrieben. Zweitens handelt es sich dabei nicht mehr darum, daß die Untergebenen nach den Anweisun-

[81] S. unten, Anm. 84f.
[82] Text oben, Anm. 9.

gen einer Wissenschaft – der *ypotica* – geleitet werden müssen, sondern darum, daß die *civitas* nach den auf das Erreichen des *bonum omnium* gerichteten Gesetzen – *leges et decreta* – organisiert werden muß. So scheint die an die *iustitia* gebundene *ypotica* vielmehr einer theoretischen Tätigkeit *(in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum)* zu entsprechen, aus der Anweisungen für die Herrschaftsbeziehung folgen. Die *politica* löst sich dagegen in eine Art juristische Textsammlung auf, deren Inhalt im römischen und im kanonischen Recht enthalten ist. Drittens ergibt sich dieser rein juristische Charakter der *politica* im Unterschied zu politischen Charakter der *ypotica* auch daraus, daß der Verfasser die *polis* bzw. *civitas* nicht als eine politische Instanz, sondern als juristischen Kontext betrachtet: „... *civitas, eo quod est de iure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta*". So kann man die politische Auffassung dieses Studienplans folgendermaßen charakterisieren: Erstens wird in ihm die *politica* in eine Art *scientia legis* bzw. einen juristischen Teil der praktischen Philosophie verändert, die sehr wohl politische Implikationen mit sich bringt (vgl. unten, § 6). Erst bei Albert dem Großen fängt die *politica* aber an, sich von dieser juristischen Auffassung unabhängig zu machen und sich als philosophische Theorie zu entfalten[83]. Zweitens beschränkt sich das Politische nur auf die *ypotica.* Der Verfasser hat also nicht beabsichtigt, sich mit einer Wissenschaft der *res familiaris* bzw. Ökonomik zu befassen.

Nun gibt diese eigenartige Auffassung der *politica* Anlaß dazu, die Frage zu stellen, wie sie in anderen Schriften der Zeit behandelt und betrachtet wurde. Hier soll auf diese Frage nur kurz eingegangen werden.

Bezüglich des juristischen Charakters der *politica* als *scientia legis* stellen wir fest, daß der Studienplan mit anderen Schriften der Zeit völlig übereinstimmt. Auch wenn letztere keine weiteren und detaillierten Erklärungen über den Inhalt der *politica* bieten – die Hinweise des Studienplans bilden in dieser Hinsicht eine glückliche Ausnahme –, identifizieren auch jene Schriften deutlich die *politica* mit den *leges* und den *decreta:* So z. B. Arnulfus Provincialis[84], der Pseudo Adam von Bocfeld (der durch M. Grabmann Adam von Bouchermefort zugeschriebene Kommentar zum *Liber de Causis)*[85], die anonyme Schrift *Sicut dicit Ysaac*[86], die Schrift *De ortu scientiarum* des Robert Kilwardby[87], die Robert Grosseteste zuge-

[83] Diese These habe ich vertreten in: „Die Rolle der Natur ...", (wie Anm. 23).

[84] „[Politicam] dicunt quidam haberi per leges et decreta" *(Divisio scientiarum,* wie oben, Anm. 44, 333).

[85] „Moralis ... dividitur in tres partes, in monasticum ..., et yconomicam ... et politicam ad regimen civitatis introductam in legibus et decretis" *(Kommentar zum Liber de Causis,* wie oben, Anm. 44).

[86] „... yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traduntur in legibus et decretis ..." *(Sicut dicit Ysaac,* wie oben, Anm. 44).

[87] „Ad hanc scientiam [politicam] pertinent iura canonica et civilia" *(De ortu scientiarum,* Hg. *A. G. Judy* [ABMA 4]. Toronto 1976, 126).

schriebene *Summa philosophiae*[88], die Einführung in die Philosophie des Henricus Brito[89], die *Philosophia* des Oliverus Brito[90], die anonyme Schrift *Ut ait Tullius*[91] und das Manuskript Oxford Merton College C.2.12 (Coxe 261), fol. 69 ra–b[92], die Handschrift Bruges, Bibliothèque de la Ville 496, fol. 80 ra[93], und Robertus Anglicus[94]. Die Identifizierung der *politica* mit der *lex positiva* ist der einzige Punkt, in welchem die Schriften der Zeit ganz übereinstimmen. Diese Identifizierung spricht aber deutlich für eine juristische Auffassung der *politica* im artistischen Milieu. Sogar Albert der Große behauptet im Prologus zu seiner Schrift *Super Ethica* die Gleichung *politica* = *lex*[95]. Dies erlaubt, von einem Einfluß dieser Schriften der Artisten auf den *doctor universalis* zu sprechen. Die Beständigkeit bei der Gleichung und ihre Präsenz bei Albert läßt diesem politischen Ansatz der Artisten auf Grund ihrer historischen Wirkung auf gewichtige Denker wie Albert selbstverständlich eine große Bedeutung zuwachsen. Eben deswegen bildet diese artistische Auffassung über die Politik ein einflußreiches Kapitel der politischen Theorie des Mittelalters.

---

[88] „Civilis autem scientia pars est notabilis philosophiae moralis, canonica etiam, qua utuntur ecclesiastici, activae philosophiae deservit et subicitur" *(Summa philosophiae Roberto Grosseteste ascripta,* in: *L. Baur,* Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln [BGPhMA IX], Münster 1912, 301).

[89] „Practica dividitur in tres, in monasticam, yconomicam et politicam. Prima traditur ab Aristoteli in *Ethicorum,* secunda a Tullio in libro *De officiis,* tertia in legibus et decretis" *(Einführung in die Philosophie,* wie oben, Anm. 44).

[90] „Politica nominatur que docet regere populos et civitates, unde dicitur a polis, quod est civitas vel pluralitas. Et hec traditur in legibus et decretis" *(Philosophia,* wie oben, Anm. 44).

[91] „Practica traditur ab Aristoteli in *Ethicis,* secunda a Tullio in libro *De Officiis,* tertia in legibus et decretis" *(Ut ait Tullius,* wie Anm. 44).

[92] „Politica proprie dicta sive civilis est scientia per quam totius civitatis utilitas administratur. Et sub hac sunt leges et iura quibus reguntur populi" (wie oben, Anm. 53).

[93] „De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam, sed, ut dicunt aliqui, de istis determinatur in legibus et decretis ..." (wie oben, Anm. 44).

[94] Handschrift Todi, Biblioteca communale 54, fol. 1 va: „Practica dividitur in monasticam, yoconomicam [sic] et politicam ... Politica nominatur que docet regere populos et civitates. Unde dicitur a *polis,* quod est *civitas,* vel *pluralitas;* et hec traditur in legibus et decretis"; vgl. *L. M. de Rijk,* „On the genuine text of Peter of Spain's Summule Logicales" (III), in: *Vivarium* VII (1969) 23.

[95] *Bertelloni,* „Die Rolle der Natur ..." 690 f.

6. Errores, quae ante et nunc polluerunt

Der spanische Minorit Alvarus Pelagius[96] berichtet im Vorwort zu seinem Traktat *Collyrium Fidei Adversus Haereses*[97], daß er diese Abhandlung in der Absicht geschrieben habe, verschiedene alte und neue Irrlehren – *errores novos et veteres* – zu bekämpfen, die – so Alvarus – in Spanien und außerhalb von Spanien vertreten würden[98]. Er fügt in der Kapitelübersicht des fünften Teils dieses Buches hinzu, daß sich unter diesen Irrlehren auch die „*errores Scoti, qui vocatur Thomas Scotus*" befänden[99]. Nach Alvarus hat dieser Thomas unter anderen Thesen auch folgende Meinung vertreten, „*quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per iura canonica*"[100]. Mit dieser Formulierung erhebt die Philosophie schlicht ihren schon säkularen Anspruch, sich hinsichtlich politischer Themen zu Wort zu melden. Nehmen wir noch das Vorhaben des Alvarus in seinem *Collyrium* als ganzes hinzu, so handelt es sich um eine Abhandlung, in der ihr Verfasser nicht nur Irrlehren bekämpfen wollte, die *nunc noviter polluerunt*, sondern er wollte zudem auch gegen *errores*

---

[96] Über Alvarus siehe *N. Jung*, Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle. Alvaro Pelayo, évêque et pénitentier de Jean XXII., Paris 1931; *M. Wilks*, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, Cambridge 1963; *A. Domínguez de Sousa Costa*, Estúdos sobre Alvaro Pais, Lisboa 1966; *J. Moraus Barbosa*, O „De statu et planctu ecclesiae". Estúdo critico, Lisboa 1982; *M. Damiata*, Alvaro Pelagio. Teocratico scontento, Firenze 1984 und *J. Miethke*, „Alvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo", in: Santi e santità nel secolo XIV (Atti del XV Convegno Internazionale, Assisi, 15–17 ottobre 1987), Perugia 1989, 255–293.

[97] Es besteht noch keine kritische Ausgabe des Traktates. Ich zitiere die vollständige Ausgabe, die *Miguel Pinto de Menezes* nach dem Cod. lat. Vat. 1129, fol. 1–166 v herausgegeben hat (Colírio da Fé contra as Heresias, 2 Bände, Lisboa, 1954 und 1956). Über das *Collyrium* siehe *R. Scholz*, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354), I. Teil: Analysen, Rom 1911, 198–202 und die soeben erschienene Auslegung des Textes von *M. A. Santiago de Carvahlo*, „Entre lobos e pastores. Tipologia e racionalidade de ‚Colírio da Fé' como modelo politico-pastoral", in: Leopoldianum (Santos, Brasilien), Vol. XVII, Nr. 48 (1990) 233–256. Auch *Scholz* hat einige Stellen des *Collyriums* nach dem Cod. Ottobon. lat. fol. 1–133) herausgegeben (s. Unbekannte ..., II. Teil: Texte, Rom 1914, 491–514).

[98] „opusculum composui hoc contra hereses et errores novos et veteres, quae in quibusdam partibus Hispaniae et alibi pestifere pullularunt" *(Collyrium*, Hg. *Pinto de Meneses*, Bd. I, 34–36).

[99] Ebd. Bd. II, 1956, 210 und *Scholz* 499. Auf Einzelheiten über die Persönlichkeit des Thomas Scotus ist aus Mangel an genaueren Angaben schwer einzugehen. Seine Existenz wurde aber nicht in Frage gestellt (vgl., *Scholz*, Anm. 97; *Menéndez y Pelayo*, Anm. 103 und *Grabmann*, Anm. 104 bis 106). Über die Einstellung des Alvarus zu Thomas Scotus s. *M. Esposito*, „Les hérésies de Thomas Scotus d'après le ‚Collyrium fidei' d'Alvaro Pelayo, in: RHE 33 (1937) 56–69 (mit Texten und Bibliographie), besonders 66–67, wo der Verfasser einige Arbeitsschritte zur Identifikation des Thomas Scotus angibt und auf politische Auswirkungen seiner Lehre und Tätigkeit und auf seine Beziehungen zu averroistischen Kreisen des 13. Jahrhunderts hinweist. Mit Thomas Scotus beschäftigen sich auch die Arbeiten von *M. A. S. de Carvalho*, „O ‚Sedutor' Tomás Escoto", in: Humanistica e Teologia XI (1990) 171–198 und von *M. Martins*, „As acusaçoes contra Tomás Escoto e a sua interpretaçao" in: RPF 8 (1952) 29–49.

[100] *Scholz*, a. a. O.; *Pinto de Menezes* (Bd. II, 62): „Quod etiam dicit dictus haereticus quod in sua philosophia inaniter gloriatur quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per Decreta et Decretales".

schreiben, die auch früher schon zirkulierten [101]. Gerade in dieser Absicht bezieht sich Alvarus auf den rätselhaften Thomas Scotus, dessen These er in einer Liste von Irrlehren verzeichnet, die er schon im Vorwort zu seinem *Collyrium* als *veteres errores* charakterisiert hatte [102].

Nachdem sich R. Scholz 1911 ganz kurz mit Alvarus befaßt hatte, hat 1917 M. Menéndez y Pelayo seine Abneigung gegen diesen „bösen Mönch" („fraile malo") im Rahmen der durch ihn so benannten „averroistischen Gottlosigkeit" („impiedad averroista") geäußert, indem er sich auf andere, von Scholz nicht benutzte Handschriften des *Collyriums* stützte, um über die Thesen des Thomas Scotus Bericht zu erstatten [103]. Etwas später nahm M. Grabmann das Thema wieder auf und bezog sich im Rahmen des „populären Averroismus" [104] auf Thomas Scotus als Vertreter der „schroffsten Form" dieser Abweichung des mittelalterlichen Denkens [105]. Er verwies auf die oben erwähnte These des „abgefallenen Ordensmannes Thomas Scotus" [106] – „die Welt würde besser durch die Philosophie als durch das kanonische Recht regiert" [107] – und nach raschem Hinweis auf einige Namen des sogenannten „politischen Averroismus" (Johannes de Janduno und Marsilius von Padua) ermahnte er dazu, die kirchenpolitischen Schriften und die Staatsauffassung des Averroismus „auf Grund der aus diesen Kreisen stammenden Politikkommentare" zu erforschen und zu bestimmen [108].

Diese „populäre" Erscheinung der Philosophie wurde bisher wenig ergründet. Obwohl die Zahl der uns bekannten Quellen sehr gering ist, wurde außer der Mahnung Grabmanns auch die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß sich der Fall „Thomas Scotus" im Lichte des in den Lissaboner Archiven lagernden Materials erforschen ließe [109]. Es ist außerdem m. E. immer noch zu bestimmen, ob Thomas dem Typus eines typischen Averroisten eigentlich entspricht oder nicht. Denn er behauptet nicht, daß Philosophie und Theologie *simul stant.* Er geht einen Schritt weiter: Seiner Ansicht nach muß im politischen Bereich der juristische

---

[101] „Expedita quarta parte de heresibus que in iure canonico extirpantur, incipit quinta et continet in se XVII hereses sive errores que *ante* et nunc noviter polluerunt" (ebd. Bd. II, 208; *Scholz,* a. a. O.)

[102] Wie oben, Anm. 98.

[103] *M. Menéndez y Pelayo,* Historia de los heterodoxos españoles, Buenos Aires 1945, Bd. III, 265 f.

[104] *Grabmann,* Der lateinische Averroismus ... (Inhaltsverzeichnis, 87).

[105] *M. Grabmann,* „Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320)", in: Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge (BiblThom XIV) T. II, Paris 1930, 321.

[106] Wie oben Anm. 104, 77.

[107] Ebd. 78.

[108] Ebd. 79.

[109] *Esposito* 65. Zum „populären Averroismus" in Spanien am Ende des XIII. und Anfang des XIV. Jahrhunderts (auch in Zusammenhang mit Thomas Scotus) siehe bes. *F. Rico,* „Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor*", in: El Crotalón (Anuario de Filología Española) 2 (1985) 187 f.

Ausdruck der Theologie – d. h. die *decretales* – durch die Philosophie total aufgehoben werden.

Obwohl wir auch heute leider noch nicht über aus averroistischen Kreisen stammende Kommentare zur „Politik" verfügen[110], konnte und kann die Ermahnung Grabmanns nicht vernachlässigt werden. Denn die Erforschung der mittelalterlichen politischen Theorien nach Grabmann hat in der Tat immer wieder feste Beziehungen zwischen den laikal orientierten politischen Traktaten des Spätmittelalters und dem „aristotélisme intégral" feststellen können. Diese Feststellung hat die damaligen Vermutungen Grabmanns im allgemeinen bestätigt: Ist die Rede von einer Trennung zwischen Glauben und Wissen, so denkt man unmittelbar an den politischen Gebrauch und an die Konsequenzen dieser Trennung, d. h. vor allem an Dante und Marsilius. Denn obwohl bei ihnen der Zweck der Trennung nicht die Enttheologisierung, sondern vielmehr die Entklerikalisierung der Politik mit Hilfe der Philosophie war, wird bei ihnen jene Trennung zur konkreten Anwendung gebracht.

Dazu kommt aber der schon erwähnte wichtige Hinweis des Alvarus darauf, daß die Beziehungen zwischen Aristotelismus und Politik nicht erst im 14. Jahrhundert, sondern schon früher zum Ausdruck gekommen sind. Nehmen wir also mit Alvarus hypothetisch an, daß die die Philosophie und das kanonische Recht betreffende These des legendären Thomas Scotus nicht nur eine These von Scotus selbst, sondern auch ein *vetus error* war, so stellen sich in diesem Zusammenhang hauptsächlich zwei wichtige und gleichzeitig schwer zu beantwortende Fragen: Erstens, wo diese These zuerst vertreten wurde, und zweitens, wer sie aufgestellt hat. Denn wenn wir berücksichtigen, daß die erwähnten Stellen des *Collyriums* Irrlehren des Thomas Scotus mit *Veteres errores* in Zusammenhang bringen, wirken jene Stellen als eine Herausforderung, den Ursprung dieser *errores* in der Zeit vor Thomas Scotus zu suchen.

6.1 „Philosophia" gegen „ius canonicum"?

Diese Fragen können wir hier nicht beantworten. Wir wollen jedoch die Vermutung wagen, daß jene Trennung ihre Vorläufer schon bei den Artisten der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatte und daß der Studienplan uns den möglichen Rahmen andeutet, innerhalb dessen sich diese Trennung in der Form eines Konflikts zwischen Philosophie und kanonischem Recht bereits ankündigte. Denn wenn wir den Pariser Studienplan vom Gesichtspunkt seiner theoretischen Hintergründe her betrachten, muß man sagen, daß in ihm die Philosophie nicht nur im Rahmen der *ethica individualis* mit der Theologie ein schwieriges Ge-

[110] Ich richte mich nach *Ch. Flüeler*, „Mittelalterliche Kommentare zur ‚Politik' des Aristoteles und zur pseudo-Aristotelischen ‚Ökonomik'" in: Rezeption und Interpretation ... Teil 2 (Anm. 60).

spräch führt. Auch im Abschnitt *politica* scheinen die Sätze des römischen Rechtes sich von denen des kanonischen Rechtes abzusetzen.

Das Vorgebrachte bedeutet selbstverständlich noch keinen ausdrücklichen Konflikt der Philosophie selbst mit dem kanonischen Recht, wie es Alvarus Pelagius anzeigte. Es handelte sich vor allem um eine Kontroverse zwischen zwei Gesetzessammlungen. In dieser Hinsicht entfachte sich der Streit ja hauptsächlich auf einer zunächst juristischen Ebene, die aber politische und philosophische Implikationen mit sich bringen konnte. Daß außerdem gewisse besonders das öffentliche Recht betreffende Stellen der *lex Romana* mit dem *ius canonicum* überhaupt nicht leicht zu vereinbaren waren[111] – deshalb konnte sich der Streit leicht und direkt in eine politische Kontroverse verändern[112] –, ist nur die eine Seite des Problems. Daneben ist auch die Tatsache zu berücksichtigen, daß der rein laikale Charakter der *lex Romana* dem *ius canonicum* nur eine sehr schwierige Koexistenz mit den kirchlichen Hintergründen des kanonischen Rechts bieten konnte. In dieser Hinsicht war der Konflikt deswegen auch philosophisch, weil es zwei vorjuristische Auffassungen waren, und damit zwei Positionen, die theoretisch miteinander in Konflikt geraten konnten. Es kann vielleicht nicht behauptet werden, daß sich die durch Alvarus Pelagius angezeigten *veteres errores* genau auf diesen Konflikt beziehen. Wer damals aber über die theoretischen Grundlagen beider Rechte Überlegungen anstellte, konnte nicht übersehen, daß sie eine stillschweigende, doktrinäre Spannung verbargen. So scheint auch im Abschnitt *politica* der *philosophia moralis* dieselbe Spannung zwischen Philosophie und Theologie nun in indirekter Form aufzutauchen, die im Abschnitt *ethica individualis* ausdrücklich und direkt zustande kommt.

6.2 Das römische Recht im Studienplan

Wohl verfügen wir über keine konkreten Beweise dafür, daß das römische Recht an der Artistenfakultät tatsächlich unterrichtet wurde. Doch obwohl dies das Ergebnis der Erforschung von öffentlichen (d. h. *förm-*

---

[111] Wie oben, Anm. 22.

[112] „Lassen sich die in der Konstitution ‚Super Speculam' verordneten Einschränkungen des zivilistischen Studiums aus innerkirchlichen, disziplinären und pastoralen Gründen erklären, oder sind eher rechtspolitische, vielleicht gar weltpolitische Motive für ihren Erlaß ... bestimmend gewesen?". So faßt *S. Kuttner* („Papst Honorius III. und das Studium des Zivilrechts", in: Festschrift für Martin Wolff, Hg. *E. von Caemmerer, F. A. Mann, W. Hallstein* und *L. Raiser*, Tübingen 1952, 83. Mit reicher Bibliographie) die zwei Stellungnahmen zur Frage nach dem Verbot des Studiums des römischen Rechtes durch Honorius III. (1219) und später durch Gregor IX. (1235) zusammen. Siehe darüber auch *G. de Vergottini*, Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220. Milano 1952, bes. 162 f., wo auch zahlreiche, doch kontroverse Literatur erwähnt wird. M. E. ist der auffällige Meinungsstreit auch darauf zurückzuführen, daß man die Frage bisher allein an kanonistischen Quellen untersuchte, während man die philosophischen Verhältnisse an der Pariser Artistenfakultät nicht berücksichtigt hat.

lich) Urkunden ist, in denen sich keine Hinweise darauf finden[113], reflektiert dagegen der Studienplan die faktischen Interessen der Artisten[114]. Er erlaubt es keineswegs, bei den Artisten die Existenz eines Interesses an dem Inhalt des römischen Rechts auszuschließen. Mit Begeisterung kündigte Guido de Bazoches in einem Brief *cuidam amico* schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts an, daß auf der Pariser Insel die *leges* und *decreta* eine wichtige Stelle neben den *septem artes* eingenommen hatten[115]. Und in unserem Studienplan äußert sein Verfasser eine ziemlich eindeutige Ansicht über die *politica*, die ihrerseits ein zusammengefaßtes, aber – im Gegensatz zu den knappen Hinweisen von anderen Schriften der Zeit – ganz klares Verständnis der internen Gliederung des römischen Rechtes in *ius gentium* und *ius civile* zeigt. So wird im Studienplan zuerst die *politica* dadurch charakterisiert, daß nach ihr die Seele *in bono omnium communiter* lebt. Und da sich die *politica* mit allen *(omnes)* in den *civitates* lebenden *[homines]* befaßt, bedient sie sich einer *lex*, die *communis* ist, d. h. die für alle gilt[116].

Es ist hier die Tatsache hervorzuheben, daß diejenigen *omnes [homines]*, für deren Güte die *politica* sorgt, mit demselben Adjektiv „*communis*" belegt werden, mit der die *lex* gekennzeichnet wird. Eben mit dem Ausdruck *lex communis* scheint sich der Verfasser gleich darauf auf das *ius gentium* zu beziehen, das nach der Charakterisierung des Gaius in den *Digesta* durch *omnes gentes* gebraucht wird[117]. Aber auch das *ius civile* als Gesetzessammlung einer bestimmten *civitas*[118] wird in Betracht gezogen, denn der Verfasser definiert die *politica* als Wissenschaft „*de iure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta*"[119]. Diese Darstellung der internen Gliederung des römischen Rechts ist keineswegs neu. Man findet sie auch in Dreiteilungen der *philosophia moralis* des 12. Jahrhunderts[120]. Es ist möglich, daß diese Auffassung des *ius Romanum* durch die

---

[113] Das behaupten *J. Isaac* (Le ‚Peri Hermeneias' en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire d'un traité d'Aristote, Paris 1953, 72) und *Flüeler* (wie Anm. 60, 5 f.)

[114] Wie oben, Anm. 11.

[115] „In hac insula perpetuam sibi mansionem septem pepigere sorores, artes videlicet liberales, et intonante nobiliores eloquentie thuba decreta leguntur et leges" *(Denifle-Chatelain,* wie oben, Anm. 18, Bd. I, 56). Siehe auch *J. Verger,* „A propos de la naissance de l'université de Paris: contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle", in: Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, (hg. *Johannes Fried),* Sigmaringen 1986, 74, Anm. 21 und 87, Anm. 72.

[116] Text oben, Anm. 9.

[117] „Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, *partim communi omnium hominum iure utuntur.* Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis; *quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*" (Digesta, I, i, 9; Hervorhebungen von mir).

[118] a. a. O.

[119] Text oben, Anm. 9.

[120] Seit dem 12. Jahrhundert war dem Gelehrtenmilieu die Thematik um das *ius Romanum* bekannt. Ein ziemlich deutliches Verständnis der internen Aufgliederung des römischen Rechts äußert z. B. gegen Ende des 12. Jahrhunderts Ottfried von Saint Victor: „Sem-

Artisten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts übernommen wurde, was vermuten läßt, daß die Hinweise der *politica* im Studienplan diese Übernahme reflektieren.

Wie die erwähnte Dreiteilung vom 12. Jahrhundert bietet auch der Studienplan keine Hinweise auf das kanonische Recht. Die Frage, ob im Studienplan diese Auslassung einen Vorrang des römischen Rechtes vor dem kanonischen Recht bedeuten kann, kann hier nur gestellt werden, aber muß noch offenbleiben. Immerhin scheint die Erwähnung der *decreta* gewissermaßen durch das Protokoll vorgeschrieben, während die Präsenz der *leges* einer Tradition entspricht, die ihre Wurzeln im gelehrten Schrifttum des 12. Jahrhunderts hat. Es ist deshalb nicht ungewöhnlich, daß sich im Studienplan ein Philosoph, d.h. ein Artist, mit dem *ius Romanum* beschäftigt. Etwas Ähnliches kam im 12. Jahrhundert vor, als Kommentatoren des römischen Rechts, d.h. Juristen, ihren Beruf mit dem Unterbegriff *ethica* der dreifach aufgeteilten *philosophia moralis* in Zusammenhang brachten und dementsprechend ihren eigenen Beruf als Kommentatoren als eine philosophische Aufgabe verstanden [121]. Nur sind es beim Studienplan nicht Juristen, sondern Philosophen, die diese Aufgabe übernehmen. Seine Arbeit versteht der Verfasser natürlich auch philosophisch: der Tradition entsprechend fügt er das *ius Romanum* in den vom Prinzip „Wille" *(voluntas)* abhängenden Abschnitt *politica* ein, so daß (wie im 12. Jahrhundert) das römische Recht nochmals einen Teil der *ethica* bildet.

7. Schluß: Die philosophiehistorische Bedeutung des Pariser Studienplans

Die geschichtliche Erforschung eines philosophischen Textes hat nicht allein den Zweck, über seine Quellen Rechenschaft abzulegen. Sie muß außerdem die in ihm vertretenen Auffassungen untersuchen und vor allem seine ideengeschichtliche Wirkung deutlich werden lassen. Jene Auffassungen und diese Wirkung können aber nicht einfach vorausgesetzt oder anhand von anderen Texten der Zeit rekonstruiert werden. Wenn der Text genügend Material zu seiner philosophiehistorischen Auswertung bietet, kann er als Ausdruck des intellektuellen Lebens des Milieus betrachtet werden, aus dem er entstanden ist. So erreicht er den Status eines exemplarischen Zeugnisses. Die historische Analyse des mittelalterlichen Schrifttums muß allerdings zuerst auf diese Einzigartigkeit abzie-

per enim novi ethicorum, echonomicorum et politicorum libri crescunt et iuris privati et publici, civilis quoque et gentium et principum constitutiones innovantur et de die in diem arida nostra novorum lignorum pomiferorum cum pomis suis feratior efficitur" *(Microcosmus,* Texte établi et présenté par *Ph. Delhaye,* Lille–Gembloux, 1951, Kap. 59, 76). Siehe darüber *Ph. Delhaye,* „L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle", in: MS XI (1949), 97.

[121] Ebd. 91f. und 97.

len, die an und für sich schon als Zeugnis der Auffassungen bestimmter intellektueller Kreise gelten kann. Sodann muß man die geschichtliche Bedeutung dieser Texte durch eine genaue Erörterung ihrer Stellung im gesamten Kontext und ihrer Wirkungen in der zeitgenössischen und in der späteren Geistesgeschichte festzustellen versuchen.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend und durch die Analyse der ethischen Ansichten des Studienplans haben wir versucht, seine Bedeutung für die Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters zu zeigen. Unsere Darlegung hat nicht nur darauf abgezielt, den im Studienplan aufkommenden Streit zwischen der Theologie und einer zur Unabhängigkeit von der Theologie strebenden philosophischen Reflexion aufzuzeigen. Sie beabsichtigte auch nicht allein, die möglichen politischen Implikationen dieses Streites hervorzuheben: Es erübrigt sich zu sagen, daß solch ein Konflikt die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden *felicitates (felicitas huius vite* und *felicitas vite aeterne)* mit sich brachte und daß diese Frage im Spätmittelalter die Frage von verschiedenen politischen, besonders laikal orientierten Traktaten war. Wie schon gesagt wurde, drückte sich das Mittelalter über Politik nicht immer politisch – im Sinne der modernen politischen Theorie – aus. In vielen Fällen versteckten damals philosophische und theologische Stellungnahmen zu bestimmten theoretischen Fragen – z. B. der Frage nach der *felicitas* – auch einen Ansatz, etwas Politisches zu äußern[122]. Und schließlich geht es in diesem Aufsatz auch nicht nur darum, die Eigentümlichkeit des Abschnitts *philosophia moralis* im Studienplan und die markanten Unterschiede aufzuzeigen, die diesen Abschnitt von der Behandlung einiger Ethikfragen in anderen Schriften der Zeit unterscheiden.

Unabhängig davon, daß alle diese Aspekte schon an und für sich diesen Text als ein ganz besonderes Stück der artistischen Literatur der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erkennen lassen, ist es erlaubt, ihn vor allem hinsichtlich der sozio-politischen Dimension der Philosophie als

---

[122] Erklärend ist in dieser Hinsicht eine Bemerkung von *P. Michaud-Quantin:* „Dirigées contre les thèses de la Faculté des Arts les propositions d'Étienne Tempier omettent complètement le domaine social et politique. En comparant les œuvres des polémistes impériaux et pontificaux sous Henri IV et Grégoire VII (‚Libelli de Lite') avec celles des légistes de Philippe-le-Bel et de Louis de Bavière on a exactement la même impression. Les premiers condamnent l'attitude du pape ou de l'empereur au nom de la chrétienté et sans mettre en cause le pouvoir et l'organisation de l'Église; les légistes parlent au contraire au nom d'un pouvoir séculier qui s'affirme le rival de celui de l'Église. C'est à très juste titre que M. G. de Lagarde a donné pour titre commun à la série de ses œuvres ... ‚La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge'. A côté des principes du droit romain et de l'occasion fournie par les événements il montre d'ailleurs que cette transformation a utilisé la philosophie aristotélicienne ... Cette autonomie et cette sécularisation ne sont pas des phénomènes particuliers à certains domaines mais une dominante de l'évolution de la pensée dans le dernier quart du XIIIe siècle; les ‚artistes' visés par Étienne Tempier ne sont moins que les légistes de Philippe-le-Bel, leurs contemporains d'ailleurs pour certains, les artisans de cette ‚naissance de l'esprit laïque'" („La double vérité des Averroistes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie", in: Theoria 22 [1956] 183–184).

etwas Neues herauszustellen, das in den festen Beziehungen zwischen der allgemeinen Philosophie einerseits und der *ypotica* und der *politica* anderseits zutage tritt. Denn *ypotica* und *politica* sind zwei der *philosophia moralis* zugehörende Teile, die kraft ihrer Abhängigkeit von einem gemeinsamen Prinzip stark an sie gebunden sind: Beide richten sich – wie übrigens auch die *monastica* – nach dem Prinzip „Wille" *(voluntas).* So bringt die *philosophia moralis* die *ypotica* und die *politica* in enge Verbindung mit der Philosophie, wobei diese Verbindung durch den Willen, d. h. durch ein philosophisches, nicht durch ein theologisches Prinzip ermöglicht wird. Im Grunde genommen bildet der Wille die neue philosophische Basis, auf der der Verfasser seine Lehre von *ypotica* und *politica* errichtet. Ferner möchte ich nochmals daran erinnern, daß im Studienplan auch die *theologia* als Teil der *philosophia moralis* berücksichtigt wird. So scheint auch die *theologia* an das philosophische Programm des anonymen Verfassers gebunden zu sein. Der Text enthält jedoch keine Hinweise, die weitere Schlußfolgerungen über diese Stellung der *theologia* innerhalb der *philosophia moralis* zu ziehen erlauben.

1938 schrieb M. Grabmann in einem Aufsatz über die aristotelische Logik des Mittelalters: „Die Dialektik hat auch die kirchenpolitische Streitliteratur des Mittelalters stark beeinflußt ... ‚Aristoteles im Mittelalter' ist nicht bloß ein philosophiegeschichtlicher, sondern auch ein kulturhistorischer Begriff"[123]. Verstehen wir unter Dialektik im allgemeinen die Bearbeitung der Argumente zur wissenschaftlichen Begründung einer *scientia,* so brauchen wir diese Bearbeitung der politischen Argumentation nicht erst in den kirchenpolitischen Schriften zu suchen. Denn schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts haben wir bei den Artisten Ansätze zur Schaffung der theoretisch-wissenschaftlichen Grundlagen von der *politica* gefunden, die als Zeugnis des kulturhistorischen Einflusses des Aristotelismus auf die entstehende *scientia politica* wirkten. Bei der Schaffung dieser Argumentationen wurde die *politica* nicht nur als Beispiel angeführt[124]. Der Pariser Studienplan bietet insbesondere ein Bei-

[123] „Ungedruckte lateinische Kommentare zur aristotelischen Topik aus dem 13. Jahrhundert", in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. III, München 1956, 57.

[124] „Philosophia enim quedam est theorica, quedam practica ... Theorica vero quedam est intellectibilis, quedam intelligibilis, quedam et naturalis. Intellectibilis est illa scientia, que speculatur divinam essentiam et res incorporales non subiectas corporeo sensui, ut sunt anime et spiritus. Intelligibilis est illa scientia, que speculatur naturum corporum animatorum et non animatorum. Naturalis est illa, quae consistit in naturis rerum. Practica etiam sic dividitur, alia propria, alia politica, alia equonomica. Propria autem est illa, que nihil admittit nisi gaudendum et nihil facit, de quo sit penitendum. Politica est, que consistit in regimine reipublice. Equonomica vero in regimine private rei consistit. Opponitur. Dialectica non est philosophia, quia non est intellectibilis nec intelligibilis nec naturalis. Non est ergo theorica. Similiter non est propria neque politica neque equonomica. Non est practica, igitur non est philosophia. Quod solvitur sic. Hec divisio: theorica alia est intellectibilis, alia intelligibilis, alia naturalis non est sufficiens, sed addendum est hoc membrum, scilicet sermocinalis vel rationalis, sub quo membro dialectica continetur. Similiter hec divisio non est sufficiens, scilicet et practica alia propria, alia politica, alia equonomica, sed addendum est

spiel der ersten Ansätze, die *politica* mit Hilfe neuer Argumente theoretisch zu begründen. Seine wohl kurze, aber gleichzeitig architektonische Gestaltung der sozialen Dimension der *philosophia moralis* zeigt die Bemühung seines Verfassers, erstens diese Dimension auf eine völlig neue, nichttheologische Grundlage zu stellen und zweitens jene Dimension wissenschaftlich, d. h. philosophisch, im Geiste einer freilich noch nicht hinlänglich bekannten aristotelischen Lehre über die Politik zu begründen. Diese Begründung und die Hinweise auf den Inhalt von *ypotica* und *politica* lassen die Vermutung zu, daß sich im Pariser Artistenmilieu ein aufblühendes, philosophisches Interesse an politischen Themen meldete.

Ch. Lohr hat diesbezüglich die These vertreten, daß die aristotelischen Schriften deswegen gefunden wurden, weil sie vorher gesucht worden sind[125]. Obwohl diese These eher hermeneutisch als historisch aufgestellt wurde – Lohr hat m. E. die historische Begründung seiner These offengelassen –, kann sie als allgemeiner Rahmen und sinnvoller Ausgangspunkt zur Formulierung einer durch historische Belege begründeten Theorie der Rezeption der aristotelischen politischen Schriften benutzt werden. Eben im Lichte dieser These kann nun vorausgesetzt werden, daß erstens unter den aristotelischen Schriften auch die *Politica* deswegen gefunden wurde, weil sie gesucht worden ist, und zweitens, daß nach dem Bekanntwerden der politischen Schriften des Aristoteles diese durch die westlichen Intellektuellen benutzt worden sind, um über die *oeconomica* und die *politica* wissenschaftlicher reflektieren zu können.

Wir verfügen heute über ausreichende Beweise dafür, daß vor der Rezeption der *Politica* die Artisten deren Existenz vermuteten, ja, daß unmittelbar nach dem Bekanntwerden der *Politica* diese die politische Auffassung der Artisten ersetzt hat. Was ersteres betrifft, geben uns – außer dem Hinweis des Gundissalinus auf die Existenz eines noch unbekannten Buches von Aristoteles über politische Wissenschaft[126] – auch verschiedene Schriften um die Mitte des 13. Jahrhunderts Nachricht von der Existenz einer solchen Wissenschaft: „*Politica dicitur a ‚polis', quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitatem ut prepositi et alii. Due ultime partes scilicet yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traditur in legibus et decretis, alii dicunt, quod traditur a Tullio in libro de officiis. Alii dicunt, quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scientiam de*

---

hoc membrum sermocinalis seu rationalis vel possumus dicere, quod filosofia accipitur pro veteri filosofia tantum, scilicet pro ethica et quadrivio, secundum quam acceptationem dividitur, cum dicimus: filosofia alia theorica, alia practica" (Handschrift Preußische Staatsbibliothek Berlin 624, fol. 87 v; vgl. *M. Grabmann*, Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhundert, in: SPAW.PH XVIII 1938, 202).

[125] Wie Anm. 15, bes. 83.

[126] „Et hec quidem sciencia continetur in libro Aristotelis, qui politica dicitur, et est pars ethice, in quo etiam docet, quas condiciones et disposiciones naturales oportet observare in filiis regum et in aliis ad hoc, ut ille in quo inuente fuerint eligatur ad regnum, deinde illum in quo fuerint, qualiter oportet morigerari, quousque perficiatur in eo virtus regia et fiat rex perfectus" (De divisione philosophie, wie Anm. 53, 136).

hoc, que nobis adhuc non est translata"[127]. Dieser und auch andere Texte[128] sprechen für die damalige Kenntnis von der Existenz der *Politica* und lassen uns annehmen, daß diejenigen, die sich mit der *politica* beschäftigt hatten und die Existenz einer aristotelischen Schrift darüber vermuteten, diese Schrift auch gesucht haben. Was letzteres anbelangt, bietet Albert der Große ein deutliches Beispiel der artistischen Auffassung über das Politische unmittelbar nach seiner Lektüre der aristotelischen „Politik"[129].

Bis vor kurzem wußten wir sehr wenig von der Entwicklung der Philosophie in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts. Die Möglichkeit einer politischen Reflexion bei den Artisten wurde nicht erwogen. Die durch Grabmann und Gauthier edierten Texte bilden einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der philosophischen Tätigkeit und der im Rahmen dieser philosophischen Tätigkeit geäußerten Ansichten über die politische Dimension der Philosophie. Wie hier gezeigt wurde, kann man sagen, daß im lateinischen Mittelalter vor Rezeption, Übersetzung und Studium der „Politik" eine philosophisch-politische Überlegung lebte und wirkte, die – obwohl im Geiste des damals aufblühenden Aristotelismus – noch ganz unabhängig von der *Politica* war.

So kann man nun auf Grund des Pariser Studienplans und der anderen analysierten Schriften – wenigstens hypothetisch – behaupten, daß schon vor der Rezeption der „Politik" ein keimendes theoretisches Interesse für politische Themen existierte und daß es dieses Interesse war, das zur Rezeption der „Politik" beigetragen hat. Wenn ferner die an politischen Themen interessierten Intellektuellen von der Existenz der *Politica* wußten, so ist anzunehmen, daß sich jenes Interesse in einer Suche nach dem Text der *Politica* verdichten konnte. Sicherlich haben die Hinweise der Artisten auf politische Themen im Rahmen der Dreiteilung der *philosophia moralis* dazu geholfen, daß sich im Westen eine Art „Gefühl" für die Rezeption der *Politica* bildete. Es ist sehr wohl möglich, daß sich dieses Gefühl in eine Vorbereitung für jene Rezeption verdichtet hat und daß diese als Rahmen wirkte, innerhalb dessen die *Politica* gesucht wurde. Ich vermute, daß aus genau diesem Grund die *Politica* des Aristoteles – sobald sie bekannt wurde – die Stelle der *leges et decreta* rasch eingenommen hat. Was aber die *politica* selbst als Teil der *philosophia moralis* betrifft, waren – wie gezeigt wurde – die politologischen Kenntnisse der Artisten unmittelbar vor der Rezeption der aristotelischen *Politica* sehr entfernt und sehr verschieden von den in diesem Traktat enthaltenen Lehren. Das

[127] Sicut dicit Ysaac (wie Anm. 44).

[128] „... secundum alios, Aristoteles composuit scientiam de hiis [d. h. de bono yconomico et politico], sed nondum est adhuc translata nobis in latinum" (vgl. Handschrift Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80ra, wie oben, Anm. 44).

[129] S. „Die Rolle der Natur ...", (wie Anm. 23), 690f.

Bekanntwerden der *Politica* war also ein philosophiehistorisches Ereignis.

Es bleibt selbstverständlich immer noch die Aufgabe, die Protagonisten dieser Rezeption zu identifizieren und genauere Angaben über das Milieu zu ermitteln, das diese Rezeption ermöglicht und vorbereitet hat. Unsere Analyse des Pariser Studienplans haben wir als ersten Schritt zur Erfüllung dieser Aufgabe durchgeführt. Diese Analyse stützt sich aber nicht auf bloße Vermutungen oder Hypothesen, sondern sie geht von der festen Überzeugung aus, daß die durch die Artisten vertretenen politischen Ansichten eine historische Wirkung erlangten. Diese Wirkung kann als Beweis für die tatsächliche Existenz einer Reflexion über politische Themen im artistischen Milieu gelten. So zeigt z. B. nochmals der Anschluß Alberts des Großen an diese Reflexion in seiner Schrift *Super Ethica*[130], daß es der politischen Überlegung der Artisten gelungen war, eine ganz bedeutende Wirkung auf relevante Momente des mittelalterlichen politischen Denkens auszuüben.

Zu dieser Aufgabe gehören aber auch sowohl die systematische Erforschung der in der Periode zwischen circa 1230 und Albert dem Großen (1260) entstandenen Texte, die sich mit einer politischen Thematik ausdrücklich befaßt haben, als auch eine programmatische Ergründung der nicht ausdrücklichen Formen des politischen Denkens, die in den Schriften jener Zeit vorkommen. Noch unedierte Texte des Pariser Artistenmilieus können aber auch politische Lehren, Auffassungen oder scheinbar unbedeutende Hinweise enthalten, die jedoch eine politische Interpretation erlauben und demgemäß als Vorspiel der späteren Entwicklung der mittelalterlichen politischen Theorie gelten dürfen[131].

---

[130] a. a. O.

[131] In meinem Aufsatz über „Giudidicità della ‚scientia politica' nella riflessione politica degli artisti nella prima metà del secolo XIII" (Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, 17. – 22. August 1992, im Druck), analysiere ich weitere Texte dieser Zeit.

ThPh 69 (1994) 74–89

Quellen zur Christianisierung Lateinamerikas

Ein Forschungsbericht über neuere Editionen

Von Michael Sievernich S. J.

Es mag nicht nur Zufall sein, daß im selben Jahr 1492, in dem die Katholischen Könige auf der iberischen Halbinsel ihre Macht entfalteten und Kolumbus auf dem westlichen Seeweg nach „Indien" aussandten, der andalusische Humanist Antonio de Nebrija die erste volkssprachliche Grammatik der kastilischen Sprache verfaßte und sie Königin Isabella mit dem Hinweis widmete, daß „die Sprache immer Begleiterin des Reiches" *(compañera del imperio)*[1] gewesen sei.

In der Tat hat die Sprachbeherrschung und die damit gegebene kommunikative Überlegenheit die Expansion erheblich erleichtert und dazu beigetragen, daß die amerikanischen Großreiche in so kurzer Zeit der spanischen Herrschaft unterworfen werden konnten. Die Europäer haben die *Conquista* der Neuen Welt, aber auch die im Rahmen des königlichen Patronats damit eng verflochtene Missionierung des Kontinents mit dem geschriebenen Wort begleitet. In zahlreichen Briefen *(carta)*, Berichten *(relación)*, Denkschriften *(memorial)*, Chroniken *(crónica)*, Naturbeschreibungen *(historia natural)*, Kulturgeschichten *(historia moral)* und allgemeinen Darstellungen *(historia general)* haben sie die Inbesitznahme der neuen Territorien und die Unterwerfung vieler Völker, die Begegnung mit ihnen unbekannten Kulturen und anderen Religionen, die Unternehmen von „Zivilisierung" und Missionierung aufgezeichnet[2]. Die Ordensleute, die als Missionare nach Amerika gingen und aufgrund der cisnerianischen Reformen in der Regel sehr gut ausgebildet waren, haben jedoch nicht nur in der eigenen Sprache geschrieben, sondern sich auch intensiv auf das Studium der autochthonen Sprachen eingelassen, sie durch alphabetische Transkription zu Schriftsprachen gemacht und zahlreiche linguistische Werke wie Wörterbücher *(vocabularios)* und Sprachlehren *(artes)* verfaßt. Damit wollten sie der Verbreitung des Evangeliums in den jeweiligen Landessprachen den Weg ebnen. Der Evangelisierung sollten auch die pastoralen Handreichungen wie Predigtsammlungen und Katechismen dienen, die nicht selten zweisprachig abgefaßt waren[3]. Das Schrifttum der frühen Kolonialzeit bildet, wie schon an diesen Beispielen deutlich wird, keine homogene Einheit, sondern differiert außerordentlich nach formaler Gestalt, literarischer Qualität, innerer Logik und pragmatischer Abzweckung.

Im Umfeld des *Quinto Centenario*, des Gedenkens an 500 Jahre gemeinsame Geschichte Europas und Amerikas, wurde eine Fülle dieser frühneuzeitlichen Quellenwerke neu oder zum ersten Mal ediert. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit stellt der folgende Bericht exemplarisch eine Reihe von Quellentexten vor, die in engerem Zusammenhang mit der Christianisierung Hispano- und Luso-Amerikas stehen. Dabei handelt es sich um Sammlungen oder selbständige Ausgaben von gedruckten oder bislang ungedruckten Quellentexten in der Originalsprache oder in modernen Übersetzungen. Was den zeitlichen Rahmen angeht, geht es um Editionen der vergangenen Jahre (ab 1986), die also im Umfeld des *Quinto Centenario* erschienen sind.

Zur Erschließung der einschlägigen archivalischen Quellen sei auf die Führer für die

---

[1] Antonio de Nebrija, Gramática de la lengua castellana, ed. *A. Quilis*, Madrid 1980, 97.

[2] Vgl. für das 16. Jahrhundert: European Americana: A Chronological Guide to works printed in Europe relating to the Americas, vol. I: 1493–1600, eds. *J. Alden / D. C. Landis*, New York 1980.

[3] Vgl. hierzu die Beiträge vom *J. Baumgartner* zu den Indianersprachen (313–347) und von *R. Nebel* zu den Katechismen (242–270) in: *Sievernich, M. / Camps, A. / Müller, A. / Senner, W.* (Hg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992.

kirchlichen Archive des Vatikans und Italiens[4] und für das *Archivo General de Indias* in Sevilla[5] verwiesen. Als Hilfsmittel zur Erschließung der gedruckten Quellen sind sowohl die einschlägigen Bände der von Robert Streit begründeten und von Josef Rommerskirchen und Josef Metzler fortgesetzten *Bibliotheca Missionum* unentbehrlich[6], als auch die neueren Bibliographien in der von Pedro Borges (Madrid) geleiteten Kirchengeschichte Hispanoamerikas und der Philippinen[7], sowie die Historiographie der hispanoamerikanischen Evangelisation[8] desselben Autors. Aktuelle Bibliographien bieten die Jahresbände der seit 1933 in Rom erscheinenden *Bibliographia Missionaria*, die auch eine Abteilung über „Latin America" enthält.

Die Päpste und Amerika

An erster Stelle ist eine Sammlung von 579 päpstlichen Dokumenten zu nennen, die sich auf die ersten hundert Jahre der Evangelisierung Amerikas beziehen, also auf den Zeitraum von 1493 bis 1592[9]. Im Auftrag der päpstlichen Kommission für Geschichtswissenschaften wurden die einschlägigen archivalischen Quellenbestände vom derzeitigen Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs, Josef Metzler, ediert und mit einer informativen Einführung und Bibliographie versehen (9–67). Die Sammlung steht in einer Reihe mit anderen Sammlungen von Papsturkunden, wie etwa den von Albert Brackmann besorgten *Germania Pontificia*. Eine Reihe der in *America Pontificia* gesammelten Urkunden waren schon in älteren Quellensammlungen veröffentlicht, so zum Beispiel in den im 19. Jahrhundert erschienenen Sammlungen von Hernáez und García Icazbalceta. Doch konzentrierten sich die bisherigen Sammlungen meist auf die Dokumente zur kirchlichen Organisation der Neuen Welt und zu Patronatsfragen, während päpstliche Interventionen zur Evangelisierung, zur Pastoral oder zu Ordensfragen dahinter zurückstanden. Die neue Sammlung enthält freilich nicht alle Amerika betreffenden Dokumente, sondern nur die noch im Geheimarchiv vorhandenen Urkunden; ein Teil der Dokumente ging bei der napoleonischen Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris verloren.

Die Sammlung beginnt mit der vieldiskutierten Bulle *Inter cetera* Alexanders VI. vom 3. Mai 1493, die, von den Katholischen Königen erbeten, den spanischen Besitz der neuentdeckten Gebiete bestätigte und damit die Interessensphären der iberischen Mächte voneinander abgrenzte, aber auch zur Verbreitung des Glaubens aufforderte; das Werk endet mit dem Dokument *Quamquam vos* Clemens VIII. vom 23. September 1592, das Fragen der Orden (Franziskaner in Peru) im Kompetenzstreit mit der Diözese regelte. Die Urkunden haben so verschiedene Adressaten wie Bischöfe, Könige, Vizekönige, Ordensleitungen. Sie behandeln zum einen außenpolitische Angelegenheiten wie die Gewährung und Ausgestaltung von Patronatsrechten oder die Schlichtung zwischen den iberischen Mächten. Zum anderen regeln sie Fragen der kirchlichen Organisation wie die Gründung, Umschreibung und Dotierung von Diözesen oder die

---

[4] *L. Pásztor*, Guida delle fonti per la storia dell' America Latina negli Archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (Collectanea Archivi Vaticani 2). Città del Vaticano 1970.

[5] *L. Hanke*, Guía de las fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú 1535–1700, 3 Bde., Köln 1977.

[6] Über die „amerikanische Missionsliteratur" handeln folgende Bände der BiblMiss: Bde. 2 und 3 (Freiburg 1924 und 1927), Bde. 24 und 25 (Freiburg – Basel – Wien 1967), Bd. 26 (Rom – Freiburg – Basel 1968).

[7] Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV–XIX, Bd. 1: Aspectos generales; Bd. 2 Aspectos regionales, dir. *P. Borges Morán*, Madrid 1992.

[8] *P. Borges*, Historiografía de la Evangelización hispanoamericana, in: *Vázquez de Prada, V. / Olábarri, I.* (eds.): Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945–1988), Pamplona 1989, 187–219.

[9] America Pontificia primi saeculi Evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus (Collectanea Archivi Vaticani 27/1 und 27/2), collegit, edidit *J. Metzler*, 2 Bde., Città del Vaticano 1991.

Ernennung und Weihe von Bischöfen (im 16. Jahrhundert wurden in Amerika 51, in vier Kirchenprovinzen gegliederte Diözesen errichtet); dazu kommen die Gründung und Ausstattung von Universitäten und Hospitälern sowie die Angelegenheiten der Orden (Errichtung von Ordensprovinzen, Bestätigung von Wahlen, Gründung von Nonnenklöstern, Immunität der Ordensleute vor weltlichen Gerichten, Entsendung und Privilegierung von Missionaren). Des weiteren geht es um die innerkirchlichen Fragen der Disziplin (Gewährung von Dispensen und Privilegien, Entscheidungen in Streitfragen), der Liturgie (z. B. Ort der Meßfeier, Chrisam aus einheimischem Balsam) oder der Frömmigkeit (Gründung von Bruderschaften, Reliquienverehrung und -handel).

Für das Themenfeld dieses Berichts sind jene Dokumente von besonderem Interesse, die sich auf die Missionsangelegenheiten beziehen. Das erste diesbezügliche Dokument ist die Bulle *Piis fidelium* Alexanders VI. vom 25. Juni 1593 (Dok. 4, 83–86), eine Instruktion für die erste Gruppe von Missionaren, die auf der zweiten Kolumbusreise mitfuhren. Sie bestätigt den Leiter dieser Gruppe, Bernal Boyl, als Apostolischen Vikar der neu entdeckten Gebiete und stattet ihn mit weitreichenden Vollmachten aus, um die Bewohner der Neuen Welt im Glauben zu unterweisen und zur Taufe zu führen. Auch weitere Dokumente enthalten wichtige Missionsinstruktionen. So entfaltet die Bulle *Altitudo Divini Consilii* Pauls III. vom 1. Juni 1537 (Dok. 83, 361–364) pastorale Prinzipien für die Seelsorge unter den Indios, d. h. für die Taufspendung, die Anpassung der Fastengebote, die Eheschließung (zum Beispiel können polygam lebende Indios eine ihrer Frauen als Ehefrau wählen); bemerkenswert ist auch die den Bischöfen wegen der weiten Entfernung von Rom gewährte volle Freiheit, im Rahmen der kirchlichen Bestimmungen nach eigener „Klugheit" voranzugehen. Im ersten Jahr seines Pontifikats erließ der strenge und reformeifrige Pius V. die an den Nuntius in Madrid gerichtete Instruktion *Da parte di Nostro Signore* (1566), die die „conversione dell'infideli" als Ziel der päpstlichen Patronatszugeständnisse an den König nennt, den Missionseifer und eine „gute Verwaltung der Gerechtigkeit" anmahnt, für das Zusammenleben von Alt- und Neuchristen den Wert der „buoni essempi" hervorhebt und dazu ermahnt, die Indios nicht zu versklaven und nicht mit Waffengewalt gegen sie vorzugehen.

Des weiteren sind jene Dokumente von höchster Bedeutung, welche die Freiheit und Würde der indianischen Menschen verteidigen, wie etwa das Breve *Veritas ipsa* Pauls III. vom 2. Juni 1537 (Dok. 84, 364–366), das bestimmt, daß die Indios als „wahre Menschen" zum Glauben fähig seien und weder ihrer Freiheit noch ihrer Güter, deren sie sich „libere et licite" erfreuen, beraubt werden dürften; vielmehr sollten sie wie alle Völker durch die Predigt des Wortes Gottes und das Beispiel des guten Lebens zum christlichen Glauben „eingeladen" werden. Einem ähnlichen Tenor folgen das Dokument *Pastorale officium* vom 29. Mai 1537 (Dok. 82, 359–361) sowie mehrere ähnlich formulierte Ermahnungen Pius V. an den spanischen König Philipp II., an seine Vizekönige in Neuspanien (Mexiko) und Peru sowie an den Indienrat. In lascasianischer Terminologie beschwört der Papst die Adressaten, die Indios vor den Untaten der europäischen Christen zu verteidigen und sie so zu behandeln, daß sie nicht vom Glauben abgeschreckt, sondern durch Liebe und Güte angelockt und gewonnen *(ad veram et salutarem Christi Religionem suscipiendam alliciendos)*, so das Dokument *Cogit nos munus* vom 18. August 1568 (Dok. 225, 808–809) an den Indienrat. Schließlich sind noch diejenigen Dokumente zu erwähnen, die zum Schutz der indigenen Bevölkerung deren Versklavung mit Strafen bedrohen oder Kirchenleuten das Recht geben, bekanntgewordene Grausamkeiten der Kolonisten, bei Wahrung des Beichtgeheimnisses, öffentlich anzuklagen, wie in *Exponi nobis nuper* Pauls III. vom 29. Juni 1547 (Dok. 141, 574–575).

Die Dokumente zeigen das große Interesse der Päpste an Amerika sowie ihre Interventionen bei entscheidenden Fragen der Mission und des Umgangs mit den Völkern der Neuen Welt. Eine Auswertung dieser bisher zum Teil ungedruckten Dokumente der Sammlung dürfte geeignet sein, ein neues und historisch getreueres Bild der päpstlichen Aktivitäten zu entwerfen.

Die Schriften des Bartolomé de las Casas

Da für ein inneres Verständnis und eine angemessene Beurteilung der Missionsbemühungen eine Lektüre der zeitgenössischen Quellen und die Kenntnis ihrer Entstehungsbedingungen unabdingbar erscheint, wenn anachronistische Urteile vermieden werden sollen, sind die Bemühungen, diese Texte neu herauszugeben und zu erschließen, nur zu begrüßen.

Das umfangreichste Editionsprojekt dürfte die kritische Gesamtausgabe des immensen schriftstellerischen Werks von Bartolomé de las Casas sein. Er ist zwar der bekannteste, aber keineswegs der einzige der Kirchenleute, die im 16. Jahrhundert aus „compasión" prophetisch und polemisch, pastoral und politisch, schriftstellerisch und mündlich für die Rechte der indianischen Völker eingetreten sind. Die unter Leitung von Paulino Castañeda Delgado (Sevilla) herausgegebene Gesamtausgabe[10] umfaßt insgesamt 14 Bände mit jeweils eigenen Herausgebern und Bearbeitern. Soweit die Texte in lateinischer Sprache verfaßt sind, wird eine spanische Übersetzung hinzugefügt. Bisher sind noch nicht alle Bände erschienen. Der hier besonders interessierende zweite Band sei an erster Stelle vorgestellt, denn er enthält eine der am wenigsten bekannten und zugleich wichtigsten Schriften des Dominikanerbischofs; es ist seine Missionstheorie *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem,* die das „Rückgrat seiner theologischen Lehre" bildet (I), wie der Mitherausgeber Antonio García del Moral betont[11]. In dieser schon früh, um 1526, verfaßten Theorie, von der nur das fünfte bis siebente Kapitel des ersten Buches erhalten sind, plädiert Las Casas mit Berufung auf Autoritäten und Vernunftgründe für eine Mission, die jegliche Gewaltanwendung und jeden Zwang ausschließt. Positiv gewendet, lautet seine These, die sich wie ein *cantus firmus* durch den ganzen Text hindurchzieht: „Eine einzige und identische Weise, die Menschen die wahre Religion zu lehren, wurde von der göttlichen Vorsehung für die ganze Welt und für alle Zeiten festgesetzt, nämlich die Überzeugung der Vernunft durch Gründe *(intellectus rationibus persuasivus)* und die sanfte Anlockung und Ermahnung des Willens *(voluntatis suaviter allectivus vel exhortativus).* Diese Weise muß allen Menschen der Welt gemeinsam sein, ohne jeden Unterschied der Religion, der Irrtümer oder der Sittenverderbnis" (16). Dieser These liegt zum einen, gut thomanisch, eine „Anthropologie" zugrunde, derzufolge der Mensch über eine Vernunft- und Freiheitsnatur verfügt, die ihn definiert und für alle, die Menschenantlitz tragen, gleichermaßen gilt; zum anderen impliziert sie eine „Theologie", derzufolge sich Gott den Menschen als Wahrheit (im Sohn) und als Liebe (im Geist) offenbart, denen sich der Mensch „konnatural", aufgrund eben seiner Rationalität und Freiheit, öffnen kann. Aus diesen Vorgaben folgt für Las Casas unausweichlich, daß die Annahme der göttlichen Wahrheit und Liebe prinzipiell nur erfolgen kann durch überzeugende Gründe, die die Erkenntnisfähigkeit ansprechen, und durch sanfte Attraktion, die das Freiheitsvermögen bewegt. Daher sind für Las Casas die fünf wesentlichen Bedingungen für die Verkündigung des Evangeliums der Verzicht auf Herrschaft; der Verzicht auf Reichtum; Milde, Güte und Demut; Liebe; gutes Beispiel in Wort und Tat. Diese Theorie teilten die zeitgenössischen oder späteren Missionstheoretiker keineswegs einhellig, denn sie sahen zwar die „apostolische Methode" (friedliche Verkündigung, Wunder, vorbildliches Leben) als unbestrittenes Ideal an, doch mochten sie nicht so radikal wie Las Casas alle Zwangsmaßnahmen (Motolinía, Juan Focher) oder mindestens den bewaffneten Schutz der Missionare (Acosta) ausschließen. Die kritische Ausgabe der lascasianischen Missionstheorie enthält auch hilfreiche Einführungen der Herausgeber, eine Bibliographie, Register der Bibelstellen und der von Las Casas benutzten Quellen sowie eine systematische Kurzfassung der Argumentationsstruktur (627–633). Die hohe internationale Wertschätzung dieser

[10] Fray Bartolomé de las Casas, Obras completas, 14 Bde., ed. *P. Castañeda Delgado,* Madrid 1988 ff..

[11] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 2: De unico vocationis modo, ed. *P. Castañeda Delgado* und *A. García del Moral,* Madrid 1990.

missionstheoretischen Schrift erhellt aus der Tatsache, daß zwei ausgewiesene Las-Casas-Forscherinnen sie in modernen Übersetzungen herausgegeben haben: Helen Rand Parish, mit einer hervorragenden Einleitung (9–58) versehen, in englischer Übersetzung (von Francis Patrick Sullivan)[12]; Marianne Mahn-Lot, ebenfalls kommentiert, in französischer Übersetzung[13].

Der erste Band der Gesamtausgabe Las-Casas-Schriften enthält eine Biographie des Las Casas und die editorischen Hinweise (noch nicht erschienen). Die Bände 3 bis 5 enthalten die *Historia de las Indias* (noch nicht erschienen), eine biographisch eingefärbte Geschichte der Entdeckung, Eroberung und Besiedlung der Neuen Welt. Die Bände 6 bis 8 umfassen die gewaltige *Apologética historia sumaria*[14], eine vergleichende Kulturanthropologie der amerikanischen Völker, die deren Fähigkeit, eine wahre *respublica* bilden zu können, und die Bereitschaft, das Christentum anzunehmen, dartun soll. Dabei folgt Las Casas Kategorien der aristotelischen *Politik* (monastische, ökonomische, politische Klugheit; sechs tragende Stände) und kommt in der gewiß idealisierten Darstellung zum Schluß, daß die in friedlichen Gemeinwesen lebenden indianischen Völker (Vidal Abril Castelló spricht vom „comunerismo lascasiano", 17–181) sich durch natürliche Rationalität und Religiosität auszeichneten, wie es die Römer und Griechen zu ihrer Zeit getan hätten. Der neunte Band enthält die *Apología*[15], in der es um den vor der Junta von Valladolid (1550–51) ausgetragenen Disput hinsichtlich der Erlaubtheit eines Eroberungskrieges gegen die neuentdeckten Völker geht. Las Casas stellt hier die vier Argumente dar, die sein erbitterter Gegner Juan Ginés de Sepúlveda für die Eroberung vorbrachte (Barbarei der Indios, Bestrafung ihrer Vergehen gegen das Naturrecht, Verpflichtung, Unschuldige [Menschenopfer, Kannibalismus] zu retten, Verkündigung des Evangeliums erleichtern und den Missionaren die Türen öffnen), um sie Punkt für Punkt zu widerlegen. Diese Apologie bildet gewissermaßen das argumentative Herzstück des Diskurses um die Legitimität der spanischen Anwesenheit in der Neuen Welt. Band 10 enthält die wenigen, schon zu Lebzeiten veröffentlichten *Tratados de 1552*, unter denen sich auch die bekannteste Kampfschrift des Las Casas befindet, die *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, in der er die Grausamkeit des spanischen Vorgehens in Amerika denunziert, um aus „compasión" mit den schuldlosen Völkerschaften der Neuen Welt seine Landsleute zur Bekehrung zu bewegen. Gegen diese Intention wurde die „prophetische" Schrift zu einer Waffe der antispanischen Polemik seitens der konkurrierenden politischen Mächte umgeschmiedet[16]. Der zweigeteilte Band 11 enthält zwei inhaltlich zusammengehörende, bislang wenig bekannte Spätschriften, mit denen der greise Las Casas auf Probleme in Peru reagierte. Der Teilband 11.1 enthält die dem König als eine Art Testament gewidmete, staatsrechtliche Schrift *De thesauris* (1563)[17], die am Beispiel der Plünderung der geweihten Grabstätten der Inka *(Guacas)* die Restitutionspflicht der Spanier sowie die Legitimität ihrer Anwesenheit in der Neuen Welt (nach Las Casas nur mit Zustimmung der Indios) diskutiert. Der Teilband 11.2 enthält den *Tratado de las Doce dudas*[18], eine Antwort des Las Casas auf die von den Dominikanern in Peru aufgeworfenen Zweifel,

---

[12] Bartolomé de las Casas, The only way. ed. *H. Rand Parish*, transl. *F. P. Sullivan*, New York-Mahwah NJ 1992.

[13] Bartolomé de las Casas, De l'unique manière d'évangeliser le monde entier, Paris 1990.

[14] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 6 und 7: Apologética historia sumaria I und II, ed. *V. Abril Castelló et alii*, Madrid 1992.

[15] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 9: Apología, ed. *A. Losada*, Madrid 1988.

[16] Vgl. die deutsche Übersetzung: Bartolomé de las Casas, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. von *H. M. Enzensberger*, Frankfurt 1981.

[17] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 11.1: De thesauris, fijación del texto latino, traducción castellana, introducción e índices (ideológico y general) *A. Losada*, Madrid 1992.

[18] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 11.2: Doce dudas, ed. *J. B. Lassegue*, estudio preliminar, índices y bibliografía de *J. Denglos*, Madrid 1992.

ob die Aneignung der Reichtümer Perus rechtmäßig sei. Es handelt sich um eine praktische Applikation seiner These von der Restitutionspflicht. Band 12 enthält den politischen Spättraktat *De regia potestate,* der zuerst 1571 am Druckort Frankfurt/Main erschien und die Frage nach der politischen Freiheit und dem Selbstbestimmungsrecht der Völker behandelt, sowie die bisher ungedruckte *Quaestio theologalis* (verfaßt um 1560) über die Exemtion der Geistlichen von der staatlichen und richterlichen Gewalt[19]. Der Band 13 umfaßt Denkschriften, Briefe und kleinere Schriften (noch nicht erschienen); Band 14 enthält das (in der *Historia de las Indias* dokumentarisch überlieferte) Bordbuch der ersten und dritten Reise des Kolumbus[20].

Zusammen mit einer schon vor längerer Zeit erschienenen Chronologie der Reisen und Tätigkeiten des Las Casas sowie einem kommentierten Bestandsverzeichnis seiner Schriften, beide von Isacio Pérez Fernández erarbeitet[21], liegen nun die nötigen Hilfsmittel zu einer noch besseren Erforschung dieser großen Gestalt des 16. Jahrhunderts vor, die für die Missionsgeschichte und -theorie, aber auch für die Theologie von herausragender Bedeutung ist. Dies zeigt die systematische, aus dem Gesamtwerk erarbeitete Rekonstruktion der Theologie des Las Casas im theologischen und politischen Kontext seiner Zeit, die der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez vorgelegt hat[22]. Zu verweisen ist auch auf die für 1994 angekündigte, von Mariano Delgado herausgegebene, vierbändige Studienausgabe in deutscher Übersetzung, die alle wichtigen Werke von Las Casas enthalten wird[23].

Quellensammlungen: Chronisten, Ethnographen und Juristen

Eine umfangreiche Sammlung von Quellen unterschiedlichen Typs, die auf die „conquista espiritual", die Evangelisierung Hispanoamerikas Bezug nehmen, hat der deutsch-brasilianische Missionswissenschaftler Paulo Suess in portugiesischer Sprache herausgegeben[24]. Die 200 Quellentexte beziehen sich, mit einigen Ausnahmen, auf das 16. Jahrhundert, also die Zeit der größten missionarischen Anstrengungen. Die Perspektive, aus der Suess die Texte ausgewählt hat, bestimmt sich von dem Interesse her, die historische Erinnerung an die „anderen", insbesondere die Armen wachzuhalten. Der Titel des Buchs „Geistliche Eroberung" *(conquista espiritual)* greift den Titel eines Werks von Antonio Ruiz de Montoya (s. unten) auf, der in den Reduktionen wirkte; freilich ist diese Bezeichnung für die Mission eine Sprachregelung, die mehr als ein Jahrhundert vorher schon bei den Franziskanern in Mexiko aufkam und zum Beispiel in den Schriften des sich „Motolinía" (Náhuatl = Armer) nennenden Toribio de Benavente auftaucht.

Die Texte chronistischer, juristischer, brieflicher, urkundlicher, pastoraler und missionstheoretischer Art sind in fünf Abteilungen gruppiert; deren erste gilt der indianischen Erinnerung, etwa im *Popol Vuh,* dem Mythenbuch der Maya-Quiché oder im ebenfalls der Mayakultur entstammenden Buch *Chilam Balam,* aber auch den ethnographischen Beobachtungen der eindringenden Europäer, von Kolumbus, Ramón

---

[19] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 12: De regia potestate, ed. *J. González Rodríguez,* introducción de *A.-E. Pérez-Luño;* Quaestio theologalis, ed. *A. Larios Ramos* und *A. García del Moral y Garrido,* Madrid 1990.

[20] Bartolomé de las Casas, Obras completas, Bd. 14: Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón, ed. *C. Varela,* Madrid 1989.

[21] *I. Pérez Fernández,* Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas, Bayamón (Puerto Rico) 1984; *I. Pérez Fernández,* Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas, revisado por *H. Rand Parish,* Bayamón (Puerto Rico) 1981.

[22] *G. Gutiérrez,* En Busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas, Lima 1992.

[23] Bartolomé de las Casas, Studienausgabe in vier Bänden, hg. von *M. Delgado,* Paderborn 1994 f.

[24] *P. Suess,:* A Conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – século XVI, Petrópolis 1992.

Pané und Bernal Díaz del Castillo bis hin zu Motolinía und Bernardino de Sahagún. Die zweite Abteilung bietet im wesentlichen Auszüge aus einigen normativen päpstlichen und bischöflichen Dokumenten sowie aus den synodalen Bestimmungen der mexikanischen und Limenser Provizialkonzilien; unter diesen Dokumenten, welche die Mission und die Organisation der Kirche in Amerika betreffen, ist die kleine Schrift *De habilitate et capacitate gentium Indorum novi mundi nuncupati ad fidem Christi capessandam, et quam libenter suscipiant* hervorzuheben, die der erste Bischof von Tlaxcala, Julián Garcés, 1536 verfaßte und seinem Mitbruder Bernardino de Minaya nach Rom mitgab, wo sie 1537 gedruckt wurde; diese Schrift hat Paul III. entscheidende Impulse für das Breve *Veritas ipsa* vermittelt. Die umfangreichste Abteilung ist Texten über die angewandten Missionsmethoden gewidmet, näherhin über die „ Geschichte und Lehre von Heil und Gerechtigkeit". Diese Quellentexte beginnen mit der berühmten prophetischen Predigt des Dominikaners Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo, bringen Auszüge aus Missionsinstruktionen wie der des franziskanischen Generalmagisters Francisco de los Angeles Quiñones an Martín de Valencia, den Oberen der seit 1524 tätigen „Zwölf Apostel" Mexikos, oder aus der Instruktion des Jesuitengenerals Francisco de Borja (1567). Die Missionstheorie von Las Casas wird ebenso dokumentiert wie die von José de Acosta, aber auch Texte von Juan Ginés de Sepúlveda, dem Gegner der lascasianischen Ideen. Des weiteren erscheinen zwei Quellentexte, die für die Missionsgeschichte besonderen Rang haben: Zum einen die von Sahagún aufgezeichneten Kolloquien der „zwölf Apostel" Mexikos mit aztekischen Weisen (s. unten) und das *Nican Mopohua,* der in Náhuatl überlieferte Bericht des „Ereignisses von Guadalupe", demzufolge die Gottesmutter Maria 1531 auf dem Hügel Tepeyac (nahe der mexikanischen Hauptstadt Tenochtitlán) dem Indio Juan Diego erschien und ihm eine Botschaft für den Erzbischof Zumárraga übermittelte. Dieses Ereignis, das im hochverehrten Bild der „Jungfrau von Guadalupe" anschaulich geworden ist, sollte für die Christianisierung Mexikos eine bis heute entscheidende Rolle spielen[25]. Schließlich sind noch die *Relectiones* des Francisco de Vitoria zu nennen, in denen die Grundlagen für das moderne Völkerrecht gelegt wurden und deren Ideen über die Rechtsschule von Salamanca auch in Amerika höchst einflußreich werden sollten. Die vierte Abteilung enthält Auszüge aus 70 legislativen Texten der Krone, angefangen von der *Capitulación* von Santa Fe (1492) über die königlichen Gesetze *(ordenanza),* Anordnungen *(cédula real)* und Instruktionen an die Statthalter der Krone oder die Bischöfe; es sind jene Rechtstexte mit Gesetzeskraft, aus denen später das amerikanische Recht *(Derecho indiano)* entwickelt und kodifiziert wurde. In diese Entwicklung gehören auch die verschiedenen Anläufe der Krone zu einer Indianerschutzgesetzgebung, wie den *Leyes de Burgos* (1512/13) oder den auf Betreiben des Las Casas zustandegekommenen *Nuevas Leyes* (1542/43). Auch diese Gesetzestexte werden dokumentiert. Der fünfte und letzte Teil schließlich dokumentiert wichtige Korrespondenz der Zeit zu indianischen Fragen; Schreiber der Briefe und Petitionen sind meist Ordensleute und Bischöfe, die auf die Mißstände in der Neuen Welt hinweisen und an das königliche Gewissen appellieren. Aber es gibt auch Briefe, in welchen sich die Konkurrenz der Orden und grundverschiedenen Auffassungen über das missionarische Vorgehen widerspiegeln. Eine Liste der lateinamerikanischen Konzilien, eine ausführliche Bibliographie und Indizes schließen die wertvolle Quellensammlung ab.

Eine Quellensammlung begrenzteren Zuschnitts hat der peruanische Ethnohistoriker Manuel Marzal publiziert. Es handelt sich um eine Anthologie gedruckter Quellen jesuitischer Autoren, die im kolonialen Lateinamerika missionarisch tätig waren und sowohl die autochthonen Kulturen als auch das missionarische Vorgehen beschrieben

[25] Vgl. Urtext, deutsche Übersetzung und historisch-literarische Analyse von *R. Nebel,* Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (NZM Suppl. 39), Immensee 1992. Eine deutsche Übersetzung nebst Kommentar bietet auch *C. Siller,* Hier wird der Reihe nach erzählt. Das Ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar, Annweiler 1984.

haben[26]. Die Texte umfassen den Zeitraum der Präsenz der Gesellschaft Jesu im kolonialen Amerika, d. h. von 1549, dem Jahr der Ankunft der ersten Jesuitenmissionare unter Manoel da Nóbrega in Brasilien, bis zur Vertreibung der Jesuiten aus Amerika im Jahr 1767. Marzal stellt diese Texte in den historischen Kontext und charakterisiert die Autoren und ihre jeweiligen Werke. Aus der Ordensprovinz Brasilien werden Texte folgender Autoren in Auswahl abgedruckt: Manoel da Nóbrega mit seinen Berichten über die einheimische Bevölkerung, der als „Apostel Brasiliens" und Dichter geltende José de Anchieta mit einem Erlebnisbericht als Geisel der Indianer und einem dramatischen Text, Fernão Cardim und Simão Vasconcelos mit ethnographischen Texten, Luiz Figueira mit einem Missionsbericht vom Maranhão sowie der polyglotte Wandermissionar und Prediger Antônio Vieira mit einer Predigt über die Sklaverei. Aus der Ordensprovinz Peru erscheinen Texte des Missionstheoretikers José de Acosta (s. unten), ethnographische und linguistische Texte von Blas Valera und Ludovico Bertonio, Texte des Religionsethnographen José Pablo de Arriaga (s. unten) und des Chronisten und Ethnographen Bernabé Cobo sowie Beschreibungen der Mojos von Francisco Xavier Eder. Aus der Ordensprovinz Paraguay kommen der frühe Missionsbericht von Antonio Ruiz de Montoya (s. unten) sowie der späte von José Cardiel (s. unten), Berichte der deutschsprachigen Anton Sepp, Martin Dobrizhoffer, Julian Knogler und Florian Paucke sowie von José Manuel Peramás, dem englischen Mediziner Thomas Falkner und dem Naturforscher José Sánchez Labrador. Aus der zuletzt gegründeten Provinz im nördlichen Südamerika werden chronistische Texte von Juan Rivero sowie ethnographische von José Gumillas und Felipe Salvador Gilig geboten. Diese Sammlung öffnet den Blick für das breite Spektrum der literarischen Produktion der Missionare, die immer dem missionarischen Ziel unterworfen war. Von daher wird auch verständlich, wie eine Quellenanalyse von Marzal ergibt, daß die jesuitische Missionologie drei Dimensionen vereine: Evangelisation, menschliche Förderung und Entdekkung des anderen. Da die Entdeckung des anderen voraussetzt, ihn zu kennen und zu verstehen, führt gerade die missionarische Einstellung zu einem so genauen Wahrnehmen, Beschreiben, Begreifen und Wertschätzen des anderen Menschen in seiner anderen Kultur und natürlichen Umwelt.

Für den deutschsprachigen Raum ist vor allem auf eine Sammlung von Quellentexten zu verweisen, die schwerpunktmäßig im Zeitraum der ersten 150 Jahre der Kolonisierung und der Evangelisierung Amerikas entstanden sind[27]. Die Textauswahl soll einen Beitrag zur Christentumsgeschichte als „Religionsgeschichte" darstellen, „d. h. als Geschichte der Auseinandersetzung der christlichen Welt- und Gotteshermeneutik mit entsprechenden Vorstellungen in den altamerikanischen Religionen". Dabei geht es Delgado freilich nicht um bloße „Ideengeschichte", sondern auch um die begleitende „Leidensgeschichte" (36 f.). Die Präsentation der Texte geschieht nicht autorenimmanent, sondern thematisch gegliedert. Dieses Verfahren macht es zwar schwieriger, das Werk der jeweiligen Autoren zu erfassen, doch bietet es den Vorteil, daß es den Leser und die Leserin anhand exemplarischer Texte zu den zentralen Fragestellungen hinführt. Zur Einführung in die komplexe Frage der Missionierung Amerikas ist dieses Verfahren gewiß besonders geeignet. Die Sammlung ist in 17 Kapitel gegliedert, von denen die ersten 13 die ersten 150 Jahre der Evangelisationstätigkeit abdecken. Hierbei geht es im einzelnen um die Hermeneutik des Fremden, um die Begründung der Landnahme, um die religiöse Deutung von Sieg und Niederlage, um die Frage der Zwangsbekehrung, um die Bewertung der fremden religiösen Überzeugungen, um die theologische Bewertung der ethnographisch wahrgenommenen Fremdkultur, um die Anerkennung der Menschenwürde und Glaubensfähigkeit der Indios, um die Missionsmethoden, um die Bekämpfung idolatrischer Riten im mittelamerikanischen und andinen Raum, um die kritische Bilanz der Mission, um die katechetischen Bemühun-

[26] *M. M. Marzal*, La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549–1767), Bd. 1; Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino, Lima 1992.

[27] Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, ausgewählt und eingeleitet von *M. Delgado*, Düsseldorf 1991.

gen, um die Frage der Negersklaven und um die missionstheologische Relevanz des christlichen Heilsuniversalismus. Die geschickt ausgewählten Textauszüge der verbleibenden Kapitel behandeln die jesuitischen Reduktionen, die Diastase des Indianischen und Kreolischen, die Bilanz der Christianisierung aus indigenistischer Sicht und schließlich die Wege zu einem indianischen Christentum im 20. Jahrhundert. Der Erschließung der Texte dienen die ausführlichen Kapiteleinleitungen des Herausgebers sowie die nützlichen Register. Die für das Thema dieses Berichts wichtigsten Quellentexte finden sich im Kapitel (VII) über die Anerkennung der Indios als Nächste (Peter Martyr von Anghiera, Las Casas, Montesinos, Anchieta, Nóbrega, Mendieta), im Kapitel (VIII) über die ersten Missionsmethoden (Pedro de Gante, Diego de Landa, Mendieta, Motolinía, Pedro de Córdoba), im Kapitel (X) über die kritische Bilanz der Missionserfolge am Ende des 16. Jahrhunderts (Mendieta, Pedro de Quiroga, Guamán Poma de Ayala, José de Acosta), im Kapitel (XI) über die katechetischen Bemühungen sowie im Kapitel (XIV) über die Missionsarbeit in den Reduktionen (Ruiz de Montoya, Sepp, Cardiel).

Weiterhin ist eine kleine Sammlung von Quellentexten, die in einigen Auszügen bedeutsame Fragen der Mission anspricht, vorzustellen. Von dem Romanisten und Hispanisten Christoph Strosetzki herausgegeben, der auch eine kundige, die Autoren und ihre Texte kommentierende Einführung verfaßt hat[28], bietet diese Sammlung hier relevante Texte von Vasco de Quiroga (Regeln für seine „utopischen" von Thomas Morus angeregten Dorfgemeinschaften), von José de Acosta aus der *Historia natural y moral de las Indias,* von Bernardino de Sahagún über seine ethnographische Methode und einige ihrer Ergebnisse; wichtig ist auch Toribio de Benavantes (Motolinía) berühmter Brief an Karl V. vom 2. Januar 1555, eine einzige große Abrechnung mit den Auffassungen und pastoralen Methoden (z. B. Restitution vor Absolution bei der Beichte) des Las Casas, der keineswegs ein „wahrhafter Prophet", sondern ein Aufrührer und „Querulant im Ordensgwand" *(pleitista en hábito de religión)* gewesen sei. Las Casas habe mit seinen Denunziationen Unrecht, denn „das ganze Land sei von Frieden und Gerechtigkeit erfüllt" (199). Bedauerlich ist nur, daß der Textauszug die wichtige theologische Passage über die providentielle Rolle des spanischen Königs ausläßt, in der Motolinía jene alte Kategorie der *translatio imperii* bemüht, die auch seine geschichtstheologische Deutung der Eroberung in der *Historia de los indios de la Nueva España* (cap. 9) bestimmt.

Von der siebenbändigen, von Eberhard Schmitt herausgegebenen Quellensammlung zur Geschichte der europäischen Expansion ist in unserem Zusammenhang vor allem der dritte Band von Belang[29]. Er enthält ein Kapitel (IV) über Quellen zu „Mission und Kirche", die gut übersetzt und kommentiert werden. Hier sind zu nennen: Eine Fastenpredigt von Antônio Vieira in São Luís de Maranhão gegen die Versklavung der Indios (465–471), die Adventspredigt 1511 des Antonio de Montesinos (489–497), der Vertrag mit Las Casas über das Missionsprojekt *Verapaz* in Guatemala (497–500), ein Brief von Pedro de Gante über die Mission im alten Aztekenreich (500–506), Auszüge aus dem Missionshandbuch von José de Acosta (510–515) sowie Auszüge aus der *Reißbeschreibung* des in den Guaraní-Reduktionen tätigen Anton Sepp (515–522).

Quellenwerke: Missionare und Missionierte

In vielen eigenständigen Quellenwerken, die für die Geschichte der Christianisierung Lateinamerikas von Bedeutung sind, spiegeln sich die Wahrnehmung, ethnographische Beschreibung und missionarische Begegnung mit dem fremden anderen, aber auch die Reaktionen und Widerstände der indigenen Bevölkerung, die sich mit einer anderen Kultur und Religion konfrontiert sahen. Was den mexikanischen Raum betrifft, ist in deutscher Übersetzung eine kleine Auswahl aus dem monumentalen Flo-

[28] *Chr. Strosetzki,* (Hg.), Der Griff nach der neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte, Frankfurt 1991.

[29] Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, hg. von *E. Schmitt,* Bd. 3: Der Aufbau der Kolonialreiche, hg. von *M. Meyn et alii,* München 1987.

rentiner Kodex, einer mit etwa 1700 Bildern illustrierten Enzyklopädie der aztekischen Kultur, erschienen[30]. Unter Mithilfe mehrsprachigerer indianischer Informanten und Zeichner und mit dem Ziel, den Missionaren eine gesicherte Kenntnis der Fremdkultur zu vermitteln, hat der Franziskaner Bernardino de Sahagún diese in Náhuatl abgefaßte und ins Spanische (!) übersetzte *Historia general de las cosas en Nueva España* geschrieben; das Werk war um 1577 fertiggestellt, durfte aber auf Anweisung der Krone nicht gedruckt werden und blieb verschollen, bis es 1793 in der *Biblioteca Laurenziana* in Florenz wieder auftauchte. Dieses, nach dem Ort der Aufbewahrung „*Codex Florentinus*" genannte Werk wurde 1979 vollständig als Faksimile veröffentlicht. Die vorliegende deutsche Auswahl enthält Texte aus allen 12 Büchern (mit Ausnahme von Buch V), die über Fauna, Flora, Geschichte, Religion, Staatswesen, Wirtschaft und die Eroberung Mexikos handeln; sie zeigen, wie methodisch und empathisch Sahagún die andere Kultur studiert und begriffen hat. Derselbe Autor hat nach alten Protokollen auch die berühmt gewordenen „Religionsgespräche" aufgezeichnet, welche die „doce Apóstoles", die als Zwölfergruppe nach Mexiko gekommenen Franziskaner, mit aztekischen Priestern 1524 geführt haben. Diese in Náhuatl aufgezeichneten und ins Spanische übersetzten „Coloquios" sind eine unter verschiedener Rücksicht eine hochbedeutsame Quelle der Missionsgeschichte[31]. Sie sind ein erstrangiges Zeugnis für einen Dialog unter den Religionen, zeigen die Probleme der Inkulturation des Gottesnamens in einem polytheistischen Kontext und zeugen für ein Verständnis von Mission, das in der damaligen Zeit alles andere als selbstverständlich war. Der mexikanische Altmeister der Náhua-Literatur, Miguel León-Portilla hat diese Wechselreden in einer Ausgabe herausgebracht, die das im Vatikanischen Geheimarchiv erst 1925 wieder aufgefundene Manuskript in Faksimile reproduziert, paleographisch beschreibt und in einer transkribierten Fassung darbietet; dabei wird der Náhuatl-Text eigens in modernes Spanisch übersetzt[32]. Wie hoch das Werk auch in der Altamerikanistik eingeschätzt wurde und wird, zeigt eine ältere Ausgabe nebst deutscher Übersetzung von Walter Lehmann[33].

Zum Studium der Transkulturationsprozesse und der christlichen Missionierung im mexikanischen Raum eignet sich insbesondere ein Traktat über die „Hexerei und Zauberei", den der polyglotte und ethnographisch arbeitende Franziskaner Andrés de Olmos 1553 verfaßt hat. In Anlehnung an ein Werk seines Ordensgenossen Martín de Castañega (*Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Logroño 1529) nimmt er die europäische Dämonologie zu Hilfe, um die religiöse Vorstellungswelt der mexikanischen Kultur zu verstehen und zu interpretieren. Andrés de Olmos *Traktat über die Hexerei und Zauberei (Tratado de hechicerías y sortilegios)* zeichnet sich dadurch aus, daß er in einem guten Náhuatl verfaßt ist; das Manuskript liegt in der mexikanischen Nationalbibliothek (Ms. 1488 des Bandes *Sermones en mexicano* Bd. 8, fols. 388r–407v). Die vor-

---

[30] Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún. Mit einem Vorwort von *J. Rulfo*, Übersetzungen von *L. Schultze Jena u. a.*, ausgewählt von *C. Litterscheid*, Frankfurt/Main 1989.

[31] Vgl. hierzu die neueren Studien: *H. Wißmann*, Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524 (MWF 15), Gütersloh 1981; *Chr. Duverger*, La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne avec le texte des Colloques des Douze de Bernardino de Sahagún (1564), Paris 1987.

[32] Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524, dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Martín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco, y otros cuatro ancianos muy entendidos en todas sus antigüedades. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del Náhuatl y notas de *M. León-Portilla*, México 1986.

[33] Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. „ colloquios y doctrina christiana" des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahr 1564 (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas 3), Span. und mexikan. Text mit dt. Übers. von *W. Lehmann*, hg. von *G. Kutscher*, Stuttgart 1949.

liegende, von Georges Baudot und seinen Mitarbeitern in Toulouse besorgte Neuedition enthält neben einer Einleitung das Faksimile des Manuskripts, die Transkription des Textes sowie eine spanische Übersetzung[34].

Auf den Bereich der Maya-Kultur, die zur Zeit der spanischen Eroberung der Halbinsel Yucatán (1542) schon längst verblüht war, bezieht sich die *Relación de las cosas de Yucatán* von Diego de Landa[35], die auch erstmals in einer deutschen Übersetzung vorliegt[36]. Diese frühe Schilderung von Lebensweise, Religion, Kalender, Schriftsystem, Ackerbau, Architektur und natürlicher Umwelt der Mayas bildet eine der wichtigsten Quellen zur Erforschung dieses bis heute geheimnisvollen Kulturkreises. Ihr Verfasser, franziskanischer Missionar und späterer Bischof dieser Region, war freilich auch an der Zerstörung der als idolatrisch angesehenen Kulturerzeugnisse beteiligt sowie an einem Inquisitionsprozeß mit anschließendem *Auto da fe* der aufrührerischen Mayapriester. Auch über diese „Missionsmethode", für die sich Diego de Landa freilich wegen Amtsmißbrauchs verantworten mußte, geht der Bericht.

Auch dem andinen Raum und der dort verwurzelten inkaischen Kultur sind neue Ausgaben bedeutender Quellenwerke zuzuordnen: Zunächst eine gediegene, lateinisch-spanische Ausgabe des zu seiner Zeit weit verbreiteten Missionshandbuchs *De procuranda Indorum salute,* das der Jesuit José de Acosta um 1576 in Peru verfaßte[37]. Auf dem Hintergrund des christlichen Heilsuniversalismus und der in der Salmantizenser Rechtsschule erarbeiteten Überzeugungen skizziert Acosta eine neue Evangelisationsmethode, die auf Erfahrung, Vernunft und Spiritualität beruht, und bestimmt die Erfordernisse einer politischen und kirchlichen Verwaltung sowie einer kontextuell angemessenen Katechese und Sakramentenspendung. Bei dem zweiten Hauptwerk Acostas, der *Historia natural y moral de las Indias,* handelt es sich um eine Art vergleichende Naturkunde und Ethnographie, deren Kenntnis für Acosta ebenso wie die Beherrschung der Sprachen eine Voraussetzung für die Missionsarbeit darstellt. Dieses in elegantem Spanisch verfaßte Werk erlebte um die Wende zum 17. Jahrhundert eine Reihe von Übersetzungen in die europäischen Hauptsprachen, darunter allein drei deutsche; in einer spanischen, von José Alcina Franch eingeführten Ausgabe ist es nun neu zugänglich[38]. Auf der Grundlage einer alten deutschen Übersetzung dieses Werks (Joseph de Acosta: *America oder wie mans zu Teutsch nennet die Neuwe Welt oder Westindia,* Ursel 1605) ist auch eine in modernes Deutsch gebrachte, aber wesentlich gekürzte Ausgabe neu erschienen; von den sieben Büchern sind, neben anderen Kürzungen, die ersten vier weggefallen, die Geographie, Klima, Fauna, Flora und Bodenschätze beschreiben[39].

Ein weiteres, für das Studium der altandinen Religion und den Zusammenstoß mit dem Christentum wichtiges Quellenwerk vom Beginn des 17. Jahrhunderts stammt von dem Jesuiten Pablo José de Arriaga. Dieses nun ins Deutsche übersetzte Buch über die *Ausrottung des Götzendienstes in Peru (Extirpación de la idolatría del Pirú)*[40] ist eine Art Visitationsbericht über das religiöse Leben der Indios im Erzbistum Lima; er stellt aus-

---

[34] Andrés de Olmos, Tratado de Hechicerías y sortilegios. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de *G. Baudot,* México 1990.

[35] Diego de Landa Relación de las cosas de Yucatán (Crónicas de América 7), ed. *M. Rivera,* Madrid 1985.

[36] Diego de Landa, Bericht aus Yucatán, hg. und mit einem Nachwort von *C. Rincón,* Leipzig 1990.

[37] José de Acosta, De procuranda Indorum salute, Bd. 1: Pacificación y colonización; Bd. 2: Educación y evangelización (Corpus Hispanorum de Pace XXIII und XXIV), Madrid 1984 und 1987.

[38] José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias (Crónicas de América 34), ed. *J. Alcina* Franch, Madrid 1987.

[39] José de Acosta, Das Gold des Kondors. Berichte aus der Neuen Welt 1590 und Atlas zur Geschichte ihrer Entdeckung, hg. und übertr. von *R. Kroboth* und *P. H. Meurer,* Stuttgart–Wien 1991.

[40] Pablo José de Arriaga, Eure Götter werden getötet. „Ausrottung des Götzendienstes in Peru" (1621), aus dem Span. übers. und komm. von *K. A. Wipf,* Darmstadt 1992.

geübte Riten und Praktiken dar und gibt Richtlinien zur „Ausrottung" der Idolatrie und zur Hinführung zum christlichen Religionsverständnis. Das Werk ist auch für die Frage zum missionarischen Umgang mit anderen Religionen sowie zum religiösen Synkretismus, der den andinen Raum bis heute prägt, bedeutsam. Leider enthalten die Kommentare dieser Ausgabe grobe Fehler; so bedeutet im Sprachgebrauch der Zeit „beide Indien" keineswegs Nord- und Südamerika [181], vielmehr bezeichnen die „Indias orientales" und „Indias occidentales" Asien und Amerika.

Eine Quelle besonderer Art ist die berühmte Bilder-Chronik des Felipe Guamán Poma de Ayala, die um 1615 abgeschlossene *Nueva Crónica y Buen Gobierno.* Die als „Brief" an den spanischen König Philipp III. konzipierte Chronik erreichte freilich nie ihren Empfänger, sondern blieb verschollen und wurde erst 1908 in der Königlichen Bibliothek von Kopenhagen wieder aufgefunden. Das gewaltige Werk mit 1189 Seiten und 459 ganzseitigen Zeichnungen ist in phonetischem Spanisch verfaßt, mit Einsprengseln in Quechua und Aymara. Der erste Teil umfaßt eine neue Chronik der Ereignisse, in der die andine und europäische Geschichte ineinander überführt werden. Der zweite Teil beschreibt vor allem die spanische Kolonialherrschaft, denunziert das schreiende Unrecht am „armen Indio" und fordert eine „gute Regierung". Für die Missionsgeschichte ist diese Quelle deshalb wichtig, weil sie aus der Perspektive eines Christ gewordenen und mit den europäischen Kulturtechniken vertrauten Indio adeliger Abstammung die Missionsmethoden schildert, sie teils denunziert, teils lobt, und dabei spirituell an der Identifikation Jesu mit den Armen und ethisch an der andinen Idee der Gerechtigkeit orientiert ist. Das Manuskript, das erstmals 1936 in einer faksimilierten Ausgabe in Paris herauskam, ist nun in einer leicht zugänglichen und gut kommentierten, dreibändigen Taschenbuchausgabe erhältlich[41].

Auf das Land und Volk der Guaraní im südlichen Amerika und das dort Anfang des 17. Jahrhunderts begonnene Experiment der Jesuitenreduktionen beziehen sich zwei wichtige Quellenwerke: Die *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús* (1639) ist eine Art ethnographischer und narrativer Pastoralbericht, den der Missionar Antonio Ruiz de Montoya als Anwalt der Reduktionen angesichts ihrer Bedrohungen durch Paulistaner Sklavenjäger verfaßt hat[42]. Das mit einer Einführung von Ernesto Maeder erschienene Werk enthält eine geographische und ethnographische Beschreibung der Guaraní, eine Geschichte der Missionierung dieses Volkes, eine Beschreibung der einzelnen Reduktionen sowie eine Geschichte der Paulistaner Attacken auf die Reduktionen. In diesem 1639 erstmals veröffentlichten Werk, mit dem Montoya die Unterstützung der spanischen Krone erreichen und sichern wollte, spiegeln sich nicht nur die Konflikte der konkurrierenden Kolonialmächte, sondern vor allem auch eine eigenartige Wahrnehmung der Kultur der Guaraní, unter denen Montoya ein Vierteljahrhundert lebte. Montoya berichtet von vielen phantastischen oder „wunderbaren" Geschehnissen, angefangen von der Vergewaltigung einer Indianerin durch einen großen Fisch bis hin zu Träumen, Visionen, „Auferstehungen" und Einwirkungen dämonischer und göttlicher Kräfte. Man wird diese dem aufgeklärten Bewußtsein so fremd erscheinenden Berichte zum einen dem Konto eines empathischen Eingehens auf die Weltsicht der Guaraní zuzuschreiben haben; doch wird auch zu erforschen sein, ob und wie sich darin der mystische Zug Montoyas zeigt; denn bislang war nicht bekannt, daß er auch der Verfasser eines mystischen Traktats war, der erst jüngst publiziert wurde[43]. Dieser Traktat lebt zwar aus europäischen Quellen der Mystik (Francisco Osuna, Juan de la Cruz, Luis de Granada), doch ist er auch von der amerikanischen Welterfahrung Montoyas geprägt. Der wechselseitige Einfluß beider Schriften aufeinander könnte zu einem neuen Interpretationsschlüssel werden.

---

[41] Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno (Crónicas de América 29a–c), ed. *J. V. Murra, R. Adorno* und *J. L. Urioste,* 3 Bde., Madrid 1987.

[42] Antonio Ruiz de Montoya, Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, estudio preliminar y notas *E. J. A. Maeder,* Rosario (Argentinien) 1989.

[43] Antonio Ruiz de Montoya, Sílex del Divino Amor, introducción, transcripción y notas *J. L. Rouillon Arróspide,* Lima 1991.

Auf die Spätphase und Auflösung der Reduktionen bezieht sich der kurze Bericht des Jesuiten José Cardiel[44]. Er gehörte zu den 1769 durch das Dekret Karls III. vertriebenen Jesuiten und verfaßte im italienischen Exil, nur auf Erfahrung und Erinnerung gestützt, diese apologetische Beschreibung, die auf die Geschichte der Reduktionen, auf ihre politische, wirtschaftliche und kirchliche Verwaltung, sowie auf das religiöse Leben eingeht, aber auch Irrtümer und Verleumdungen hinsichtlich des „Jesuitenstaats" zu zerstreuen sucht.

Die ganze Kolonialgeschichte Amerikas ist vom Leidensweg der Schwarzafrikaner geprägt, die als Sklaven „importiert" wurden. Auf den Kampf um die Würde und Rechte der Negersklaven beziehen sich zwei Quellenwerke: Zum einen der Hispanoamerika betreffende Traktat *De instauranda Aethiopum salute* (Sevilla 1627; Madrid 1647) des Jesuiten Alsono de Sandoval, der im Hafen von Cartagena (Kolumbien) das Sklavenelend vor Augen hatte und es mit seinem Schüler, dem später heiliggesprochenen Pedro Claver, zu lindern versuchte. Die vorliegende Ausgabe gibt die ältere und kürzere Fassung von 1627 wieder[45]. Das umfangreiche Werk ist in vier Bücher gegliedert, die sich mit der Ethnographie der nach Amerika verschleppten Afrikaner, mit deren Leiden und der kirchlichen Sorge, mit der Missionierung und Taufpastoral sowie mit dem Dienst der Gesellschaft Jesu an diesen Negersklaven befaßt.

Zum anderen hat Paulo Suess den mehr als ein Jahrhundert später erschienenen, auf Brasilien bezogenen Traktat *Etíope resgatado* von Manoel Ribeiro Rocha (Lissabon 1758) neu herausgegeben und kommentiert[46]. Der „theologisch-juridische Diskurs" über die „losgekauften", aber Sklaven bleibenden Afrikaner in Luso-Amerika ist kein flammendes Pamphlet gegen die Sklaverei, sondern ein Versuch, über die Rechtsfigur des Loskaufs von Gefangenen langfristig zwar die Sklavenbefreiung im Auge zu behalten, aber doch zugleich das bestehende System zu legitimieren und zu „humanisieren"; denn der Traktat schärft auch die Pflichten der Herren gegenüber den Sklaven (Unterhalt, Züchtigung, Unterweisung) ein. Für die „Befreiung" sieht er vier Wege: durch Rückzahlung des Kaufpreises, durch Abdienen aller Unkosten, durch den Tod des Herren oder den des Sklaven. Die beiden bedeutsamen Quellen erlauben es, die prinzipiellen theologischen und pragmatisch-pastoralen Positionen der Zeit zur Sklavenfrage zu analysieren, aber auch das Problem einer „Mission" unter solchen Umständen.

Missionskatechese, -predigt und -korrespondenz

Quellenwerke besonderer Art sind, neben den linguistischen Hilfsmitteln (Wörterbücher und Grammatiken), die pastoralen Handreichungen für die Christianisierung der indianischen Bevölkerung. Dazu gehören Glaubenslehren *(doctrinas)*, Katechismen *(catecismos)*, Handbücher für Beichtväter *(confesionarios)* und Predigtsammlungen *(sermonarios)*. Dieser Typ von Literatur, in Spanisch und etwa 80 indianischen Sprachen verfaßt, zeugt von der großen Anstrengung, das Christentum in anderen Sprachwelten einzuwurzeln, aber auch von den Schwierigkeiten, die christliche Lehre in andere Sprachen zu übersetzen, bzw. von diesen Kulturen her neue Ausdrucksgestalten des Christlichen zu finden.

Da die Missionskatechismen in der Regel keineswegs bloße Reproduktionen ihrer europäischen Vorbilder waren, sondern in Anordnung und Formulierung der klassischen katechetischen Hauptstücke sowie durch Bezug auf den kulturell andersartigen Kontext nicht selten eigene Wege gingen und originelle Lösungen fanden, verdienen

---

[44] José Cardiel, Las misiones del Paraguay (Crónicas de América 49), ed. *H. Sáinz Ollero*, Madrid 1989.

[45] Alonso de Sandoval, Un tratado sobre la esclavitud, Introducción, transcripción y traducción de *E. Vila Vilar*, Madrid 1987.

[46] Manoel Ribeiro Rocha, Etíope resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758, introdução crítica *P. Suess*, São Paulo 1992.

sie unter dem Aspekt der Inkulturationsproblematik besondere Beachtung. Überdies ist es an der Zeit, daß auch die Missionskatechismen endlich ihren Platz in der Geschichte der Katchese finden, wo sie, jedenfalls im deutschsprachigen Bereich, völlig ausgeklammert werden. Dieser Ignoranz können eine Reihe von Veröffentlichungen abhelfen, die Texte dieser amerikanischen Missionskatechismen in neueren Editionen präsentieren.

Eine repräsentative Sammlung katechetischer Quellen der Kolonialzeit Hispanoamerikas findet sich in den *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, die der argentinische Kirchenhistoriker Juan Guillermo Durán in bisher zwei Bänden herausgebracht hat[47]. Der erste Band beginnt nach einer Einführung mit den sog. „piktographischen Katechismen" der frühen Missionszeit, wie sie ein Pedro de Gante verfertigt hat, stellt sodann die erste in der Neuen Welt entstandene und gedruckte Zusammenfassung des christlichen Glaubens (*Doctrina cristiana*, México 1544) von Pedro de Córdoba vor. Des weiteren werden die Texte der von Bernardino de Sahagún aufgeschriebenen „Religionsgespräche" *(Colloquios y doctrina christiana)* geboten (s. oben). Es folgen drei Werke des großen Linguisten Alonso de Molina, sein Katechismus (México 1546) und seine beiden doppelsprachigen Handbücher für Beichtväter (México 1565 und 1569[48]). Des weiteren werden dokumentiert der hier erstmals gedruckte Katechismus (1576) des Bischofs von Cartagena de Indias, Dioniso de Sanctis, der zweisprachige Katechismus (1577) des Augustiners Juan de la Anunciación, sowie die *Confesionarios* (Tlatelolco 1599) des in Mexiko geborenen Franziskaners Juan Bautista.

Der zweite Band enthält die Katechismen, die auf Initiative von großen Erzbischöfen Amerikas im 16. Jahrhundert entstanden. Es handelt sich zunächst um den Katechismus (*Doctrina cristiana*, México 1546) des ersten Bischofs von Mexiko, des Franzsikaners Juan de Zumárraga; er sorgte durch die Einrichtung der ersten Druckerei (J. Cromberger aus Sevilla) in der Neuen Welt für die Verbreitung der linguistischen, katechetischen und sonstigen Literatur. Weiterhin wird der sehr umfangreiche Katechismus dokumentiert und kommentiert, der auf die Initiative des Franziskaners und Erzbischofs in Neu-Granada (Kolumbien), Luis Zapata de Cárdenas, zurückgeht; dieses umfangreiche Werk (*Catecismo para la edificación y conversión de los naturales*, Santa Fe de Bogotá 1576) heißt zwar Katechismus, doch stellt es eher eine Art Pastoralhandbuch dar, das sich mit der Zivilisierungsaufgabe *(policía humana)* befaßt, mit der Katechese, der Sakramentenpastoral und der Predigt. Sodann dokumentiert Durán die pastoralen Handreichungen, die im Auftrag des III. Provinzialkonzils von Lima unter Toribio de Mogrovejo (1584–85) erstellt wurden. Dazu gehören ein größerer und kleinerer Katechismus, ein Handbuch *(confesionario)* für die Beichtväter der Indianer sowie eine Predigtsammlung *(sermonario)* zu katechetischen Themen (Credo, Sakramente, Gebote, Gebet, Letzte Dinge). Beide reich illustrierten und sachkundig kommentierten Bände bieten einen hervorragenden Einblick in die katechetische Produktion des 16. Jahrhunderts. Die Quellen erlauben die Rekonstruktion eines Inkulturationsvorgangs ersten Ranges, dessen Ergebnisse von systematischem, missionswissenschaftlichem und pastoralem Interesse sind. Ein gewisser Mangel besteht nur darin, daß Durán grundsätzlich nur die spanischen Texte aufgenommen hat, nicht aber die fremdsprachigen. Die künftige Erforschung dieser katechetischen Literatur wird vor den reizvollen Aufgaben stehen, die innovativen Momente dieser Katechismen vergleichend herauszuarbeiten, aber auch vor dem Problem der sprachlichen Übersetzung christlicher Glaubenslehren in die Indianersprachen.

Der wohl am besten dokumentierte und am meisten bearbeitete Katechismus aus der Zeit der frühen Evangelisierung Amerikas dürfte der des spanischen Dominikaners Pedro de Córdoba sein. Er stand als Oberer der ersten Dominikanerkommunität auf der Insel *La Española* vor und formulierte mit dieser zusammen nicht nur den ersten Pro-

---

[47] J. G. Durán, Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII), Bd. I (siglo XVI), Buenos Aires 1984; Bd. 2 (siglo XVI), Buenos Aires 1990.

[48] Vgl. den Reprint dieser Ausgabe: Fray Alonso de Molina, Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569), introducción *R. Moreno*, México 1984.

test gegen die Unterdrückung der Indios, Antonio de Montesinos hat ihn dann auch auf die Kanzel gebracht, sondern ebenso einen der frühen Katechismen der Neuen Welt. Dieser zeichnet sich durch biblische Orientierung und eine heilsgeschichtliche Strukturierung aus *(por manera de hystoria)*, die im hermeneutischen Schlüsselbegriff der „Freundschaft" zwischen Gott und den Menschen zum Ausdruck kommt. Gegliedert ist der Katechismus nach den katechetischen Stücken Credo, Dekalog, Sakramente, Werke der Barmherzigkeit, weitere Wahrheiten (Hölle, Jungfräulichkeit Mariens, Kirche), Kreuzzeichen, Taufpredigt, kurze Weltgeschichte und Gebete. Eine Neuausgabe bietet Faksimile und Transskription der 1544 in Mexiko gedruckten Fassung *(Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios: por manera de historia)*[49]. Eine weitere Neuausgabe umfaßt neben der Version von 1554 auch die erweiterte zweisprachige (Spanisch-Náhuatl), durch mystagogische Katechesen dramatisierte Ausgabe von 1548, ebenfalls in Faksimile und Transskription *(Doctrina cristiana en lengua española y mexicana)* sowie eine ausführliche Einleitung[50].

In der Frühzeit der Evangelisierung (um 1528) unternahmen flämische Franziskaner den Versuch, in Anknüpfung an die aztekische Bildersprache „piktographischen Katechismen" zu entwerfen, um den christlichen Glauben auf bildhafte Weise zu vermitteln. Diese Pedro von Gante zugeschriebenen „Bilderkatechismen" gehen mit einer Mischung von mnemotechnischen, phonetischen und ideographischen Elementen, der Rebus-Schrift vergleichbar, voran. Eine detaillierte Entzifferung und umfassende Deutung dieser in nur wenigen Exemplaren existierenden Bilderkatechismen hat der Mexikaner Justino Cortés Castellanos unternommen, indem er die Exemplare untereinander, sowie mit Glyphen anderer mexikanischer Codices und mit zeitgenössischen gedruckten Katechismen vergleicht. Die Untersuchung enthält auch die in der Nationalbibliothek und im Nationalarchiv in Madrid aufbewahrten farbigen Manuskripte in Faksimile und gibt sie in spanischer „Übersetzung" wieder[51].

Ein Quellenwerk eigener Art ist die *Christliche Rhetorik (Retórica cristiana)* des polyglotten Franziskaners und Mestizen Diego Valadés, der in Mexiko geboren wurde, dort als Missionar und Lehrer am Kolleg von Tlatelolco tätig war, 1571 nach Europa ging und Generalprokurator seines Ordens in Rom wurde. Dort verfaßte er in elegantem Latein seine monumentale „Rhetorik", die aber nicht nur eine Summe der Renaissance-Rhetorik darstellt, sondern auch eine Erläuterung der Sentenzenkommentare enthält. Darüber hinaus versucht Valadés, einem gebildeten europäischen Publikum die mexikanische Kultur nahezubringen sowie das „aufrichtige Christentum" *(sincero cristianismo)* zu verteidigen, das in Mexiko erwachsen sei. Das Werk zeichnet sich überdies durch 27 Illustrationen des Autors aus; sie zeigen z. B. ein für die Missionierung benutztes mnemotechnisches Alphabet, enthalten Darstellungen der Missionsmethoden oder eine Synchronisierung des azetkischen und julianischen Kalenders. Überdies fällt auf, daß das Werk eine Art Einleitung in die biblischen Bücher enthält. Die vorliegende Ausgabe enthält das Faksimilie der ersten gedruckten Ausgabe (Rom/Perugia 1579), eine spanische Übersetzung des lateinischen Texts sowie eine hilfreiche Einführung des mexikanischen Historikers Esteban Palomera[52].

Schließlich sind noch zwei wichtige Quellenbände aufzuführen, die vor allem die Korrespondenz zwischen den in Amerika tätigen Jesuiten und ihrer römischen Zentrale zu Beginn des 17. Jahrhunderts dokumentieren. Von der im Rahmen der *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) erscheinenden Serie *Monumenta Peruana*, deren erster

---

[49] Pedro de Córdoba, Doctrina cristiana y cartas, prefacio *E. Rodríguez Demorizi*, Santo Domingo 1988.

[50] *M. A. Medina*, Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O. P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548, Salamanca 1987.

[51] *J. Cortés Castellanos*, El Catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante. Estudio introductorio y desciframiento del Ms. Vit. 26–9 de la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid 1987.

[52] Diego Valadés, Retórica cristiana, introducción *J. Palomera*, advertencia *A. Castro Pallares*, preámbulo *T. Herrera Zapién*, México 1989.

Band von Antonio de Egaña herausgegeben wurde (Rom 1954), ist in dem hier behandelten Zeitraum der achte Band veröffentlicht worden[53]. Er enthält für die Jahre 1603 bis 1604 die auf die peruanische Ordensprovinz bezogene Korrespondenz, deren Manuskripte vornehmlich im *Archivum historicum* der Gesellschaft Jesu und im *Fondo Gesuitico* in Rom, sowie im *Archivo General de Indias* in Sevilla aufbewahrt werden. Zu dieser Zeit umfaßte die Ordensprovinz fast 300 Mitglieder in 16 Häusern. Die versammelten Dokumente zeigen das große Interesse des Ordensgenerals Claudio Acquaviva an den amerikanischen Angelegenheiten; als Hauptaufgabe der Jesuiten in der Neuen Welt sieht er vor allem die missionarische und karitative Sorge für die indianischen Völker, und als unerläßliche Voraussetzung dafür urgiert er das Studium der indigenen Sprachen und eine Predigtweise, die den europäischen Landsleuten die Forderungen der Gerechtigkeit einschärft (Dok. 71). Als wesentliche Instrumente der Evangelisierung werden vielfach die Katechese, die Einrichtung von Marianischen Kongregationen und Bruderschaften *(cofradías)* genannt. Hervorzuheben sind die Einrichtung eines Kollegs für Kazikensöhne in Quito, Lima und Juli (Dok. 75), aber auch die schlechten Erfahrungen mit der Aufnahme von Kreolen in den Orden (Dok. 79). Eine besondere Rolle in dieser Zeit spielte Diego de Torres Bollo, der nach seinen peruanischen Erfahrungen der tatkräftige Begründer und erste Provinzial der Jesuiten in Paraguay werden sollte. Auch von den *Monumenta Mexicana* der Gesellschaft Jesu, deren Serie Felix Zubillaga begründete (Rom 1956), ist der achte Band erschienen. Er betrifft die 1772 gegründete mexikanische Ordensprovinz und umfaßt den Zeitraum von 1603 bis 1606[54]. In dieser Zeit hatte die mexikanische Ordensprovinz (einschließlich der abhängigen Vizeprovinz auf den Philippinen) fast 350 Mitglieder; die Hälfte der 14 Häuser in Mexiko waren Kollegien, was auf den Schwerpunkt von Bildung und intellektueller Arbeit verweist. Einen lebendigen Einblick in die missionarische Tätigkeit der Jesuiten dieser Zeit gewähren die *Litterae annuae*, die Jahresbriefe (etwa Dok. 24 und 151), aber auch die Korrespondenz, in der sich die personellen und sachlichen Probleme dieser Region, wie in Peru etwa die Kreolenfrage (Dok 26), widerspiegelt. Auch für Mexiko ist den Briefen und Instruktionen anzumerken, wie sehr der Ordensgeneral auf die Evangelisierungsarbeit unter den Indios drängt und die Beherrschung einer Indianersprache sowie die pastorale Praxis unter der autochthonen Bevölkerung als Bedingung für die Erteilung der Priesterweihe fordert (Dok. 25).

Nicht wenige der hier aufgeführten Quellen haben schon eine wissenschaftliche Bearbeitung aus kulturanthropologischer, historischer, altamerikanistischer, religions- oder sprachwissenschaftlicher Perspektive erfahren. Damit ist eine gute Grundlage gegeben, im interdisziplinären Gespräch auch die missionshistorische und -theologische Bearbeitung dieser Quellen verstärkt voranzutreiben. Trotz erheblicher Anstrengungen, vor allem in Spanien, bleibt die theologische Befassung mit diesen Quellen ein Desiderat. Ein theologisch interessiertes Studium dieser Quellen dürfte nicht nur einen erheblichen Zuwachs an historischen Kenntnissen über die Methoden und Begründungen der Mission bringen, sondern auch reiche Anregung für Fragestellungen der Gegenwart. Dazu gehören, um nur einige Stichworte zu nennen, etwa der Dialog der Religionen miteinander, die Frage nach einer methodisch neuen Evangelisierung, die Inkulturationsdebatte, die Bedeutung des Christentums für die Entfaltung der Menschen- und Völkerrechte, die politische Instrumentalisierung theologischer Positionen, das Verhältnis von Christentum und Kultur, die Entwicklung kontextueller Theologien, das Verhältnis von christlichem Heilsuniversalismus und ethnischem Partikularismus, das Verhältnis von Welt- und Ortskirche und von Welt- und Lokalkatechismus.

---

[53] Monumenta Peruana VIII (1603–1604) (MHSI 128), ed. *E. Fernández*, Rom 1986.

[54] Monumenta Mexicana VIII (1603–1605) (MHSI 139), editados y anotados *M. A. Rodríguez*, Rom 1991.

ThPh 69 (1994) 90–99

Reflexion und Absolutes

Ein immanenter Kommentar zur Kategorie „das Absolute" in Hegels *Wissenschaft der Logik*

Von Günter Kruck und Friedrike Schick

„Jedes zu dem Ausdrucke: das absolut gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen."[1] In diesem Urteil Fichtes spiegelt sich ein Grundproblem, das sich jeder Reflexion, die das Absolute zu ihrem Gegenstand machen will, stellt: jeder Versuch der Bestimmung des Absoluten scheint dieses selbst schon verfehlt zu haben. Jede Bestimmung hätte das Absolute von anderem unterschieden, so als Relatives gesetzt und damit seinen eigentlichen Inhalt – allein durch die Form des Bestimmens – verloren. Angesichts dessen scheint es ein hoffnungsloses Unterfangen, bestimmen zu wollen, was das Absolute sei, und der einzig angemessene Umgang mit dem Absoluten, es als das Unbegreifliche je nach Belieben entweder in den Giftschrank der Metaphysik oder auf den Altar der Religion zu stellen. Mit diesem Denkverbot kann es aber nicht sein Bewenden haben; denn es selbst nimmt schon Maß an einem unterstellten Inhalt oder Wesen des Absoluten, das man offenbar schon als bestimmt und erkannt voraussetzen muß, um es dann vor dem Zugriff der Reflexion zu sichern. Es scheint daher konsequenter, dieses vorausgesetzte Wesen des Absoluten dem Licht der Reflexion auszusetzen, als es im Dunkel der Unbestimmtheit belassen, die Reflexion vor ihm aussetzen und von diesem widersprüchlichen Ausgangspunkt aus dann doch reflektieren zu wollen.

Angesichts dieser rudimentären Vorüberlegungen schien uns eine direkte Orientierung an Hegels „Wissenschaft der Logik" zur Klärung dessen, was mit dem Absoluten gedacht ist, hilfreich. Freilich kann es im folgenden nicht darum gehen, das Absolute in dem Sinn zu explizieren, in dem Hegel seine ganze „Wissenschaft der Logik" als fortschreitende Definition des Absoluten versteht[2], sondern nur darum, jene Passagen zu kommentieren, in denen das Absolute als Absolutes selbst ausdrücklich thematisiert wird. Es handelt sich dabei um das erste Kapitel des dritten Abschnitts der Wesenslogik („Die Wirklichkeit" – 1. „Das Absolute").

1. Inneres – Äußeres

Das Absolute stellt sich in der Wesenslogik dar als Resultat des „wesentlichen Verhältnisses". Unter diesem Titel faßt Hegel Weisen relativer Bestimmung, in denen jede Kategorie nur durch ihr Anderes expliziert werden kann. Seine pointierteste Fassung erhält dieser Typ der Bestimmung durch Relation im Verhältnis des „Inneren und Äußeren".

Die erste Bestimmung des Inneren und Äußeren lautet: „Das *Innere* ist als die Form der *reflektierten Unmittelbarkeit* oder des Wesens gegen das *Äußere* als die Form des *Seins* bestimmt, aber beide sind nur *eine* Identität." (TWA 6, 180)

Was ist damit gesagt? Inneres und Äußeres sind einander zunächst entgegengesetzt.

---

[1] Johann Gottlieb Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801, Fichtes Werke, Bd. 2, hrsg. v. *Immanuel Hermann Fichte,* Nachdruck Berlin 1971, 12f.

[2] Es wäre eine noch zu klärende Frage, wie sich die Kategorie „ das Absolute" als Teil der Logik zum Absoluten als Gegenstandsdefinition der Logik schlechthin verhält. Sollte es sich als legitim erweisen, das Resultat der Kategorienbestimmung auf die Gegenstandsdefinition der Logik zu projizieren, so ergäbe sich daraus die Folgerung, daß das Absolute, von dem die Logik im ganzen handelt, kein substantieller Gegenstand sui generis, sondern eher eine kürzelhafte Zielvorgabe für das Begreifen überhaupt darstellt – die Zielvorgabe nämlich, jeden Gegenstand des Begreifens im Verhältnis zu sich selbst und nicht im Rekurs auf anderes zu bestimmen.

Um eine Sache zu bestimmen, verläßt das Denken die Sache, wie sie ihm unmittelbar gegeben ist. Wenn jemand eine Ansicht als „äußerlich" charakterisiert, faßt er sie als nicht zur Sache gehörig, für die Sache selbst nicht wesentlich. Als Form des Denkens erscheint Äußerlichkeit nun nicht als zufällige Themaverfehlung, sondern als Charakter der Sache selbst, d. h. sie ist nicht in dem aufzufinden, als was sie zuerst erscheint. Es ist also die wirkliche Gegebenheit der Sache selbst, die als nicht zur Sache gehörig erscheint. Wie erscheint also die unmittelbare Ansicht der Sache? Sie stellt sich dar als abhängig von einem anderen, als etwas, das, getrennt von jenem anderen, das Unwesentliche, nicht zur Sache Gehörige ist: das Äußere. Wie erscheint umgekehrt dasjenige, zu dem das Denken fortgeht? Es erscheint als dasjenige, das der Wirklichkeit der Sache gegenübersteht, selbst also nicht wirklich ist: das Innere. Dennoch stehen sich beide damit nicht als Selbständige gegenüber, denn nimmt man sie als selbständige, erhält man eine nicht wirkliche Sache und eine unwesentliche Wirklichkeit. Zur Sache gehört ihre Wirklichkeit wie die Wirklichkeit Wirklichkeit einer Sache ist. Der Schritt vom Äußeren zum Inneren ist also nicht das Übergehen von einer Sache zu einer anderen, sondern ein Wechsel in den Ansichten der Sache, in dem die Sache selbst bleibt. Die Sache selbst stiftet damit die Einheit von Innerem und Äußerem. Aber wie bleibt die Sache in der Entgegensetzung ihrer Ansichten? Sie bleibt als ein Drittes, dem Gegensatz Entgegengesetztes. Dazu ein Beispiel:

Jemand erklärt eine aggressive Handlung als Äußerung eines Aggressionstriebs. Die beiden Pole der Erklärung – Explanans und Explanandum – sind einander als Trieb und Äußerung nach Art des Inneren und Äußeren entgegengesetzt. Mit der Wendung zum Trieb soll die wirkliche Aggression in ihren Grund zurückgeführt sein. Der Trieb kann aber die Funktion des Gründens nur insofern erfüllen, als er seine Bestimmung von der Äußerung je schon erhalten hat: Der Inhalt des Triebes – Aggression – ist allein aus der Äußerung abgezogen. So hat die Erklärung den Charakter der Wiederholung; ein Gleiches – Aggression – erscheint doppelt, einmal mit dem Index des erklärungsbedürftigen Wirklichen und einmal mit dem Index des nicht-wirklichen Erklärenden versehen. Die Bewegung der Erklärung hat dieses Gleiche unverändert gelassen; wer an ihrem Anfang Aggression erklärungsbedürftig fand, findet sie auch am Ende der Erklärung nicht erklärt. Die Erklärung hat sich an der Sache vorbeibewegt. So ist die Identität von Innerem und Äußerem „die gediegene Einheit beider als inhaltsvolle Grundlage oder die *absolute Sache*, an der die beiden Bestimmungen gleichgültige, äußerliche Momente sind" (TWA 6, 180). Bleibt zu klären, warum Hegel von der in Innerem und Äußerem gleichen Sache als der *absoluten* spricht: In einer Hinsicht hat sich die Sache mit ihrer Doppelung in Inneres und Äußeres doch verändert: als Äußerung eines Triebs erscheint Aggression als etwas, das durch sich selbst wirklich wird, als Nicht-Relatives, Nicht-Bedingtes. Sie wird nicht auf eine andere Sache als ihren Grund zurückgeführt, sondern auf sich selbst. Der einzige Unterschied, den sie als Explanans von sich als Explanandum hat, ist der formelle Unterschied der Rückführung oder Erklärung. Der Aggressionstrieb und seine Äußerung sind Formbestimmtheiten der Aggression selbst. Die Sache ist insofern absolut, als sie formell durch die Momente des Inneren und Äußeren mit sich vermittelt erscheint.

Hält man aber die Sache in dieser formellen Bestimmtheit fest, so ist ihr Inhalt der Form äußerlich. Mit sich vermittelt ist sie dann nur in dem Sinn, daß sie durch die Form als das ihr Andere vermittelt ist; d. h. die Sache ist als absolute nur relativ zu dem wesentlichen Verhältnis der Form des Inneren und Äußeren. So verhält sie sich selbst zu ihren Formbestimmungen als ein Pol des wesentlichen Verhältnisses. Am Beispiel: Der Inhalt Aggression erklärt 1. selbst nicht den Wechsel seiner Formbestimmungen; ob der Trieb sich äußert oder nicht, ist durch das in Trieb und Äußerung Identische nicht bestimmt. So ist der Inhalt das Innere der Form. Über diesen identischen Inhalt erfährt man 2. nur, daß er dasjenige ist, das in der Zweiheit von Innerem und Äußerem mit sich identisch ist. Die ganze inhaltliche Auskunft über den Gegenstand „Aggression" erschöpft sich in der formellen Bestimmung. Damit verfällt die Sache selbst dem Verhältnis des Inneren und Äußeren. Auf sie selbst findet das Formverhältnis Anwendung, dessen – dem Verhältnis entzogene – Grundlage sie eigentlich sein sollte. Indem sich der Inhalt damit in die Form aufgelöst hat, mangelt der Relation von Innerem und Äu-

ßerem die vermittelnde identische Grundlage, die sie als Pole *einer* Sache identifizierbar machte.

Inwiefern gilt dann noch der Satz, daß Inneres und Äußeres „nur *eine* Identität" sind (TWA 6,180)? Er gilt genau insofern, als die *Identität* der Sache nur die *Entgegensetzung* der Form ist. Die Frage nach der identischen Grundlage des Gegensatzes von Innerem und Äußerem hat sich überführt in die Erkenntnis der Dieselbigkeit von Grundlage und grundgelegtem Formverhältnis. Damit wird die Rede von einer Grundlage obsolet, weil das Formverhältnis von Innerem und Äußerem, auf die Sache selbst angewendet, das Verhältnis von Innerem und Äußerem für Sache (= Inneres) und Form (= Äußeres) perpetuiert. Indem sich die Sache – wie gezeigt – in ihr Äußeres: die Form aufgelöst hat, ist das Resultat die unmittelbare Identität von Innerem (Sache) und Äußerem (Formverhältnis). In ihrer *bloßen* Entgegensetzung sind Inneres und Äußeres offenbar *unmittelbar identisch.* Was heißt das? „So ist das Innere unmittelbar *nur* das Äußere, und es ist darum die *Bestimmtheit* der *Äußerlichkeit,* weil es das Innere ist; umgekehrt das Äußere ist *nur* ein Inneres, weil es *nur* ein Äußeres ist." (TWA 6,181)

1. Die Sache als das nur Innere ist unmittelbar das nur Äußere: In ihrem Ausgangspunkt galt die Sache als wesentliche Identität, als dasjenige, worauf der Gegensatz der Form zurückgeführt wurde – oder als Inneres. In welcher Bestimmtheit ist damit die Sache? Sie ist ein unmittelbar mit sich Identisches, das seine Vermittlung durch die Form als sein Anderes hat – nichts anderes ist mit der Bestimmung „Äußerlichkeit" gemeint. Der Satz: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist" widerlegt sich unmittelbar selbst: das Innere, das als „nur" Inneres dem Äußeren gegenüber sistiert wird, ist nur formell vom Äußeren unterschieden; der Unterschied wird nur noch behauptet, aber nicht bestimmt, und so bleibt vom Inneren als einzige Bestimmung, das Andere seiner Äußerung zu sein. Damit aber ist es als das Unwesentliche, Unselbständige oder eben nur relativ zur Äußerung bestimmt.

2. Die Form des Inneren und Äußeren galt umgekehrt im Ganzen als das Äußere der Sache, nämlich als dasjenige, das an ihr als seinem Anderen sein Bestehen hat. Indem jedoch die Sache selbst Resultat des Formverhältnisses, durch dieses vermittelt ist und dieser Vermittlung als nur *formeller* der *inhaltliche Unterschied* fehlt, ist die Form das Innere der Sache, d. h. deren bloßes, abstraktes Wesen, d. h. ein Wesen, das die wirkliche Sache nicht erklärt. Das Unwirkliche ist vom Unwesentlichen nicht zu unterscheiden.

Welchen Stand hat das wesentliche Verhältnis damit erreicht? Der Inhalt oder die Sache erscheint formell mit sich vermittelt als unmittelbare Identität von Form und Inhalt. Das wesentliche Verhältnis bestand in der Analyse der Sache in zwei Seiten, deren jede ihre Selbständigkeit im Anderen haben sollte. Als diese beiden Seiten steht nun jeweils ihr Verhältnis selbst. Ihre Identität ist so 1. unmittelbar – sie sind beide dasselbe Verhältnis –, 2. vermittelt, indem sie nur durch ihre Relation zum Anderen selbst das Ganze der Relation geworden sind. Indem der Unterschied der Sache von ihrer Formbestimmtheit sich als nichtig erwiesen hat, gilt – und zwar zunächst unmittelbar – ihre Einheit: „Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz:* in ihr hat das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit." (TWA 6,186)

Der Versuch, Wesen und Erscheinung oder Form und Inhalt für sich, als getrennte, festzuhalten, hat sich selbst als Abstraktion erwiesen, da sie aus diesem Versuch als in ihrem Unterschied ununterscheidbare hervorgehen. Die Differenz von identischer Grundlage (Sache) und Form (Inneres und Äußeres) hat sich insofern negiert, als von der Sache selbst nur die Form übriggeblieben ist. Warum trägt die nun gefundene unmittelbare Identität von Wesen und Erscheinung den Namen „Wirklichkeit"? Wirklich ist für unser umgangssprachliches Verständnis eine Sache als daseiende, kontrastiert der nur möglichen oder ausgedachten Sache; zugleich verwenden wir den Terminus „Wirklichkeit" zur Beschreibung eines authentischen Ausdrucksverhältnisses im Dasein: „Ein *wirklicher* Gentleman" ist nicht nur ein Gentleman, den es gibt, sondern einer, dessen Verhalten seinem idealen Anspruch adäquat ist. Die Unmittelbarkeit des bloßen Daseins ist so in der Rede von Wirklichkeit zugleich als Einheit von Dasein und Wesen ausgesagt. In ihrer ersten, unmittelbaren Bestimmung ist die Wirklichkeit das

Absolute: „Diese Wirklichkeit aber ist *zunächst* das *Absolute* als solches, – insofern sie als Einheit gesetzt ist, in der sich die Form aufgehoben und zu dem *leeren oder äußeren Unterschiede* eines Äußeren und Inneren gemacht hat." (TWA 6, 186)

2. *Das Absolute*

Was ist damit der Standpunkt des Absoluten? Er ist zunächst bestimmt als die Einsicht in die Nichtigkeit des formellen Unterschieds des Inneren und Äußeren. Dem Versuch, die Pole des wesentlichen Verhältnisses je für sich festzuhalten, haben sie sich als ununterscheidbar erwiesen. In einer Hinsicht scheint das Denken damit sein Ziel – die Einheit seiner und der Sache – erreicht zu haben, indem das bloße oder nur gedachte Wesen mit der vom Wesen unterschiedenen Erscheinung zusammenfällt. Dennoch ist so erst eine mangelhafte Weise der Koinzidenz beider erreicht, in der ihre Beziehung, d. h. das *Inwiefern* ihrer Einheit, unaussprechlich geworden ist. Es ist nämlich eine Einheit von Wesen und Erscheinung erreicht, in der der Unterschied beider verschwunden ist.

Dieser Befund ist unmittelbar widersprüchlich, denn er spricht die Unterscheidung, die er negiert, zugleich aus. So ist die unterschiedslose Identität von Wesen und Erscheinung gerade in Abhängigkeit zu ihrer Unterscheidung gedacht. Insofern „Reflexion" die Unterscheidung einer Sache von und in sich bezeichnet, kann man auch sagen: der Standpunkt des Absoluten *bezeichnet* das Ende der Reflexion und *ist* zugleich nur deren Resultat. Damit ist das unbestimmte Unmittelbare das Negative der Reflexion: „Die *Reflexion* verhält sich gegen dies Absolute als *äußerliche*, welche es vielmehr nur betrachtet, als daß sie seine eigene Bewegung wäre." (TWA 6, 186)

Diesen Sachverhalt kennt auch die philosophische Reflexion des Absoluten außerhalb der Hegelschen *Logik:* sie kennt ihn in der Forderung, hinsichtlich des Absoluten ratio essendi und ratio cognoscendi zu scheiden. Das Absolute erschließt sich dem Denken nur im Ausgang vom Endlichen. Aber diese Bewegung vom Endlichen zum Absoluten soll nur die notwendige Bewegung des Denkens und nicht die des Absoluten selbst sein. Denn das Absolute ist nur absolut, indem es nicht von anderem abhängt, d. h. indem es als unbestimmte Unmittelbarkeit sistiert wird. Man vergleiche etwa Wolfgang Cramers Bestimmung des Verhältnisses von Absolutem und Denken des Absoluten: „Deshalb also, weil ein Denken ausging von A [d. i. vom Endlichen; d. V.] und überging zur Bedingung von A, zu *A* [d. i. zum Absoluten; d. V.], ergibt sich nicht, daß der Ausgang A auch konstitutiv ist für *A*. Daß dem nicht so ist, sieht gerade das Denken ein, weil es einsieht, daß *A* außer A ist, A transzendent ist."[3] Der Grund, der das Denken nötigt, zum Absoluten fortzugehen, ist nicht der Grund des Absoluten. Eine solche Unterscheidung von Beweisgrund und Realgrund scheint zunächst plausibel; beispielsweise läßt sich ein Tatbestand aus Indizien rekonstruieren, ohne daß damit die Indizien in den Rang des Grundes des Tatbestandes erhoben würden. Zur Tat selbst stehen die Indizien in akzidentellem Verhältnis, sie konstituieren nicht deren Movens und Inhalt. Damit muß die Handlung und müssen ihre Gründe *für sich* geklärt werden können. Die Erklärung der Tat und die Rekonstruktion des Tathergangs aus Indizien sind unterschieden.

Auf eine analoge Trennung von Beweis- und Realgrund insistiert Cramer für den Fall des Absoluten. Doch tritt hier eine Schwierigkeit auf: Das Absolute wird nicht nur aus dem Endlichen erschlossen und dann für sich, nicht-relativ, bestimmt, sondern in die Bestimmung des Absoluten selbst geht seine Relation zum Endlichen ein, oder, stärker, sie besteht nur in dieser Relation. Denn die Bestimmung, daß das Absolute dem Endlichen *transzendent* sei, ist eine relative Bestimmung. Wenn das Absolute nur durch seine Unabhängigkeit vom Endlichen und sein Gründungsverhältnis zum Endlichen bestimmt ist[4], so ist es eben nur in seiner Relation zum Endlichen bestimmt. Da-

[3] *Wolfgang Cramer*, „Das Absolute", Art. in: HPhG I, 17.

[4] Daß das, was absolut heißt, nur durch die Abgrenzung von und das Verhältnis zum Nicht-Absoluten profilierte Bedeutung gewinnt, bestätigt Cramers anfängliche Nominalde-

mit bestätigen Cramers Überlegungen zum Verhältnis von Reflexion und Absolutem die Anfangsbestimmung des Absoluten in Hegels *Logik:* insofern das Absolute nur als das negative Resultat, als das Ende der Reflexion auftritt, ist es gerade nicht von ihr unabhängig, sondern ganz durch sie bestimmt. Als möglicher Ausweg – den Cramer selbst in der zitierten Passage nicht ausdrücklich empfiehlt – scheint sich die Verabsolutierung der Unterscheidung von ratio essendi und ratio cognoscendi anzubieten. Im Fall des Absoluten muß das An-Sich vom Für-Uns unwiderruflich getrennt werden. Wenn vom Absoluten keine andere als eine relative Bestimmung gegeben werden kann, dann muß es als das seiner Bestimmung Transzendente gesetzt werden. Soll die Bestimmung des Absoluten das Absolute nicht zerstören, muß die Bestimmung – und zwar nicht eine nur vorläufige, sondern *die* Bestimmung – dem Absoluten äußerlich sein. Damit ist aber ein Widerspruch ins Absolute selbst getragen. Denn diese Trennung muß aus der Natur des Absoluten selbst gefolgert werden, und aus der Natur des Absoluten kann nur etwas gefolgert werden, wenn sie gewußte Natur, Natur-für-uns ist. Wenn man das Absolute dadurch zu retten versucht, daß man es der Relativität seiner gedachten Bestimmung entzieht und als das unbestimmbare Jenseits der Reflexion feststellt, dann hat man es erstens endgültig *relativ zur* Reflexion und zweitens auch nur *für* die Reflexion bestimmt. Oder: Die unbestimmte Unmittelbarkeit setzt die Reflexion außer sich, *indem* sie das Negative *der Reflexion* ist. Wenn die Äußerlichkeit der Reflexion nur der eigene Charakter des Absoluten ist, dann kann der Mangel der Reflexion, der eben in ihrer Äußerlichkeit liegt, nicht vom Absoluten selbst ferngehalten werden.

Durch diese gedankliche Konsequenz unterscheidet sich die Hegelsche *Logik* von der gängigen Auffassung des Absoluten in der traditionellen Metaphysik. Während die Tradition das Absolute gegen den Widerspruch seiner Reflexion zu immunisieren und ihn der Reflexion anzulasten versucht, hält Hegel die Einsicht fest, daß der Widerspruch der Reflexion des Absoluten das Absolute selbst tangiert.

Das Absolute erscheint so als „der formellste Widerspruch" (TWA 6, 187). Der Widerspruch besteht darin, daß mit der Nivellierung des Unterschieds von Wesen und Erscheinung eine „verhältnislose Identität" (TWA 6, 188) sistiert wird, die zugleich nur in Termini der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung expliziert werden kann. Dieser Widerspruch findet sein Analogon in der gemeinen Vorstellung des Absoluten als einer Entität, der einerseits keine, andererseits alle Prädikate beigelegt werden müssen[5]. Ihm dürfen *keine* Prädikate beigelegt werden: Als Jenseits des Denkens soll das Absolute jede Bestimmung von sich ausschließen; ihm müssen *alle* Prädikate beigelegt werden: das Absolute ist nur absolut, wenn ihm kein Selbständiges gegenübersteht; steht ihm aber nichts gegenüber, muß es selbst alles sein.

Unser Vergleich mit dem Absoluten der traditionellen Metaphysik provoziert freilich einen Einwand: Man könnte in Frage stellen, ob das Absolute der Hegelschen Logik tatsächlich mit dem, was die Tradition unter demselben Namen kennt, identisch ist. Denn als unvermittelte Identität von Wesen und Erscheinung weist sich das Absolute der Hegelschen Logik doch zunächst als eine Form oder Weise des *Denkens* aus, während die Metaphysik gemeinhin das Absolute als nicht nur formalen, sondern *seienden* Gegenstand betrachtet. Fragt man aber, *was* dieser Gegenstand ist, so ist es nicht damit getan, festzustellen, welche Bestimmungen ihm beigelegt und welche von ihm ferngehalten werden müssen. Denn diese Weise der Bestimmung setzt das Absolute voraus, ohne den notwendigen Zusammenhang der Bestimmungen und ihre logische Genese aus dem Absoluten selbst geklärt zu haben. An die Stelle solcher rein prädikativer und damit letztlich unvermittelter Behandlungsweise tritt bei Hegel die Entwicklung dessen, was mit dem Absoluten selbst gedacht ist: „Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber dies Darstellen kann nicht ein Bestimmen noch äußere Reflexion

finition: „Im Worte gefaßt wird also jetzt Folgendes unter dem Titel ‚das Absolute' gedacht: Das Absolute / ... / ist das, außer welchem nichts ist, d. i. das, was konstitutiv ist für jegliches, das sonst noch ist." (Ebd. 1.)

[5] Vgl. TWA 6, 187.

sein, wodurch Bestimmungen desselben würden, sondern es ist die *Auslegung*, und zwar die *eigene* Auslegung des Absoluten und nur ein *Zeigen dessen, was es ist.*" (TWA 6, 187)

Man kann diese Positionsbestimmung geradezu als Paradigma dessen lesen, was Hegel als seine Aufhebung der vorfindlichen Metaphysik – d. i. die Einheit von deren Kritik und Darstellung – versteht[6]. Aber inwiefern ist mit dem bezeichneten Unterschied der Behandlungsweise auch schon der Wiedererkennungswert des traditionellen Gegenstands der Metaphysik gesichert? Die traditionelle Metaphysik kennt wohl verhältnislose Identität von Wesen und Sein als Bestimmung *am* Absoluten, zeichnet sich doch das Absolute dadurch aus, daß sein Wesen nie ein nur mögliches, sondern von seinem Sein untrennbar und so mit ihm identisch ist[7]. Aber darum soll sich das Absolute nicht schlechthin in diese Formbestimmung auflösen. Denn in diesem Fall wäre es nicht mehr aparte, dem Endlichen kontrastierte Realität, sondern nurmehr dessen allgemeinste Form oder dasjenige, was von allem überhaupt ohne Ansehung seiner Besonderheit gesagt werden kann.

Wenn aber alles, was über das Absolute zu sagen ist, in ebendieser Formbestimmung besteht, dann ist die Entwicklung dieser Formbestimmung die adäquate Explikation dessen, was das Absolute ist. So konvergieren das Absolute der Metaphysik und das Absolute der Hegelschen Logik, oder näher ist ihr Verhältnis dies: Die Hegelsche Logik erweist die Meinung der Metaphysik, im Absoluten eine konkrete Entität vor sich zu haben, als Schein und erklärt die Notwendigkeit dieses Scheins aus dem, was mit dem Absoluten gedacht ist. Diese Schritte sind im folgenden nachzuzeichnen.

Zu „A. Die Auslegung des Absoluten":

Nach dem Bisherigen hat sich das Absolute in seiner ersten Bestimmung als unmittelbare Identität des Wesens und des Seins gezeigt, die nur in dem Reflexionsverhältnis beider besteht: „Das Absolute selbst ist die absolute Einheit beider; es ist dasjenige, was überhaupt den *Grund* des wesentlichen Verhältnisses ausmacht, das als Verhältnis nur noch nicht in diese seine Identität zurückgegangen und dessen Grund noch nicht *gesetzt* ist." (TWA 6, 188) Inwiefern ist das Absolute der *Grund* des wesentlichen Verhältnisses? Die Wahl des Terminus „Grund" scheint hier erklärungsbedürftig, hatte sich doch das Absolute als Resultat des Begreifens des Wesensverhältnisses oder als dessen Begriff ergeben. Die Kategorie Grund dagegen scheint diesem Status der Reflexion inadäquat, da der Grund seinem Begründeten als *dessen Anderes* gegenübersteht; es wird also die Überwindung des Reflexionsverhältnisses noch einmal in der Form eines Reflexionsverhältnisses ausgedrückt. Worin besteht also die damit indizierte Andersheit von Grund (Absolutem) und Begründetem (Wesensverhältnis)? Sie besteht darin, daß die Einsicht in die Einheit von Sein (Äußeres) und Wesen (Inneres) nur erst *unmittelbar* formuliert ist, d. h. daß sich als erste Wahrheit des Verhältnisses sein Gegenteil – einfache Identität mit sich – ergeben hat, nämlich so: 1. Inneres ist unmittelbar Äußeres und umgekehrt, und dies gilt 2. nur, insofern beide aufeinander als auf ihr Anderes bezogen sind. So ist jedes das ganze Verhältnis und sind beide darin unmittelbar identisch. Hält man nur dieses Resultat: unmittelbare Identität, fest, setzt sich das Resultat seiner Genese aus dem Verhältnis entgegen. Das Absolute erscheint als die Wahrheit oder das Wesen des Wesensverhältnisses, aber als eine Wahrheit, in dem das Verhältnis selbst untergegangen ist, oder als ein Wesen, das seiner Erscheinung ein Anderes ist – und dieses Strukturverhältnis ist mit der Kategorie „Grund" angezeigt.

Aber in „Grund" ist zugleich wesentliche Beziehung ausgesagt. Es muß also noch erklärt werden, inwiefern es mit dem Resultat „einfache Identität mit sich" nicht sein Bewenden haben kann. „Weil es [das Absolute; d. V.] aber zugleich allen Unterschied und Formbestimmung überhaupt enthält oder weil es selbst die absolute Form und Reflexion ist, so muß auch die *Verschiedenheit des Inhalts* an ihm hervortreten." (TWA

[6] Vgl. *Michael Theunissen*, Sein und Schein, Frankfurt 1980, 13–19.

[7] So charakterisiert Thomas von Aquin Gott als den „qui non est aliud suum esse" in: Contra gentiles I, 28.

6,188f.) Das Resultat ist einfache Identität mit sich. Spricht man aber aus, was diese Identität bezeichnet oder wozwischen Identität besteht, so kann man nur auf das Verhältnis von Innerem und Äußerem (Wesen und Sein) oder nur auf die Reflexion rekurrieren.

Aus diesen zwei Momenten – Andersheit und Identität von Absolutem und Wesensverhältnis – läßt sich folgende Bilanz ziehen: Das Absolute ist das Ende der Reflexion und zugleich die vorerst letzte Gestalt der Reflexion selbst. Damit tritt das Absolute *in Beziehung* zur Reflexion. Es ist dasjenige, was nicht ohne Rekurs auf die Reflexion ausgesagt werden kann, und das zugleich die Reflexion negiert. Damit ist die oben dargestellte „Substantivierung" des Absoluten, die man in der metaphysischen Tradition beobachten kann, als ein erster Charakter des Absoluten selbst erwiesen. Indem die Reflexion die Form unmittelbarer Identität annimmt, erscheint sie im Status eines Seienden, das die Reflexion nur zu seiner Vorgeschichte hat.

Dieses Verhältnis von Reflexion und Absolutem faßt Hegel so zusammen: „Aber so steht die Bewegung der Reflexion seiner absoluten Identität *gegenüber.* Sie ist in dieser aufgehoben, so ist sie nur deren *Inneres;* hiermit aber ist sie ihr *äußerlich.*" (TWA 6,189) Das Absolute als absolute Identität ist das Negative oder das einfache Gegenteil der Reflexion, d.h. der Bewegung der Rückführung von etwas auf ein anderes. Zugleich ist das Absolute als das Andere der Reflexion nur deren eigene Bestimmung. Damit wird das Verhältnis des Absoluten und der Reflexion vom Dilemma der Reflexionsverhältnisse im allgemeinen und des Grund-Folge-Verhältnisses im besonderen noch einmal eingeholt. Wie der Grund zunächst als das gegenüber dem Begründeten Erste und Selbständige (realer Grund) erscheint und nur so erscheinen kann, weil das Ganze des Begründungsverhältnisses seinen Begriff ausmacht (absoluter Grund), so erscheint das Absolute als von ihr *unterschiedener* Grund der Reflexion, in den sie zurückgegangen ist, aber dies nur, insofern das Absolute *das Ganze* des Reflexionsverhältnisses *ist.* In Termini des Inneren und Äußeren ausgedrückt, bedeutet dies: das Absolute *ist* das Wesen oder das Innere des Reflexionsverhältnisses, aber auch *nur* deren Wesen oder Inneres. Denn aus dem Begriff „unterschiedslose Identität" lassen sich die – zuvor behandelten – wirklichen Reflexionsverhältnisse nicht mehr in ihrem Unterschied entwickeln. Das heißt: Mit dem Absoluten ist erst eine *abstrakte,* unentwickelte Fassung der Einsicht erreicht, daß Reflexion die Wiederherstellung der Wirklichkeit zu ihrem Ziel hat. Damit erscheint das Absolute als das der Reflexion *äußerliche* Wesen der Reflexion. So stellt sich das Verhältnis von Absolutem und Reflexion als einsinnige Bewegung von der Reflexion zum Absoluten dar: „Dieses Auslegen ist daher zwar absolutes Tun durch seine *Beziehung* auf das Absolute, in das es *zurückgeht,* aber nicht nach seinem *Ausgangspunkte,* der eine dem Absoluten äußerliche Bestimmung ist." (TWA 6,190)

Zu „B. Das absolute Attribut"

Damit ist aber – und dies ist Hegels Spitze gegen die Metaphysik – über das Absolute selbst etwas ausgesagt: „Nicht nur jenes Auslegen des Absoluten ist daher ein Unvollkommenes, sondern auch dies *Absolute* selbst, bei welchem nur *angekommen* wird. Oder jenes Absolute, das nur als *absolute* Identität ist, ist nur *das Absolute einer äußeren Reflexion.* Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist *Attribut.*" (TWA 6,190) Was heißt: „das Absolute in einer Bestimmtheit"? Bestimmt ist etwas *gegen* anderes, d.h. es hat seine Identität nur durch eine Abgrenzung. Genau dieser Sachverhalt zeigt sich jetzt am Absoluten. Denn die Identität, die die Bestimmung des Absoluten ist, ist nur die *Negation* der Reflexion oder des Wesensunterschieds. Ausgerechnet das *Absolute* zeigt sich dadurch als *Abhängiges* oder Resultat der Reflexion.

In der Rede von „Attribut" schließt Hegel – zunächst terminologisch – an Spinoza an, wie überhaupt die Hegelsche Auslegung des Absoluten in ihrem formalen Aufbau dem Spinozistischen Schema von Substanz, Attribut und Modus folgt. Um den Sinn der Bestimmung des Absoluten als Attribut zu verstehen, scheint daher ein Rekurs auf

Spinoza angebracht. Spinoza versteht unter Attribut dasjenige, „was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt“ [8]. Damit scheint in problematischer Weise die Substanz von ihrem Wesen geschieden; denn wenn das Attribut selbst zum Inbegriff des Wesens wird, erscheint das Wesen als Attribut an einem anderen, der Substanz. Das aber heißt, daß die Substanz ihre Wesenheit außer sich hat. Damit ist jedoch die Ausgangsbestimmung der Substanz als desjenigen, „was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird“ [9], widerrufen. Diese Implikation ist von Hegel her kritisch gegen Spinoza zu entwickeln. Für Spinoza, der diesen Rückschluß nicht vollzieht, stellt sich die Sache so dar, daß die Substanz Attribute *hat* oder durch sie „nur“ begriffen wird, während Hegel das Absolute *selbst* als Attribut *bestimmt*. Nur mit diesem Fortschritt, der das Absolute zunächst nur preiszugeben scheint, läßt sich der Widerspruch in Spinozas Auffassung produktiv machen. Denn die von Spinoza für die Substanz intendierte Struktur von Selbstreflexivität ist nur einzulösen, indem die Äußerlichkeit der Reflexion oder das von der Substanz geschiedene Wesen als eigene Bestimmung der Substanz oder des Absoluten erwiesen wird.

Daß das Absolute zum Attribut erklärt wird, hat also auf der Folie der Spinozistischen Bestimmungen präzise diesen Sinn: Die Trennung von Wesen und Substanz ist das Wesen des Absoluten. Näher am Text der Hegelschen Logik orientiert, stellt sich dieser Sachverhalt so dar: Die Einsicht in die Selbstaufhebung des Wesensunterschieds stellt sich, wenn sie erst *unmittelbar* formuliert wird, als unmittelbare Identität oder als *einfaches Gegenüber* des Wesensunterschieds dar. Damit widerspricht die Bestimmung des Absoluten der Einsicht, die sich in ihm zusammenfassen sollte. Denn man erhält so zwei einander ausschließende Ansichten des Absoluten: das Absolute einmal als einfache Identität, der zum anderen der Unterschied, „die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit“ (TWA 6, 190), als ihre Voraussetzung gegenübersteht. Sie steht ihr insofern gegenüber, als sie der bleibend notwendige Ausgangspunkt ihrer Negation in absoluter Identität oder diese nur negativ zu ihr bestimmt ist. Im Gegensatz zur Entgegensetzung von Wesen und Erscheinung festgehalten, ist das Absolute also selbst erst einseitig oder defizitär bestimmt: Es erscheint selbst noch einmal als Pol eines Reflexionsverhältnisses. Die Einheit des Reflexionsverhältnisses ist unmittelbar indiziert und damit in einer Form ausgesagt, in der sie mit dem Verhältnis nicht vermittelt ist. Es ist noch nicht bestimmt, *inwiefern* Einheit oder unmittelbare Identität und Reflexion eines sind, oder beider Einheit ist erst als unmittelbare Identität und wechselseitige Bestimmung ausgesagt. Es ist dieses Verhältnis, was das Absolute zum Attribut bestimmt. Daß das Absolute (spinozistisch: Substanz) seine Bestimmung (Wesen) außer sich hat, heißt für das Absolute selbst: Es ist Außer-sich-Sein der Einheit von Substanz und Wesen.

Dieses Verhältnis findet einen Reflex in der grammatikalischen Bedeutung des Terminus' „Attribut“: Im attributivischen Gebrauch etwa eines Adjektivs erscheinen Bestimmung (Attribut) und Bestimmtes (Substantiv) in unmittelbarer Identität. Man vergleiche die Wendung „der weiße Hai“ mit dem Satz „Der Hai ist weiß“; im zweiten Fall sind Subjekt und Prädikat durch die Kopula vermittelt, d. h. unterschieden und bezogen. In prädikativem Gebrauch fungiert das Adjektiv nicht als exklusives Identitätskriterium des Subjekts. Es erscheint als eine Bestimmung unter anderen, die die Sache selbst voraussetzt. Im Deutschen findet dieser Sachverhalt einen Ausdruck im Fehlen der Kongruenz von Subjekt und einem Adjektiv in prädikativer Bestimmung. Im ersten Fall erscheint die adjektivische Bestimmung dagegen unmittelbar als Bestimmung des Substantivs, d. h. mit dem Anspruch, das im Substantiv Bezeichnete eindeutig zu identifizieren. Das wird deutlich, wenn man die Gegenprobe anstellt und fragt: „Welchen weißen Hai meinst du?“ Man erwartet dann als Antwort eine Näherbestimmung mittels Attribuierung, und die Frage ist vollständig beantwortet, wenn die Attribute gefunden sind, die diesen Hai eindeutig von allen anderen Haien unterscheiden. So bestätigt sich, daß das Attribut als Identitätskriterium des Gegenstands fungiert. Entsprechend

[8] Baruch de Spinoza, die Ethik, übers. von *Otto Baensch*, eingel. von *Rudolf Schottlaender*, Nachdruck Hamburg 1976, 3 (Definition 4).

[9] Ebd. (Definition 3).

ist das Adjektiv, wenn es als Attribut gebraucht wird, dem zugehörigen Substantiv auch im Deutschen kongruent. Gleichzeitig sind Attribut und Substantiv auch unmittelbar verschieden und ist das Substantiv seinem Attribut vorausgesetzt. Denn das Attribut ist für sich eine unvollständige, ergänzungsbedürftige Form, es verlangt, durch die Nennung desjenigen, dem es zukommt, ergänzt zu werden. In der Form der Attribuierung läßt sich so das Verhältnis des „Sich-äußerlich-Seins", d. h. das Verhältnis von unmittelbarer Identität von Sache und Bestimmung und ihrer Verschiedenheit, wiederfinden[10].

Es ist festzuhalten: Das Absolute als die differenzlose Einheit der Wesensdifferenz hat sich als das „*relative Absolute*" (TWA 6, 191) erwiesen. Damit läßt sich aber die Einheit nicht mehr als das Wesentliche gegen das Unwesentliche des Unterschieds von Wesen und Erscheinung festhalten. Wird der Reflexionsunterschied nur negiert, negiert sich auch die nur durch seine Negation gewonnene Einheit: „/.../ seine [des Absoluten; d. V.] Formbestimmung, wodurch es Attribut ist, ist daher auch gesetzt, unmittelbar als bloßer Schein, – das Negative als Negatives." (TWA 6, 192) Wenn das Absolute die Aufhebung, Nicht-Geltung des Bestimmens oder Unterscheidens ist, so ist dies eben auch auf seine eigene Bestimmung, seinen eigenen Unterschied gegen sein Anderes – die Unterscheidung – anzuwenden; die Bestimmung des Absoluten als absoluter Identität ist damit als Schein erwiesen. Jedweder Versuch, den Widerspruch eines *relativen Absoluten* zugunsten des Absoluten als absoluter Identität dadurch zu lösen, daß man das Absolute von seiner gefundenen Bestimmung trennt, verfällt demselben Dilemma. Separiert man das Absolute von seiner Bestimmung als Attribut, d. h. seiner wesentlichen Beziehung auf die Reflexion, so spitzt man den Widerspruch nur zu: das Absolute wird dann nurmehr als unmittelbare Identität überhaupt, d. h. als Gegenteil von Vermittlung und das heißt: als relatives, sistiert: „Aber indem die Reflexion von ihrem Unterscheiden so nur zur *Identität* des Absoluten zurückkehrt, ist sie zugleich nicht aus ihrer Äußerlichkeit heraus und zum wahrhaften Absoluten gekommen." (TWA 6, 192)

Zu „C. Der Modus des Absoluten"

Das Absolute als die Einheit des Reflexionsverhältnisses, die negativ auf es bezogen bleibt, widerspricht sich selbst, weil die Einheit nur wieder die Form des Reflexionsverhältnisses angenommen hat, in dem das Absolute als ein Pol erscheint oder als etwas, das nur durch sein Anderes bestimmbar wird. Damit ist es „ein an sich selbst Nichtiges" (TWA 6, 192). Im Absoluten sollte das Ende der Bezogenheit, der Reflexion-in-anderes, zum Ausdruck gebracht werden; tatsächlich ausgedrückt ist es selbst nun aber als Bezogenes. Mit dieser Einsicht ist das Verhältnis der Unterscheidung und Beziehung von Absolutem und Reflexion, d. h. das Absolute als Attribut, negiert. Dies ist der Kollaps der Substantialisierung des Absoluten zum metaphysischen Subjekt. Desavouiert hat sich die Rede von einem substantiellen Absoluten jenseits der Reflexion oder die Vorstellung, das mit „Absolutheit" angezeigte Selbstverhältnis sei als in einer dem Endlichen opponierten Sphäre verwirklicht zu denken.

Welcher Stand ist nun mit der Negation des Absoluten als Attribut erreicht? „Der Modus, die *Äußerlichkeit* des Absoluten, ist /.../ die als Äußerlichkeit *gesetzte* Äußerlichkeit, eine bloße *Art und Weise,* somit der Schein als Schein oder *die Reflexion der Form in sich,* – somit *die Identität mit sich, welche das Absolute ist.* In der Tat ist also erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt; es ist nur, was es *ist,* nämlich Identität mit sich, als sich auf sich beziehende Negativität, als *Scheinen,* das *als Scheinen* gesetzt ist." (TWA 6, 193) Hatte das Absolute im Attribut noch den scheinbaren Charakter eines Inhalts in einer Form („das Absolute in einer Bestimmtheit" [TWA 6, 190]),

[10] Der skizzierte Sachverhalt ließe sich auch an der philosophisch-logischen Bestimmung von „Attribut" als „das der Natur einer Sache in irgendeiner Weise Zukommende" rekonstruieren. Vgl. *Helmut Karl Kohlenberger, Ludger Oeing-Hanhoff,* Art. „Attribut", in: HWP 1, 612.

so hat sich jetzt die Unterscheidung von Inhalt und Form aufgehoben. Im Attribut erschien das Absolute als Wesen und die Reflexion als dessen Erscheinung. Weil aber die Reflexion die einzige Bestimmung dieses Wesens ist, so *ist* die Reflexion dieses Wesen.

Damit läßt sich nun auch die Bestimmung „*Reflexion der Form in sich*" erklären: Am Beginn dieses Kapitels stand die Reflexion der Form in anderes; der Wesensunterschied hatte seine Wahrheit in der unmittelbaren Identität der Extreme, d. h. in seiner Negation oder seinem Anderen. In der Kritik des Absoluten als Attributs ist der Unterschied dieses Anderen – des Absoluten als von der Reflexion geschiedener Einheit – zum Wesensunterschied oder zur Reflexion verschwunden. Die Form oder der Wesensunterschied ist damit die Wahrheit des zunächst inhaltlich-substantiell gedachten Absoluten – und so hat sich die anfängliche Reflexion der Form in anderes als Reflexion der Form in sich ergeben. In gewisser Weise hat sich damit das Verhältnis von Reflexion und Absolutem umgekehrt: galt zunächst die Reflexion als Erscheinung oder Auslegung des Absoluten, so hat sich jetzt das Absolute als Art und Weise der Reflexion ergeben. Weshalb als „Art und Weise" oder als „Modus"? Das Absolute hat an seinem Ende keine andere Bedeutung als die, abstrakt die Bewegung der Reflexion zusammenzufassen; das Absolute ist so nur das „Wie" der Reflexion.

Insofern läßt sich als Ertrag des ganzen Kapitels festhalten: Absolute Identität ist nicht als auszeichnendes Strukturmerkmal *eines Absoluten* zu denken, sondern als Struktur der Reflexion selbst. Über diese Struktur hat sich soviel ergeben: Reflexion – schlicht verstanden als Nachdenken über etwas – hat die *Identität* ihrer Sache zum Ziel; ihren Weg beschreibt sie aber – bislang, d. h. in den Kategorien der Wesenslogik – als Rückführung der Sache auf eine *andere*. Dieser Hiatus zwischen Ziel und Weg der Reflexion ist nur so zu überwinden, daß sich das Andere der Sache im zweiten Schritt als mit ihr identisch erweist. Negativ formuliert: Zwischen Einheit und Unterschied von Erklärtem und Erklärendem darf keine ausschließende Disjunktion bestehen, denn sonst wäre das zu Erklärende entweder tautologisch oder gar nicht erklärt.

Im Durchgang des Absoluten hat sich gezeigt: Die Einheit des Reflexionsverhältnisses ist nicht als dessen unmittelbares Jenseits zu denken – so wäre es nur das andere Extrem des wesentlichen Verhältnisses –, sondern als mit dem Reflexionsverhältnis selbst identisch zu denken. Das Resultat stellt sich also nicht so dar, daß das Absolute verschwunden und seine äußerliche Reflexion geblieben wäre; die Reflexion selbst hat sich verändert: sie ist nicht mehr als äußerliche Reflexion zu denken. Denn daß ihre Einheit im Absoluten als ein ihr Äußeres erschien, ist als ihr eigener Charakter der Äußerlichkeit erwiesen. Oder: die Äußerlichkeit der Reflexion ist nur die Kehrseite davon, daß ihre Einheit nur erst unmittelbar und damit ihr gegenübergestellt ist. Da sich nun diese Gegenüberstellung von Einheit (Absolutem) und Reflexion aufgehoben hat, ist auch die Reflexion nicht mehr als Gegenüber oder als das Äußere zu denken.

Worin besteht also der Fortschritt des Kapitels? An seinem Anfang stand die Einsicht in die Identität der beiden Seiten des Wesensverhältnisses schon fest; aber sie war selbst noch in der Form eines Wesensverhältnisses formuliert. Die Reflexion war so noch als unmittelbare oder einfache Negation bestimmt. Diese einfache Negation ist nun *als* Negation negiert. So läßt sich als Resumée des Kapitels der Hegelsche Satz lesen, daß absolute Identität nichts ist als „sich auf sich beziehende Negativität" (TWA 6, 193).

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

BURNYEAT, MYLES, *The Theaetetus of Plato.* With a translation of Plato's *Theaetetus* by *M. J. Levett,* revised by *Myles Burnyeat.* Indianapolis, Ind./Cambridge: Hacket 1990. XIV/351 S.

Das Buch umfaßt folgende Teile: einen philosophischen, analytisch-systematischen Kommentar zum *Theaitet,* der in Form einer umfangreichen zusammenhängenden Einleitung geschrieben ist (1–241); eine nach den gedanklichen Abschnitten des Dialogs geordnete Auswahlbibliographie, die leider nur englischsprachige Literatur bringt (243–248); eine detaillierte Gliederung des Dialogs von *M. J. Levett* (251–255); die 1928 zum ersten Mal veröffentlichte Übersetzung von *M. J. Levett,* nach B.s Urteil „the finest translation of any Platonic dialogue into English" (XI).

Eine Stichprobe der Übersetzung sei gemacht anhand der Abschnitte 161 c2–162 a3 und 189 e8–190 a6. An beiden Stellen nimmt Platon für den Gang seiner Argumentation wichtige terminologische Unterscheidungen vor. In 161 c2 ff. geht es darum, die Rede vom Scheinen (δοκοῦν; 161 c2) mit Hilfe der Unterscheidung zwischen δόξα und φαντασία (161 e8) zu differenzieren. Levetts Übersetzung ist präzise und sachlich richtig. Das noch undifferenzierte δοκοῦν in 161 c2 ist mit „seems" wiedergegeben. Der spezifische Begriff von δόξα, δοκεῖν ist mit „judgement", „to judge" übersetzt; die Unterscheidung zwischen αἴσθησις und φαντασία findet sich als „perception" und „appearance" wieder. Der Abschnitt 189 e8 ff. bringt eine Definition der δόξα. Wichtig sind hier die Wörter λέγειν, λόγος, φάναι. Platon geht aus vom Denken, das er als λόγος der Seele mit sich selbst bestimmt. Hier übersetzt Levett λόγος mit „talk". In 190 a5 heißt es dann, die δόξα sei ein λόγος. Levetts Übersetzung „a judgement is a statement" halte ich deshalb für gelungen, weil auch in „statement" das Moment der Affirmation (φῄ; 190 a3; „affirm"), auf das es Platon hier ankommt, deutlich wird. Beide Beispiele zeigen, daß die Übersetzerin, die den Gedankengang wiedergeben will, zwischen Wort und Begriff unterscheiden muß und daß eine ausnahmslose terminologische Konstanz in dem Sinn, daß demselben griechischen Wort immer dasselbe englische Wort entspricht, ein Ding der Unmöglichkeit ist. So mußte δοκεῖν einmal mit *to seem* und dann mit *to judge* wiedergegeben werden, und λόγος einmal mit *talk* und dann mit *statement.*

Der Kommentar beginnt mit einem kurzen Blick in die Wirkungsgeschichte des *Theaitet,* in der sich Namen wie Berkeley, Leibniz, der englische Pragmatist F. C. S. Schiller, Russell und Wittgenstein finden. „No other dialogue of Plato's speaks so directly to the concerns of the working philosopher in modern times." (2) Nach den drei Antworten auf die Frage ‚Was ist Wissen?' gliedert der *Theaitet* sich in drei Teile: 1. Wissen ist Wahrnehmung (151 e–186 e); 2. Wissen ist wahres Urteil (187 a–201 c); 3. Wissen ist wahres Urteil mit λόγος (Rechenschaft, Erklärung, Begründung, Beweis) (201 c–210 a). Vergleicht man die Seitenzahlen des Platontextes mit denen des Kommentars, so wird deutlich, wo B.s Schwerpunkt liegt: Fast die Hälfte des Kommentars (128–241) ist den knapp neun (von ca. 60) Stephanus-Seiten des dritten Teils gewidmet, der Probleme des logischen Atomismus diskutiert. Der Denkstil des Kommentars entspricht dem des Dialogs. Wie Platon will B. keine Lösungen vortragen, sondern den Leser zu eigenen Fragen anregen. Dabei führt die Interpretation notwendig zu philosophischen Sachfragen. Der Kommentar ist vor allem deswegen eine anspruchsvolle und spannende Lektüre, weil B. immer wieder differenzierte Interpretationsalternativen gegeneinander abwägt.

Der *Theaitet* endet bekanntlich ohne Ergebnis. B. (235) nennt drei Interpretationen, die dieser Ausgang gefunden hat: 1. Platon sah sich nicht imstande, eine Antwort zu geben, die die Objektionen des Dialogs gelöst hätte. 2. Platon hat nicht nur zu dieser Frage, sondern zu keiner Frage eine Antwort, weil er die Philosophie als Hebammen-

kunst versteht, die keine eigenen Thesen vertritt. 3. Platon will zeigen, daß eine Antwort unmöglich ist, d. h. daß es kein Wissen gibt. B. erwägt eine weitere Deutung: Ist es nicht möglich, daß Platon uns bis kurz vor die Lösung führt, so daß wir selbst nur noch einen Schritt zu tun haben? Die dritte Antwort des Dialogs (Wissen ist wahres Urteil mit λόγος) scheitert daran, daß die drei vorgeschlagenen Definitionen für λόγος sich als unhaltbar erweisen. Andererseits zeigen die Dialoge, daß Platon in verschiedenen Zusammenhängen einen λόγος durchaus für möglich hält. Wäre es nicht denkbar, so B., daß eine einzige Definition von λόγος der Komplexität des Wissens nicht gerecht wird? Muß der λόγος nicht je nach der Sache, um die es geht, eine andere Form annehmen? Die Einheit dieser verschiedenen Vernunftformen ließe sich dann nicht auf den Begriff bringen; vielmehr wäre nur die Vernunft als Vermögen imstande, die Gründe zu finden und zu bewerten, die den Unterschied zwischen Wissen und wahrem Urteil ausmachen. Versteht man mit B. den *Theaitet* in dieser Weise, dann ist er ein aktueller Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie des Geistes. Er zeigt dann, daß die menschliche Vernunft sich nicht formalisieren läßt und daß deswegen Theorien wie der Behaviorismus oder der Funktionalismus, die auf dieser Voraussetzung beruhen, zum Scheitern verurteilt sind. F. Ricken S. J.

Stemmer, Peter, *Platons Dialektik.* Die frühen und mittleren Dialoge (Quellen und Studien zur Philosophie 31). Berlin – New York: de Gruyter 1992. VIII/307 S.

Mit seiner Habilitationsarbeit zu der „Was ist X?"-Frage und der Definitionsproblematik in Platons frühen und mittleren Dialogen legt S. eine Studie vor, die sich ebenbürtig neben den einschlägigen Untersuchungen von Robinson, Vlastos und Wieland sehen lassen kann. S. analysiert detailliert die Methode, die Platon anwendet, um die aufgeworfenen Definitionsfragen zu beantworten. Dabei vertritt S. gegen eine weitverbreitete Auffassung die Meinung, daß sich nach Platon Ideenerkenntnis ausschließlich durch eine bestimmte Form diskursiver Methode, der Elenktik, anzielen läßt. Nichts spräche in den Dialogen dafür, daß Platon eine Form intellektuellen, geistigen Schauens oder eine Form der Wiedererinnerung (Anamnesis) angenommen habe, um die Frage nach der Methode der Erkenntnis einer Idee zu beantworten.

Nach S. kann man Platons Frage nach der Definition der für eine Gesellschaft zentralen Wertwörter (z. B. Gerechtigkeit) nur dann verstehen, wenn man den pragmatischen Kontext analysiert, aus dem Platons Frage erwächst (Kap. I). Die Notwendigkeit, bestimmte, für das private und öffentliche Leben einer Gesellschaft zentrale Wertwörter zu definieren, ergebe sich aus dem Wertewandel durch die Konfrontation mit anderen Kulturen und dem Peloponesischen Krieg, der zu einer Umwertung bestimmter Handlungstypen besonders seitens der Sophisten führte. Der faktische ethische Dissens seiner Zeit zwinge dazu, die Frage nach der Bedeutung von Wertwörtern zu stellen. Diese Frage sei – in Kantischer Terminologie – eine Frage nach synthetisch a priorischer Erkenntnis und habe dissenslösende Funktion (Kap. II). Das Problem bestehe darin, daß die Frage nach der Bedeutung ethischer Wertwörter – anders als deskriptiver Prädikate – nicht durch einen Rekurs auf den faktischen Sprachgebrauch gelöst werden könne, weil der Sprachgebrauch bei den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen gerade in Frage stehe. Eine Antwort auf eine Definitionsfrage ermögliche darüberhinaus, ein Leben auf höherem epistemischen Niveau, dem des Wissens statt dem der Meinung, zu führen. Die Attraktivität eines solchen Lebens liege darin, daß nur derjenige, der mit Wissen handelt, sicher sein kann, richtig zu handeln.

Nach S. ist es nun charakteristisch für Platon, daß er einerseits die Notwendigkeit von dissenslösendem und handlungsleitendem Wissen betont, andererseits die Möglichkeiten, zu solchem Wissen zu gelangen, sehr skeptisch beurteilt. Um diese zentrale These zu begründen, untersucht S. (Kap. III) die Argumentationsform in Platons frühen Dialogen, den Elenchos. Ziel des Elenchos sei die Beantwortung einer „Was ist X?"-Frage. Er gehorche festen Regeln: S. charakterisiert ihn als ein Spiel für zwei Personen, einen Fragenden und einen Antwortenden. Im Anschluß an eine detaillierte Analyse von *Charm.* 159 a10–160 d4 und *Laches* 192 b5–d 9 unterscheidet S. zwischen

vier Schritten in einem Elenchos, erstens der Frage nach der Definition („Was ist X?"), zweitens der Antwort in Form einer These, in der ein zweiter Begriff eingeführt wird („X ist Y"), drittens dem argumentativen Teil, der damit beginnt, daß der Fragende einen dritten Begriff einführt (meist der des Guten, Schönen, Zuträglichen usw.); im argumentativen Teil wird untersucht, wie sich der erste zum dritten und wie sich der zweite zum dritten Begriff verhält, um herauszufinden, wie sich der erste und der zweite Begriff zueinander verhalten. Der vierte Schritt ist die Conclusio, die meist dazu zwingt, die These fallenzulassen. So wird im *Charm.* die Frage, was Besonnensein sei, durch die These, Besonnensein sei eine Art von Ruhigsein, beantwortet. Darauf führt Sokrates im argumentativen Teil den Begriff des Schönen ein. Weil alles, was besonnen ist, schön ist, aber (wie Alltagsbeispiele zeigen) nicht alles, was ruhig ist, schön ist, scheitert Charmides These. Damit habe der Elenchos aber zwei offensichtliche Mängel. Erstens sei er bloß negativ, weil er nie positiv die Wahrheit einer These erweisen könne. Das Ziel einer elenktischen Untersuchung könne es nur sein, eine These zu finden, die gegenüber allen faktischen Widerlegungsversuchen resistent ist. Solch eine These wäre zwar gut begründet, aber damit noch nicht als wahr ausgewiesen. Es ist immer möglich, daß ein anderer Gesprächspartner die These mit neuen Argumenten angreift und sie daraufhin fallen gelassen werden muß. Zweitens sei ein Elenchos bloß hypothetisch, weil er nur ad personam unter Voraussetzung der zugestandenen Prämissen gelte. Platon sei sich der Mangelhaftigkeit seiner Methode bewußt gewesen. Der Elenchos sei „nur die zweitbeste Art, die menschlichen Handlungen und das Leben insgesamt epistemisch zu fundieren. Aber es ist die uns einzig mögliche Art" (150).

In seinem IV. Kap. untersucht S. die Entfaltungen des elenktischen Verfahrens in der *Politeia* und im *Menon*. Durch Thrasymachos wird in der *Politeia* eine Untersuchung über die Frage, ob die Tugend gut sei und was es heißt, daß etwas gut ist, erzwungen. S. vertritt in seiner *Politeia*-Interpretation die These, daß Platons Frage nach der Idee des Guten als Frage nach dem Glück bzw. dem glücklichen Leben verstanden werden muß. Daß eine Handlung gut ist, bedeute, daß sie glückszuträglich sei. Daß Platon nicht deutlich zwischen dem Glück und dem (eudaimonistischen) Guten unterscheide, mache sein Vorgehen manchmal undurchsichtig. Es liege an Platons Konzeption der Idee als Paradigma mit den damit verbundenen logischen Schwierigkeiten (Selbstprädikation, Tritos-Anthropos-Argument), daß Platon das Gutsein und das eigentlich Gute für ein und dasselbe gehalten habe. Zentral ist für S., daß sich die Methode, die Platon in der *Politeia* gebraucht, um eine inhaltliche Bestimmung der Idee des Guten zu bekommen, nicht von der elenktischen Methode früherer Dialoge unterscheidet. Die Dialektik in der *Politeia* ist die Elenktik. Ein Problem sieht S. darin, daß entgegen Platons Behauptung auch der Dialektiker nicht zu einem sicheren, nichthypothetischen Anfang kommt. Diese Spannung zwischen Platons Behauptung und seinem faktischen methodischen Vorgehen habe man dadurch zu lösen versucht, daß man eine Art intuitiver, nicht-diskursiver Erkenntnis angenommen habe, die Platon neben der diskursiv-dialektischen vertreten habe. Für eine solche Annahme gäbe es aber keinen Anhalt im Text. Die Forscher machten den Fehler, visuelle Metaphern mit epistemischen Implikationen zu belasten, die Platon niemals vertreten habe. Ebensowenig löse die Anamnesis im *Menon* dieses Problem. Die Rede von der Anamnesis werde lediglich eingeführt, um Menon zum Fortgang der Untersuchungen zu motivieren. Platon entwickele im *Menon* keine neue Methode. „Er umlegt vielmehr den bekannten Elenchos mit den Vorstellungen der Unsterblichkeit, Reinkarnation und Anamnesis, um das Zutrauen zu dieser Methode zu stärken und der Überzeugung, daß man mit ihr zum Ziel kommen kann, ein stabilisierendes Fundament zu geben" (244). Neben der Anamnesis werde im *Menon* zum ersten Mal das hypothetische Verfahren eingeführt. Es sei in solchen Situationen angebracht, in denen kein endgültiges Ideenwissen erreicht werden konnte, aber dennoch entschieden werden muß, ob eine Handlung ungerecht ist oder nicht. Das hypothetische Verfahren ist eine Behelfsmethode, die zu einer für die Situation ausreichenden Begründung führen kann. Gegen die Vorstellung, man könne eine Hypothese als wahr erweisen, betont S. die Vorläufigkeit und Kontextbezogenheit dieser Argumentationsform. Ein Wahrheitserweis könne für eine Hypothese

nicht geführt werden. Dennoch werde auch durch das hypothetische Verfahren die epistemische Qualität einer Meinung verbessert.

Die Studie von S. zeichnet sich durch eine außerordentlich differenzierte Interpretation aus, die hier nur in groben Zügen nachgezeichnet werden konnte. Der Bezug zu Fragen zeitgenössischer Philosophie ist unverkennbar und macht das Buch zu einem wichtigen Gesprächsbeitrag über seinen Beitrag zur Platonforschung hinaus. Ins Gespräch kommen könnte man mit S. über die Frage, ob man Platonische Dialoge nicht stärker von dem her interpretieren müßte, was Platon durch die Dialogform und die in einem Dialog auftretenden Personen *zeigen* will. So könnte sich z. B. in einer Interpretation des *Euthyphron* ergeben, daß die Antworten auf die Frage, was das Frommsein ist, nicht an prinzipiellen methodischen Schwierigkeiten, sondern an Euthyphrons Lebensstil, seinem Charakter, seinen Interessen usw., scheitern. Unbefriedigend bleibt in S.s Interpretation, warum Platon in der *Politeia* an der Möglichkeit eines voraussetzungslosen Anfangs der Erkenntnis festhält und sich nicht zu einer skeptischeren Position bekennt. Vielleicht wäre auch hier stärker zu betonen, daß Ideenerkenntnis in der *Politeia* an einen Übungsweg geknüpft ist, und sich nicht ohne eine bestimmte Lebenshaltung, ohne Übung und eine Einstellung dem Leben gegenüber erreichen läßt. Problematisch scheint mir, daß S. auf das *Symposion* nur in einer Fußnote (220 f.) eingeht. Ich glaube, daß in dem Stufenweg der Diotimarede eine Form des Wissenserwerbs beschrieben wird, für die die diskursive Argumentation nur eine (wenn auch notwendige) propädeutische Rolle spielt. Wer eine so starke These wie S. vertritt, müßte seine These auch an dem Dialog, in dem man traditionellerweise am ehesten eine nicht-diskursive Form der Erkenntnis zu finden meint, verifizieren.

M. Bordt S. J.

Beestermöller, Gerhard, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Theologie und Frieden 4). Köln: Bachem 1990. 260 S.

Über das behandelte materiale Thema hinaus ist diese theologische Dissertation für die Interpretation der moralphilosophischen Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin und für die Frage, wie man von Prinzipien zu einer angewandten Ethik kommt, von Bedeutung. Sie zeichnet sich aus durch eine klare, in meinen Augen radikale und aus heutiger Sicht gesehen erschreckende These. Sie lautet im Klartext, daß Thomas mit seiner Lehre vom gerechten Krieg die ideologische Grundlage der Religionskriege geliefert hat. Diese These wird gemildert durch B.s Unterscheidung zwischen der formalen und der inhaltlichen Betrachtung. Rein formal gesehen hätten die thomasischen Kriterien für einen gerechten Krieg überzeitliche Bedeutung; bedenke man jedoch, wie Thomas die einschlägigen Begriffe material fülle, so dränge sich, wie B. es äußerst zurückhaltend formuliert, „die Frage auf, ob die thomasische Lehre vom gerechten Krieg mit dem Ende des Mittelalters obsolet geworden ist" (230). Es ist das Verdienst dieser Arbeit, die theologischen, kulturellen und politischen Voraussetzungen herausgestellt zu haben, die als unreflektierte Selbstverständlichkeiten in die thomasische Lehre von Krieg und Frieden eingehen. Die wichtigsten dieser Prämissen sind: die Gleichsetzung der Kirche mit der Gesamtheit der organisierten Gesellschaft; das Recht eines jeden Menschen auch auf die geistlichen Güter, woraus sich ergibt, daß die Gerechtigkeit durch jede nach außen in Erscheinung tretende Sünde, wozu nicht zuletzt Unglaube, Häresie und Apostasie zählen, verletzt wird; die Tatsache, daß die mittelalterliche geistlich-politische Einheit keinen souveränen Staat kennt und daß die Herrschaftsautorität der Kirche nur weltweit ausgeübt werden kann, weil es in ihr um das Heil eines jeden Menschen geht.

Die klar geschriebene, übersichtlich aufgebaute und methodisch bewußte Untersuchung ist in drei Hauptteile gegliedert. Der gerechte Krieg fällt unter den Begriff der sittlichen Handlung. Der erste Hauptteil bringt deshalb in einer übersichtlichen Darstellung die wichtigsten Begriffe der thomasischen Handlungstheorie und des Gesetzestraktates. Der zweite Hauptteil enthält den für B.s Interpretation entscheidenden Schritt: Der gerechte Krieg wird als „Akt gottebenbildlicher Heilsfürsorge" verstan-

den. Damit wird das ewige Heil des Menschen als das entscheidende, den Krieg rechtfertigende Gut herausgestellt. Während der zweite Hauptteil die Prinzipien für den gerechten Umgang mit kriegerischer Gewalt entwickelt, hat der dritte die Aufgabe zu zeigen, daß die konkreten zur Zeit des Thomas als gültig angesehenen Bestimmungen sich aus diesen Grundsätzen herleiten lassen. Zu nennen ist hier vor allem das Kapitel über den gerechten Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker. Dieser Teil bringt auch eine lesenwerte Diskussion von STh II–II q.64 a.7, wo Thomas das Prinzip der Doppelwirkung formuliert.

Charakteristisch für Thomas' Ansatz ist die Stellungnahme, die er zu Fragen bezieht, die bis heute in der Friedensethik diskutiert werden. Die Übel, die ein Krieg voraussichtlich bewirken wird, so lautet eine der Bedingungen für einen gerechten Krieg, dürfen nicht größer sein als das Übel, das er abwenden wird. Gegen eine verbreitete Auffassung zeigt B., daß diese Proportionalitätsforderung sich nicht erst bei Franz v. Vitoria, sondern bereits bei Thomas findet. Bezeichnend ist, welche Güter bei Thomas in diese Abwägung eingehen: „Die Hinordnung der irdischen Güter auf das Heil gebietet, einem Menschen aus Liebe ein irdisches Gut zu nehmen, wenn so seinem Heil und dem der anderen gedient wird" (128). Das Diskriminationsprinzip fordert, zwischen denen zu unterscheiden, von denen Gewalt ausgeht, den Kombattanten, und denen, von denen keine Gewalt ausgeht, den Nicht-Kombattanten. Für Thomas erübrigt sich diese Unterscheidung. Weil ein ungerechter Krieg sich immer gegen Glauben und Kirche richtet, ist jeder einzelne Soldat, der auf der Gegenseite kämpft, subjektiv schuldig. Der Krieg richtet sich aber nicht nur gegen die Waffentragenden, sondern gegen alle, die durch ihre Sünde – wobei wiederum vor allem an Unglaube, Häresie und Apostasie zu denken ist – das Heil anderer gefährden, d. h. unterschiedslos gegen alle mündigen Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft außerhalb der Kirche.

Die Normbegründung der STh I–II ist nach B. „nachträgliche Prinzipienreflexion" (60). Für das Verständnis der angewandten Ethik sei entscheidend, daß sie „das vorgegebene kirchlich-gesellschaftliche Ethos autoritativ voraussetzt" (59). „Deutlicher als in der Bejahung einer unhinterfragbaren Autorität des Ethos kann das mittelalterliche ordo-Denken kaum in Erscheinung treten. Es offenbart sich darin die mittelalterliche Ungeschiedenheit von Recht und Moral" (60). Diese Sätze formulieren B.s Interpretation der thomasischen moralphilosophischen Epistemologie. In dieser Interpretation rückt Thomas in die Nähe einer ausschließlich induktiv-hermeneutischen und in diesem Sinn naturalistischen Ethik. Das objektiv normative Element erscheint als gefährdet. Würde Thomas diesen Ansatz vertreten, so hätte er mit Sicherheit den Boden der Aristotelischen Epistemologie verlassen. Nach Aristoteles ist die Erkenntnis der moralischen Prinzipien nicht in unserem heutigen Verständnis induktiv. Ohne Zweifel ist sie eine Reflexion auf die gelebte Praxis, aber diese endet in einem noetischen Akt, der die Richtigkeit der zunächst ausschließlich induktiv erhobenen Prinzipien erfaßt.

Die Arbeit zeigt, daß Thomas trotz seines vernunftethischen Ansatzes zu inhaltlichen Folgerungen kommt, die für uns heute nicht mehr nachvollziehbar sind. Insofern verleitet sie zu einem Skeptizismus bezüglich der vernünftigen Begründung einer angewandten Ethik. Wie kann es zu dieser, wie wir es heute sehen, Diskrepanz kommen? Eine Möglichkeit ist, und in diese Richtung tendiert B., den theologischen Kontext dieser Ethik zu betonen. In B.s Interpretation steht der Begriff des Heils im Mittelpunkt. Eine Frage an Thomas wäre, ob er damit nicht den Boden einer philosophischen Ethik im Sinne der aristotelisch-stoischen Tradition verlassen hat. Eine Frage an B. wäre, ob sich nicht auch innerhalb des theologischen Rahmens die naturrechtliche Position stärker machen ließe, als es in seiner Interpretation geschieht. Es wäre zu fragen, ob sich nicht stärker als das bei B. der Fall ist, zwischen einem aristotelischen Begriff des bonum commune und dem theologischen Begriff des Heils unterscheiden läßt. Aber auch eine weniger theologische Interpretation stünde vor Schwierigkeiten. Viele der praktischen Folgerungen, die B. darstellt, ergäben sich auch, wenn man innerhalb des naturrechtlichen Ansatzes von STh I–II q.94 a.2 der inclinatio naturalis, die Wahrheit über Gott zu erkennen bzw. dem entsprechenden Gut, ein außerordentliches Gewicht zuspräche. Dann ergibt sich das Problem, von welchen Faktoren eine solche Gewichtung abhängt. Stößt der naturrechtliche Ansatz hier auf ein kontingentes Faktum, oder kann

er auch für diese Gewichtungen eine zeitlose Gültigkeit beanspruchen? – B.s Arbeit zeigt, wie lohnend es für grundsätzliche Fragen der Ethik ist, einem Gebiet der angewandten Ethik in allen seinen Verzweigungen nachzugehen. F. Ricken S. J.

Winiger, Bénédict, *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs.* Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs (Schriften zur Rechtstheorie 152).Berlin: Duncker & Humblot 1992. 352 S.

Ernst Cassirer deckte in seiner Schrift „Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei" sehr nachdrückich und einprägsam auf, wie Galileis Bemühen um Trennung des „Objektiven" vom „Subjektiven", des „Notwendigen" vom „Zufälligen" und des rational Beständigen vom Faktischen und Einmaligen zum Programm der wissenschaftlichen Nachfolger wurde. Isaac Newton suchte den Wissenschaftsweg Galileis und nicht Francis Bacons zu vollenden, Herbert von Cherbury setzte in seiner Religionsphilosophie wie Hugo Grotius in seiner Rechtsphilosophie bei Galilei an (Scientia Bd. 62 [1937] 121–130; 185–193). „Der Kern dessen, was die Gerechtigkeit ist und bedeutet, muß entweder, in streng einheitlicher und allgemeingültiger Weise, aus den ursprünglichen Kräften der menschlichen Vernunft erkannt werden – oder er bleibt uns für immer verschlossen und unerkennbar", beschrieb Cassirer im genannten Aufsatz das Anliegen von H. Grotius. – Leibniz teilte Arnauld am 14. Juli 1686 mit, daß das Endziel aller Forschung „die Beschreibung aller empirischen Wahrheiten mittels Vernunftwahrheiten ist, und ihre Zurückführung auf die Form der Vernunftwahrheiten". Für Leibniz ist die Erfahrungswahrheit nur ein Ausschnitt aus der ganzen Wahrheit. – Ich darf Winigers (W.) Standort so benennen, daß er sich in diesem von Cassirer eröffneten Beobachtungswinkel befindet: W. wirft dabei zuerst einen kurzen Blick auf Grotius, Pufendorf und Leibniz, um sich Christian Wolffs Werken zuzuwenden. Die von Leibniz bereits vorbereitete Unterscheidung von „mathematischer" und „empirischer" Wahrheit wandelt sich im Denken Christian Wolffs in die Dreiheit von „transzendentaler", „logischer" und „moralischer" Wahrheit um. Deren Begriffsgeschichte und Begriffsinhalt geht W. sorgfältig und ausführlich nach.

Die *transzendentale* Wahrheit bestimmt den Zusammenhang zwischen der ontologischen Ordnung einer Sache und der Aussage, die über diese Sache gemacht wird. Wahr ist demnach ein Satz, welcher die Ordnung dessen, was dem Sein entspricht, wiedergibt. Er bezeugt damit auch, daß die Seins- und die Erkenntnisordnung übereinstimmen können und müssen. Das Sein eröffnet Möglichkeiten, unter denen es einige verwirklicht sehen will. Ontologische und deontologische Ordnung sind gleichsam zwei Seiten *einer* „Sache". Die Natur und das Wesen des Menschen sind erkennbar, somit aber auch das Jus Naturae, aus welchem sich weitere Norminhalte ableiten lassen. – Die *logische* Wahrheit ist Propositionalwahrheit. Logisch wahr ist eine Proposition, wenn das Prädikat durch den Begriff des Subjekts bestimmt ist und sich diese Bestimmung mittels des Satzes vom zureichenden Grunde aufweisen läßt. Dies gilt auch für jede Naturrechtsnorm. Sie muß um ihrer Gültigkeit willen „den zureichenden Grund im Wesen selbst und in der Natur des Menschen anerkennen" (175) und sich von ihm die inhaltliche Übereinstimmung von Natur- und Rechtsinhalt verbürgen lassen (174). Der Naturrechtssatz, aber auch jeder andere Rechtssatz hat den Anforderungen logischer Wahrheit zu entsprechen, d. h. das Prädikat eines Soll-Satzes muß vom Subjekt her begründbar sein. Im Satze „Die Tötung eines Menschen ist mit lebenslanger Strafe zu bestrafen" muß deshalb vom Begriff der „Tötung" her sich die „lebenslange Strafe" begründen. Sämtliche Naturrechtsnormen sind zudem in eine hierarchische Ordnung zu bringen, und nur wenn sie sich einordnen lassen, kommt ihnen die Auszeichnung zu, der logischen Wahrheit zu entsprechen. Ordnen lassen sich die Normen gemäß Wolff unter den Arten „Lex", „obligatio", „officium" und „Jus". – Die *moralische* Wahrheit stellt nun nach Wolff die Beziehung zwischen dem Denken des Menschen und seiner (äußeren) Handlung her. Er soll tun, was er – in Gedanken – vertritt. Der moralischen Wahrheit geht es also um die Identität, ja die Integralität des Menschen. Schon der transzendentalen Wahrheit lag an Übereinstimmung: nämlich an der von

Seins- und Erkenntnisordnung. Der logischen Wahrheit ging es um den Zusammenhang innerhalb der Aussagen, letztlich um den von Schöpfungsordnung und Naturgesetz als lex naturae. Brüche zwischen Denken und Tun sichtbar zu machen und erst recht zu verhindern ist Anliegen der moralischen Wahrheit.

Für Wolff stehen die drei Wahrheiten nicht nur in einem Verweisungszusammenhang, vielmehr sind sie auch noch als komplementär aufzufassen: eine Handlung ist nur dann – im umfassenden Sinne – *richtig*, wenn sie die Bedingungen aller drei Wahrheiten erfüllt. Wer sich im genannten Sinne dreifach bemüht, *wahr* zu sein, zu sprechen und zu leben, und dabei besonders die Hierarchie der Normenstruktur zur Geltung bringt, entspricht dem Naturrecht und rechtfertigt sich durch es. – Die drei Schlüsselbegriffe menschlichen Lebens sind damit Natura, Ratio und Perfectio. Die Natur des Menschen ist fähig, schöpfungs-, d. h. seinsgemäß zu leben. Die Ratio zeigt und beweist die Übereinstimmung aller Vielfalt in einem letzten Sinne und geht optimistisch von der Erkennbarkeit der Seinsordnung aus. Die Vollkommenheit zeigt sich als Übereinstimmung von Denken und Handeln im Mannigfaltigen des Lebens, als Einheit in Vielfalt. Sie ist nicht im mindesten mit der perfectibilité Rousseaus zu verwechseln. Wolff spricht von Schöpfung und geht von einem Schöpfungsplane aus. – Die Einheit in der Vielheit nach Wolff, oder: Vielheit in und aus der Einheit (wie Nikolaus von Cues eher sagen würde), bedeutet für den Menschen, daß er seine immer vielfältigen Handlungen auf *die* Vollkommenheit, nicht bloß auf die „seine" auszurichten hat. Seine Besonderheit ist mit der Allgemeinheit in Einklang zu bringen: Selbstannahme, Bejahung des anderen und Ausrichtung auf den vom Schöpfer gewollten vollkommenen Zielpunkt seines Werkes sind anzustreben. Der Pflichterfüllung gebührt der Vorrang vor dem Fordern aus (subjektivem) Recht (285). Die erste aus der allgemeinen Verpflichtung zur Vervollkommnung abgeleitete Pflicht ist es, die Schöpfung zu erhalten. In diesen Aufgabenkatalog teilen sich Recht und Moral. – Der Kollaps, dem sich das Wolffsche System näherte, indem es die Erarbeitung eines vollständigen Pflichtenkatalogs unternahm, wurde von seinem Jahrhundert zur Kenntnis genommen. Vom Freiheitsgedanken ausgehend, ja berauscht von der Freiheit von Ketten, gründete sich fortan vorzugsweise das Recht, auch das Naturrecht, auf das Freiheitspostulat. Dem Schöpfungsgedanken erteilten Philosophen des 19. Jh. eine Absage, die Unerkennbarkeit des „Dinges an sich" wurde zudem propagiert. Naturrechtliche Theorien wichen denen des Rechtspositivismus.

W. untersucht zugleich die Wirkungsgeschichte. Er sieht über den Bereich und Beitrag im formell-logischen Bereich (Syllogismus und normenhierarchisches Denken, präzise Begrifflichkeit: 328) hinaus Wolffs Aktualität vor allem im Bereich der Ausarbeitung der „logischen Wahrheit". Diese Akzentsetzung, die W. vornimmt, verwundert den nicht, der die Schwierigkeit der Moderne mit der transzendentalen Wahrheit ernstnimmt, der um den Abgesang auf den Schöpfungsgedanken und die Erfahrung vielfältiger Zerrissenheit weiß, die einen Wolffschen Optimismus den meisten Zeitgenossen nicht mehr gestattet. Erstaunen mag die geringe Bedeutung, welche W. der veritas moralis einzuräumen bereit ist. Daß er die Trennung von Recht und Moral anführt, trifft dabei nur teilweise den Punkt: richtig ist gesehen, daß legales Handeln unabhängig von einer korrespondierenden inneren Bejahung der zu erfüllenden Norm geschehen kann, doch wohl nicht moralisches Handeln. Es sucht die Ganzheit des Menschen und seine einheitliche Gestaltung. Ich würde die veritas moralis auch nicht auf die Wahrhaftigkeit einengen: die Wahrheit sprechen, ist noch nicht in Übereinstimmung von Denken und Handeln stehen. Den Prozeß der Verwissenschaftlichung des Rechts sieht W. meines Erachtens irrtümlicherweise in die Nähe des „naturrechtlichen Vorhabens" (330) führen. Sogenannte „objektive" technische und ökologische Werte hat die Rechtsordnung mangels einer sichereren Grundlage zu berücksichtigen, ja, doch hat dies nichts mit einer naturrechtlichen normativen Grundlegung zu tun, allenfalls gehorchen Gesetzgeber und Gesetzesadressat dem Imperativ „Handle sachgemäß!" Unter den Literaturangaben wird Christian Schröer: Naturbegriff und Moralbegründung, Die Grundlegung der Ethik bei Christan Wolf und deren Kritik durch Immanuel Kant (Stuttgart: Kohlhammer 1988) vermißt. Gerade um auf die Frage Wolffs und W.s angemessen antwortenzu können: „Wie kann man wissen, ob etwas wahr sei?" (163),

halte ich Schröers Ausführungen (32 ff.) für ebenso hilfreich wie in der Frage der Herleitung des Verpflichtungscharakters des Naturrechts, bei W. 271–73 behandelt. W. ist aber eine gründlich-informative, gut lesbare, übersichtlich gegliederte Arbeit gelungen. Ein erhellender Schlußabschnitt gilt dem Pflichtenrecht in den Kodifikationen des 18. Jh.s. N. Brieskorn S. J.

Kant über Religion. Herausgegeben von *Friedo Ricken* und *François Marty* (Münchener philosophische Studien NF 7). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 240 S.

Der Band enthält die zwölf Referate eines Symposions an der Münchener Hochschule für Philosophie im Mai 1992. Der Titel ist streng zu lesen; es geht also nicht um die Frage der Gottesbeweise, sondern um Kants Aussagen zur Religion, nach Abschluß der drei Kritiken – und um mögliche Ansatzpunkte für eine heutige Religionsphilosophie. Während die Texte – nach drei allgemeineren zu Anfang – gemäß der Chronologie von Kants Schriften bzw. der Themenfolge in der Religionsschrift (Rel.) angeordnet sind, gliedert *R.* in seiner Einführung systematisch: 1. Zur Entwicklung von Kants Religionsdenken – vom theologiegeschichtlichen und literarischen Hintergrund (Pietismus, englischer Deismus – *A. Winter*), dem Reflexionen-Weg der sechziger Jahre (wonach Kant seine Ergänzung der antiken Schulen bzgl. des höchsten Guts für spezifisch christlich hielt – *M. Forschner*) zum unentschiedenen Ringen zwischen transzendentaler Notwendigkeit oder transzendentalem Schein im *Opus postumum (R. Wimmer).* 2. Vernunft und Offenbarung: in positiver Verbindung von Vernunft und Endlichkeit (Geschichtlichkeit – *F. Marty*), mit der Bibel als einer der verborgenen Quellen Kants *(H. d'Aviau de Ternay),* bei einem schwachen Vernunftbegriff, der nach dem „Was *soll* ich hoffen?" der Postulatenlehre der Religion(sschrift) mit der Frage, was ich hoffen *dürfe,* Raum gibt *(O. O'Neill).* Solch verwunderlich positiver Sicht widersprechen *R.* mit seiner Analyse des *Streits der Fakultäten* und *W. Vossenkuhl* anhand der Antinomie in Rel. III. 3. Philosophische Rekonstruktion christlicher Glaubensgehalte: Rel. als philosophischer Text, unvereinbar mit christlicher Rechtgläubigkeit, doch als Minimalanspruch an jede theologische Pneumatologie *(R. Schaeffler)* – oder als (obzwar tatsächlich unvereinbar) „eine vom Standpunkt der bloßen Vernunft aus entwickelte christliche Dogmatik" *(G. B. Sala)*? 4. Geschichtsphilosophische Perspektiven: Entlarvung des lügenhaft verschleierten Naturzustandes zwischen den Staaten durch die wahre sichtbare Kirche *(P. Laberge)* oder Forderung der Selbstaufhebung ihrer in die unsichtbare – aufgrund eines Kategorienfehlers, der die Geschichtsphilosophie bis heute zeichne *(H. M. Baumgartner)?*

Über diese Anzeige hinaus darf Rez. sich auf einige Einzelhinweise und -Bemerkungen beschränken. Zum dankenswert materialreichen Beitrag Winters: „vehicula" schon bei Semler (29), so daß es nicht bloß negativ gelesen werden müßte? Zu Swift als möglichem Lessing-Vorbild (31) Verweis auf Niewöhner, Veritas sive varietas (ThPh 65 [1990] 429 ff.). Eindrucksvoll die Belege (34 ff.) zum Thema Heuchelei. Zu de Ternay: ist es „gelungen" (69), Geschichte zu denken, wenn man sie als Fortschrittsprozeß nimmt, oder wird damit nicht eine Freiheits-Gegebenheit naturalisiert (vgl. M. Müller, Erfahrung und Geschichte, Abh. 8)? Forschner plädiert begründet für eine Korrektur der üblichen scharfen Grenzziehung zwischen vorkritischem und kritischem Denken bei Kant; seine moralphilosophische Grundposition charakterisiert er als christianisierten Platonismus (97). Bei O'Neill leuchtet mir die Unterscheidung von hoffen sollen und dürfen nicht ein. Gottes Dasein, das anzunehmen moralisch notwendig ist (104), wird doch nicht erhofft. Biblisch ist uns die Hoffnung in der Tat geboten (Jes 7, 10–14), doch bei Kant? Auch sollte man überzeugte christliche Theologen weder als Vertreter von „Voksglauben" noch als fundamentalistisch etikettieren (111). Könnte Vernunft selbst sich nicht auch etwas sagen lassen (wollen); würde sie, wenn nicht bloß moralisch, schon immoralisch? Hilfreich klar macht Laberge die Maxime des radikalen Bösen: „Ich werde dem Gesetz gehorchen, außer wenn es sich als unvereinbar mit meiner sinnlichen Neigung erweist" (113), mit der doppelten Lüge im Gefolge, a) das Handeln aus Neigung als Gesetzestreue zu nehmen, b) im Konfliktfall das Gesetz als generell

statt universell zu interpretieren. Baumgartner sei zu seinem Ignatius-Verweis auf die dialektische „Original"-Fassung des Spruchs bzgl. Beten und Selbsttun hingewiesen: Ignatius v. L., Briefe und Unterweisungen (Knauer), 37,264. Seine Aufdeckung des Kategorienfehlers in der Verwechslung bzw. Vermischung von Idee (Schema, Form) und (kraft dessen gebildeter) konkret-geschichtlicher Realität (165 f.) leuchtet ebenso ein wie das Fazit Vossenkuhls (179): „Die Beantwortung der Frage, was wir hoffen dürfen, wird damit von der Religionsschrift nicht gefördert." Gleiches gilt für die Darstellung Rickens (warum hier [zuvor 106] durchgängig, in Referat wie Zitaten, statt „statutarisch" „statuarisch"?). Hinsichtlich doch zu gewinnender Bausteine akzeptiert er vier Punkte: 1. Der Glaube muß rational, sittlich verantwortet werden können; 2. Glaube hat sich im Tun zu bewähren; 3. Ethik ohne Theologie bleibt ein Torso, insofern sie als solche die Frage nach Sinn und Endzweck des Handelns nicht beantwortet; 4. Vereinbarkeit mit moralischen Normen ist ein notwendiges (wenngleich nicht hinreichendes) Kriterium für die Rationalität eines Kirchenglaubens. Die Kritik müßte das Verhältnis von Religion und Moral anders gewichten. R. sieht den biblisch-christlichen Glauben wesentlich als unbedingtes Vertrauen. Eine solche Letzteinstellung zur Welt sei letztlich nur einer pragmatischen Rechtfertigung fähig. So nennt er für ihre Rationalität drei Kriterien: Weiterführung der moralischen Sinnfrage (Pkt. 3), innere Kohärenz und sinnvolle Deutung negativer Grundphänomene (Leid, Schuld, Unrecht, Tod ...). „Insofern der Offenbarungsglauben über den reinen Vernunftglauben hinaus Mittel zur Seligkeit nennt, ist er eine Ergänzung und nicht lediglich ein Vehikel des Vernunftglaubens" (194). Rez. widerspricht nicht; doch hat er (die Problematik [pragmatischer] Rechtfertigung beiseitegelassen) die Frage, inwieweit diese Mit-Kant-Perspektive dem Selbstverständnis des Glaubens gerecht wird. Anders gesagt: ist wirklich die Hoffnungs-Frage der Wesens-Ort von Religion? Selbstverständlich bedeutet biblisch Gott unser Heil und ist nach christlichem Bekenntnis der Sohn Mensch geworden *propter nos homines;* doch geht es hierbei bloß um uns, nicht auch, ja dem zuvor (wie dem zweiten das erste Hauptgebot vorangeht) um Gott selbst, um seine, seines „Namens" *Ehre* (Benedikt, Ignatius), um (Joh) die „Verherrlichung" des Vaters? Wie führt solche Hoffnungs-Perspektive zum Dank an Gott nicht nur ob seiner Güte und Barmherzigkeit (uns gegenüber), sondern rein „ob seiner Herrlichkeit"? Sie *erscheint* unstrittig – besonders in seinem Erbarmen; aber dies *ist* sie nicht, sie geht nicht darin auf. Und das behaupte ich *philosophisch,* mit der entsprechenden Frage, wo in solcher Sicht des Heils-Vertrauens der Ort selbstvergessener Anbetung des Heiligen sei. Die massiven Grenzen von Kants Zugang zeigt geradezu erschütternd das Bemühen seiner letzten Lebensjahre, das Wimmer minutiös im *Opus postumum* untersucht (Anm. 42 müssen die Seitenverweise statt 8: 202, statt 26–30: 220–224 lauten; und das Bekenntnis des Glaubenden erklärt gerade nicht nur – 227 –: „Gott ist *mir* gnädig" [wie: *ich* bin glücklich]). „Zwingen" tut freilich nichts „zum Glauben an Gott" (228); doch wo überhaupt in philosophischen Grund- statt Vor- und Nebenfragen ließen sich (wie im Felde der science) zwingende Argumente auch nur denken? – Abgerundet wird der anregende Band durch eine thematisch gegliederte Auswahlbibliographie zur Kantschen Religionsphilosophie (Hintergrund, Entwicklung, Allgemeindarstellungen, das radikale Böse [ich möchte ergänzen: C. Schulte, radikal böse, München ²1991], Christologie, Kirche/Reich Gottes/Erlösung/Gnade/Hoffnung/Gebet, Hl. Schrift, Wirkungsgeschichte/Vergleiche), Personenverzeichnis und Autoren-Vorstellung. J. Splett

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* Gesammelte Werke Bd. 20. Hrsg. *Wolfgang Bonsiepen* und *Hans-Christian Lucas.* Hamburg: Meiner 1992. 682 S.

Mit einer enzyklopädischen Darstellung seines Systems war Hegel bereits in Jena und Nürnberg befaßt. Das bezeugen die Entwürfe und Skizzen aus diesen Jahren. 1817 erschien dann in Heidelberg die „Enzyklopädie" als Buch. Sie war 1825 vergriffen und wurde zwei Jahre später mit fast doppeltem Umfang neu herausgebracht. Hegel stand damals auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit. Besonders die Vorlesungen fanden großen Anklang, und gerade für sie sollte (wie in den Vorreden zu allen drei Auflagen

betont) die Enzyklopädie eine Orientierungshilfe sein, – was allerdings auch bedeutet, daß ihr angemessenes Verstehen auf diese Vorlesungen angewiesen war. Es ist nicht zu verwundern, daß bereits im Sommer 1829 eine neue Auflage fällig wurde. Nun hatte Hegel, da er seit 1818 in Berlin weilte, bei der zweiten, ebenfalls in Heidelberg herausgebrachten Auflage die Betreuung des Druckes am Ort seinem Freund und Kollegen Carl Daub überlassen. Obwohl dieser sich die erdenklichste Mühe mit dem schwierigen Text gegeben hatte, fiel doch das Ergebnis nicht zu Hegels Zufriedenheit aus, und Hegel bestand deshalb bei der neu anstehenden Auflage darauf, den Druck in Berlin selbst beaufsichtigen zu können. Der neue Verleger, C. Winter – der ursprüngliche Oßwaldsche Verlag war inzwischen in seine Hände übergegangen – erklärte sich damit einverstanden und übergab den Auftrag für die Drucklegung an den Berliner Buchhändler G. A. Reimer, mit dem nun verhandelt werden mußte. Da Hegel keine größeren Umarbeitungen des Textes vorhatte, glaubte er das Buch schon für die Verwendung im Sommersemester 1830 vorsehen zu können. Doch es kam zu Verzögerungen. Reimer besorgte nämlich den Druck nicht selbst, sondern übergab ihn der Druckerei C. H. Nortmann. Diese aber erwies sich als höchst unzuverlässig. Hegel äußerte brieflich seinen heftigen Ärger gegenüber Reimer: „Mit der Nortmannischen Druckerei steht die Sache auf dem alten Fleck und rückt um nichts vor; vor etlichen Tagen hatte ich von derselben eine bestimmte Angabe der Ursache dieser hartnäckigen Weigerung, den Druck zu Ende zu bringen, verlangt und nur wieder dieselbe – lügenhaft zu nennende – Abfertigung erhalten, daß ich an demselben oder dem andern Tage eine Revision erhalten soll" (590). Der Konflikt spitzte sich zu, und Hegel forderte von Reimer sogar, Nortmann den Druckauftrag zu entziehen. Das Manuskript solle er ihm „notfalls mit der Polizei abfodern" (590). Doch trotz dieser Turbulenzen kam die Arbeit nun bald zu einem glücklichen Ende. Am 18. Oktober 1830 erschien das Buch, rechtzeitig zum Beginn des Wintersemesters.

Hegel hat, wie schon gesagt, im Vergleich zur zweiten Auflage bei der dritten nur geringfügige Veränderungen vorgenommen. Ein Jahr vor seinem Tod erschienen, galt diese dritte Ausgabe später als die endgültige Fassung seines Systems und erlebte viele Neuauflagen. Die zweite Auflage dagegen wurde erst 1989 als Band 19 der „Gesammelten Werke" wiederum zugänglich gemacht. Doch auch im Vergleich zu dieser sind in der dritten Auflage zahlreiche, allerdings meist kleine Modifikationen angebracht. Sie werden in dem vorliegenden Band sämtlich in einem eigens für diesen Vergleich reservierten textkritischen Apparat angeführt, der damit eine gute synoptische Übersicht ermöglicht und für die Erforschung der Entwicklung der Sprache und Terminologie Hegels, aber auch leichter Akzentverschiebungen in seinem Denken eine große Hilfe darstellt. So ersetzt Hegel etwa, wie der editorische Bericht hervorhebt (595), häufig den allgemeinen Begriff „Bestimmung" präziser durch „Eigenschaft", „Definition", „Qualität" oder „Moment". Außerdem fällt im Abschnitt über die „Anthropologie" der häufigere Gebrauch des Wortes „Gefühl" auf, das teilweise das Wort „Empfindung" ablöst (594). Den Überarbeitungen des Anfangs und Endes mancher Paragraphen ist das Bemühen um größere sprachliche und gedankliche Klarheit zu entnehmen, ein Bemühen, das Hegel in der Vorrede zur Neuauflage so beschreibt: „Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den compendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Styl gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nöthigen Erläuterungen zu erhalten" (27).

Von den größeren Veränderungen seien folgende genannt: Im Abschnitt über die „*Logik*" wird in der erweiterten Anmerkung zum § 119 über den „Unterschied *an sich*" der Versuch gemacht, den spekulativen Gedanken, „daß das einem Andern Entgegengesetzte *sein* Anderes ist" (150) und damit in die Identität der Sache mit hineingehört, von der formallogischen Entgegensetzung deutlicher zu unterscheiden. Freilich ist es auch dieser Ergänzung nicht gelungen, die intendierte Differenz in befriedigender Klarheit darzustellen. In der „*Naturphilosophie*" erweitert Hegel die Anmerkung zu § 330 über den „Galvanismus", der ihm als elektrochemischer Prozeß ein wichtiges Bindeglied zwischen Elektrizität und Chemismus ist. Die Einarbeitung neuer Literatur

zu diesem Thema zeigt, daß Hegel sich naturwissenschaftlich auf dem laufenden zu halten suchte. In der „*Geistphilosophie*" erweitert Hegel die Anmerkung zu § 459 und würdigt darin die höhere Abstraktionsleistung der Buchstabenschrift gegenüber den Hieroglyphen. Besonderes Gewicht dürfte aber der Einfügung des Abschnittes „C. Der freie Geist" (§§ 481, 482) zukommen, die durch eine Umarbeitung der Überleitungsparagraphen vom „subjektiven" zum „objektiven" Geist erreicht wird und sich nun an die Abschnitte „A. Der theoretische Geist" und „B. Der praktische Geist" organisch als Teil „C." anschließt. Schon durch die Gliederung wird damit deutlich gemacht, daß die Freiheit das Wesen des subjektiven Geistes ist und von daher auch Grundlage für die rechtlichen Verhältnisse des sich anschließenden „objektiven Geistes" sein muß. Daß es Hegel in der Tat darum ging, die Freiheit in ihrer Bedeutung eindringlicher als früher herauszustellen, wird bestätigt durch die gänzlich neue und von großem Pathos erfüllte Anmerkung zu diesem Thema (476 f., zu § 482). Daraus einige Sätze: „Über keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als ⟨über⟩ die Idee der Freiheit" (476). Diese Mißverständnisse aber sind „von den ungeheuersten praktischen Folgen" (476 f.). Ebenso gilt jedoch, daß, „wenn die Individuen und Völker den abstracten Begriff der für sich seyenden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist" (477). Ein kurzer sich anschließender Rückblick auf Zeiten der Abwesenheit der Freiheitsidee in der Geschichte schließt dann mit dem Ergebnis: „Diese Idee ist durch das Christenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen Werth* hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniß, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist" (477). Der Schlußsatz der Anmerkung bildet zugleich die Überleitung zum „objektiven Geist": „Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Princip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen, wie wissenschaftlichen Wirklichkeit" (477).

Doch noch weitere Veränderungen an der „Geistphilosophie" sind bemerkenswert. In der zweiten Auflage hatte Hegel den Übergang von der „Kunst" zur „Religion" mit einer längeren Anmerkung über das Verhältnis der Religion zum Staat versehen (2. Aufl. § 563). Diese Erörterung wird nun an den Übergang zur gesamten, „Kunst", „Religion" und „Philosophie" umfassenden Sphäre des „absoluten Geistes" vorgezogen (§ 552 Anm.), wobei die schon bestehende, den „objektiven Geist" abschließende und den „absoluten Geist" vorbereitende Anmerkung über die religiöse Bedeutung der Sittlichkeit (vgl. 1 Aufl. §552 Anm.) entsprechend erweitert und in ihrer Aussage verstärkt wird. Vom Neuen dieser überarbeiteten Anmerkung sei nur der berühmte Satz zitiert, den Hegel im Blick auf die Revolution in Frankreich formuliert hat: „Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ... eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben" (536 f.). Als Besonderheit der dritten Auflage im Vergleich zur zweiten darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß Hegel die berühmten drei Schlüsse der Philosophie am Ende des ganzen Systems in überarbeiter Form wieder aufnimmt. Sie fanden sich in der ersten Auflage, wurden in der zweiten aber weggelassen, wahrscheinlich weil sie bei den Lesern meist auf Unverständnis stießen. Dennoch haben sie ein sehr wichtiges Thema. Sie wollen nämlich in einem gerafften und in sich verschränkten Gedankengang den Grund dafür angeben, daß auch das Sicherfassen des philosophischen Begreifens in seinen verschiedenen Aspekten selbst nochmals ein Sichzeigen der absoluten Wahrheit ist und keinesfalls einem gleichsam von außen auf diese Wahrheit blickenden Subjekt zugeschrieben werden kann. Dieser Grundgedanke war Hegel wichtig genug, um seine Ausführung in den Schlüssen, selbst auf die Gefahr erneuter Mißverständnisse hin, wiederum an den krönenden Abschluß des Systems zu stellen (Zur Bedeutung der drei Schlüsse vgl. jetzt: Th. Steinherr, Der „absolute Geist" in der Philosophie G. W. F. Hegels, St. Ottilien 1992, S. 161 ff.).

Schließlich ist noch auf die neue Vorrede hinzuweisen. Hegel nimmt in ihr den im Januar 1830 ausgebrochenen „Halleschen Kirchenstreit" zwischen orthodox funda-

mentalistischer und aufklärerisch rationalistischer Theologie zum Anlaß, die wahre Philosophie von beiden Gegnern gleichermaßen abzusetzen. „ Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstractes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduction des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn" (30). Von beiden Kontrahenten wird nämlich die aus sich heraus zu den großen Inhalten der Sittlichkeit und Religion hinführende Philosophie an die Seite gedrängt, verdächtigt oder für „Luxus" (31) erklärt. Doch in diesem Abseits steht die Philosophie nur „um so freyer allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit" (31). Da Hegels Denken bis heute weitgehend mit der „Enzyklopädie" in ihrer dritten Auflage identifiziert wird, ist die vorliegende textkritische Ausgabe von großer Wichtigkeit. Sie kann dazu beitragen, dieses Werk im Rahmen einer Thematisierung der Entwicklung und wohl auch Entwicklungsfähigkeit des Hegelschen Denkens neu zu würdigen. J. Schmidt S. J.

Kossler [= Koßler], Matthias, *Substantielles Wissen und subjektives Handeln:* dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer (Europäische Hochschulschriften XX: Philosophie 327). Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris: Lang 1990. 309 S.

K. unternimmt einen Systemvergleich zweier Denker, die meist als völlig verschieden voneinander betrachtet werden: Hegel und Schopenhauer. Dazu wählt er die Form des systematischen Vergleichs, der das Verhältnis von Wissen und Handeln bei beiden Denkern ins Auge faßt. Dem geht eine Untersuchung des Verhältnisses von Substanz und Subjekt in Hegels und Schopenhauers Philosophie vorauf, wobei Hegels „Phänomenologie des Geistes" mit der „Vierfachen Wurzel" und dem Hauptwerk Schopenhauers verglichen wird. Es zeige sich, daß der Unterschied zwischen Schopenhauers Transzendentalphilosophie und Hegels Dialektik „lediglich in einer Nuance besteht" (28).

Die Erörterung des (teilweise) einleitenden Charakters der „Phänomenologie des Geistes" in Hegels System der Wissenschaft führt zur Frage nach der Wahrheit des Verhältnisses von Substanz und Subjekt. K. schildert, wie die „Phänomenologie des Geistes" im Gegenstand eines Bewußtseins den Weg vom Sein über das Wesen zum Begriff geht. Die „Wissenschaft der Logik" gehe denselben Weg, aber im reinen Gedanken (53). K. zeichnet den ganzen Gedankengang der „Phänomenologie des Geistes" nach bis zum Religionskapitel, das er als keine weitere Stufe oder Gestalt mehr erachtet, weil in der Religion bereits das absolute Wissen erreicht sei. Bei der ganzen Skizzierung des Weges der „Phänomenologie des Geistes" ist es K. wichtig, darauf hinzuweisen, daß dasjenige, was „an sich und für uns" ist, „unsere Zutat" darstellt, und daß der Weg bis dahin gehen müsse, wo die Dialektik sich selbst weiterentwickelt und nicht mehr durch eine derartige Zutat in Gang gehalten wird. Rein historisierende Interpretationen der „Phänomenologie" weist K. mehrfach als unzutreffend zurück. Am Ende des Durchgangs durch die „Phänomenologie" „schließt sich der Kreislauf der Bewegung des absoluten Wissens", aber es „zeigt sich auch in seinem Verlauf die Abhängigkeit der Notwendigkeit des absoluten Wissens vom Zufall" durch die Verbindung dieses Geschehens mit der Geschichte (84).

Schopenhauer hält im Gegensatz zu Hegel keine Hinführung zu seiner Philosophie für nötig. Ein zentrales Problem seiner Interpretation zeige sich schon in der Dissertation, wo Schopenhauer sowohl auf Einheit (Homogeneität) als auch in diametralem Gegensatz dazu auf Unterscheidung (Specifikation) abhebt. K. referiert die vier Arten des Satzes vom Grund, wobei es ihm vor allem auf das Verhältnis von Substanz und Materie ankommt, das dann auch an Hand anderer Texte beleuchtet wird. Für die Antinomie zwischen dem Leib als unmittelbarem und als vermitteltem Objekt und ähnlich später zwischen dem transzendentalphilosophischen und dem metaphysischen Standpunkt sowie zwischen dem Willen als Ding an sich und in seiner Erscheinung führt K. die Unterscheidung zwischen *Selbst*bewußtsein (als unmittelbare reine Identität) und Selbst*bewußtsein* (als Subjekt-Objekt-Beziehung) ein (92). Ob damit freilich das Sachproblem der betreffenden Antinomien gelöst ist, steht auf einem anderen Blatt. Der Sa-

che nach müsse man fragen, ob nicht bei Schopenhauer ähnlich wie bei Hegel die Substanz Subjekt und das Subjekt Substanz ist (107), wobei freilich klar ist, daß Schopenhauer die Fragestellung in dieser Terminologie nicht akzeptieren würde. Es zeigt sich für K., daß die Entwicklung der Entzweiung des Willens in immer höhere Stufen „formal identisch ist mit der dialektischen Bewegung bei Hegel" (120). K. weist auf die widersprüchlichen Bestimmungen der Idee und schließlich des individuellen Charakters bei Schopenhauer hin und erklärt sie wiederum mit dem Hinweis auf die oben erwähnte Dualität beim Selbstbewußtsein. Aus der Gleichsetzung des unmittelbaren Objekts mit der adäquaten Objektität folgert K. (wie mir scheint, ziemlich kühn) die Gleichsetzung des Leibs mit der Idee (127). Letztlich begreift der Mensch die Vermittlung von Substanz und Subjekt als Individuum und Welt nicht, obwohl er beides erlebt. Auch Schopenhauers Philosophie ist zwar in ihren verschiedenen widersprüchlichen Positionen an sich der *eine* Gedanke, nämlich das Verhältnis von Substanz und Subjekt, aber ohne daß dies begreifend vermittelt würde. Erst in der Ethik, im Mitleid, geschieht die „Vermittlung der Bejahung und Verneinung", aber das Mitleid wird von Schopenhauer nicht in diesem Sinne begriffen, was sich daran zeigt, „daß er die Identität der Freiheit des ansichseienden Willens und des erkennenden Individuums nur anhand religiöser Begriffe darstellen kann" (148).

Dem Erfassen des Begriffs bei Hegel entspreche die veränderte Erkenntnisweise bei Schopenhauer; bei beiden handle es sich um eine Umkehrung des Bewußtseins durch die bestimmte Negation (151). Im Gegensatz zu Hegel vermag Schopenhauer die innere Geschlossenheit des Systems ihrerseits nicht nochmals darzustellen. Insofern Hegel ferner einen denkerischen Weg von der Liebe zur Religion geht, überschreitet er den Standpunkt des Schopenhauerschen Mitleids. Die „Phänomenologie des Geistes" zielt auf die Identität von Handeln und Erkennen und spricht insofern nicht nur das Denken, sondern auch den Willen an. Teilweise im Einklang mit Liebrucks beklagt K., daß Hegel sich in seiner Geschichtsphilosophie nicht auf dem erreichten spekulativen Niveau halte, denn er zeige nicht die Notwendigkeit des Übergangs zum absoluten Wissen, was allerdings noch keine Widerlegung seines Systems bedeute. Jedes System setze nämlich zu seinem Verständnis eine bestimmte Intention, einen bestimmten Willen voraus (197). Auf dieses Willensmoment im Erkennen habe nun gerade Schopenhauer hingewiesen. Bei ihm bleibe aber die Veränderung der Erkenntnisweise, in der sich das Bewußtsein seiner Abhängigkeit vom Willen bewußt wird, abstrakt und unbegriffen, weshalb er hin und her schwanke zwischen Heiligung und Nihilismus, statt deren Einheit zu begreifen. Im Gegensatz zur häufigen Kraftlosigkeit der Sprache Hegels wird die Zerrissenheit und „Naivetät" (208) von Schopenhauers Sprache gelobt. Es gehe beiden um eine Darstellung der „Erfahrung des Bewußtseins" (215), wobei beider Erfahrungsbegriff jeweils durch den anderen zu ergänzen sei. Für K. kommt es nämlich auf die Synthese von Wissen und Handeln an, die er in einem letzten Teil seines Werks die „ethische Dimension der Erfahrung" (223) nennt. Die Identität von Wissen und Handeln, um die es, wie knappe Andeutungen zeigen, letzten Endes immer in der Philosophiegeschichte gehe, sieht K. in der „lebendigen Einigkeit" (226): „Das Wissen um das, was zu tun ist, entspringt allererst der Erfahrung der Einigkeit im konkreten Handeln." (233) Es braucht also keine Intelligenz im üblichen Wortsinn als Voraussetzung moralischen Handelns; andererseits gibt es keine wert- und moralfreie Erkenntnis. Weder in der „logikfeindlichen Existenz- und Lebensphilosophie" noch in „derjenigen Philosophie, die jeden formallogischen inkonsistenten Satz" ablehnt, werde dem Rechnung getragen, „nur im Begriff der Erfahrung als absoluter Identität von Wissen und Handeln" gebe es die rechte Vereinigung von Logik und Existenz, die Veränderung der Erkenntnisweise und des Handlungsbegriffs zugleich (242).

Es ist dies zweifellos ein interessanter Versuch, Grundlinien des Hegelschen und des Schopenhauerschen Denkens unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Substanz und Subjekt bzw. von Erkennen und Handeln miteinander zu vergleichen. Es trifft sicherlich auch zu, daß bei Schopenhauer mehr dialektische Momente anzutreffen sind, als der Philosoph selbst wohl zugestehen würde. Es bleiben freilich einige Fragen. Wird nicht z. B. Schopenhauers Lehre von der Heiligung und der Willensverneinung zu positiv gedeutet, wenn etwa Schopenhauers Nichts am Ende des Hauptwerks mit

Hegels Gleichsetzung von Sein und Nichts zu Beginn der Logik verglichen werden? Müßte man nicht vor dem Systemvergleich genauer nachfragen, inwieweit Hegel und Schopenhauer mit ihren Grundbegriffen dasselbe meinen, um nicht vielleicht etwas vorschnell bei beiden Denkern dieselbe Grundproblematik am Werk zu sehen? Wie steht es mit der bleibenden Spannung zwischen Erkennen und Handeln?

H. Schöndorf S. J.

Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (Gesamtausgabe, Bd. 58). Hrsg. *Hans-Helmuth Gander.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1993. 273 S.

Um Phänomenologie, m. a. W. um die „Ursprungswissenschaft" vom (geistig-seelischen) Leben selbst geht es in dieser Vorlesung aus der Dozentenzeit Heideggers (H.s). Das Wort „Grundproblem" hat eine doppelte Bedeutung: Aufgabe und Schwierigkeit. Beide hängen innerlich zusammen. Denn schon die Möglichkeit, eine Wissenschaft vom Leben zu geben, ist keineswegs evident. H. ist sich der Aporien durchaus bewußt, in die die Lebensphilosophie (Dilthey, Bergson, Simmel, selbst Spengler) geraten ist; um deren Anliegen gegenüber der methodologisch überlegenen, aber sachblinden neukantianischen Philosophie zu retten, erhofft er sich entscheidende Hilfe von der Phänomenologie. Husserls „Logische Untersuchungen" gelten ihm als das „Grundbuch aller künftigen Philosophie" (14). Doch ist die ganze Vorlesung davon erfüllt, daß die inneren Schwierigkeiten der Phänomenologie aufgedeckt werden. Gerade weil H. – gar „aus Berufung" (1; 24) – sich ganz der „Lebensform Wissenschaft" (20) verschrieben hat, kommt es ihm darauf an, die dauernd sich eindrängenden unausgewiesenen Elemente eines Wissenschaftsglaubens abzuwehren, d. h. dauernd gegen sich selbst zu denken. Das Hauptproblem liegt natürlich in der Frage (23), inwieweit überhaupt eine Wissenschaft ihre immanente Lebensfeindlichkeit überwinden könne, um fähig zu werden, dem „Leben" gerecht zu werden, d. h. es in seiner Lebendigkeit zu fassen und dieser zu dienen. – Möglich ist das nur dann, wenn eine innere Kontinuität vom Leben-„an-sich" zu einem „Haben", zu einem „Für-sich" angenommen werden darf, d. h. wenn das „Leben" nicht prinzipiell ein irrationales Chaos ist, sondern wenn es zu ihm selbst gehört, sich mit sich in gewisser Weise zu verständigen. Was aber ist unter dem – nie definierten – Wort „Leben" zu verstehen? Gemeint ist unser je eigenes Leben in der Sphäre von Sinnhaftem; ausgeschaltet ist das Leben, insofern es nur von außen beschrieben und funktional erklärt werden kann. H. erstes Ziel besteht darin, dieses Leben möglichst schlicht ins Bewußtsein zu heben, so wie wir es alltäglich leben. Folgende Grundzüge machen es aus: Wir leben in Tendenzen (immer „unruhig" auf etwas aus); wir leben aus rasch sich wandelnden Motivationen; in jedem Fall aber immer in der „Lebenswelt", die in sich die drei Dimensionen der Um-, Mit–, Selbstwelt hat. Zugleich bekundet dieses Leben sich selbst: zu ihm gehört ein gewisses Verstehen und ein Sich-Ausdrücken, wobei die Objektivierungen dieses Ausdrucks dem Leben wiederum Richtungen vorgeben. Bei alledem ist es „selbstgenügsam": jedes Verstehen ist zunächst nur insoweit interessant, als es aus dem Leben kommt und wieder dem Leben dient.

H. unterscheidet mehrere Grundweisen, in denen sich das Leben für sich selbst bekundet: zum unmittelbaren Lebensfluß selbst gehörende Verstehensweisen; wissenschaftliche Deutungen; religiöse und weltanschauliche Deutungen; Philosophie. Es wird sich herausstellen, daß alle diese Grundweisen nachvollziehbar sind, mit Ausnahme der Philosophie, deren Stellung zum Leben von unvergleichlicher Art ist, so daß sie sowohl unmöglich wie sinnlos zu sein scheint (78–80). H. will sich die Sache so schwer wie möglich machen, um einer Sache auf die Spur zu kommen, die sich sonst entzieht. Schon in dieser frühen Vorlesung gilt sein Interesse nur den „Holzwegen".

Der erste Übergang hat seinen terminus *a quo* in dem zum Leben selbst gehörenden *Erfahren,* das ganz verschossen in das jeweils bedeutsam Begegnende ist, mitschwimmend sich tragen läßt vom Wechsel der Motivationen, lebend je von einer Momentphase zu einer anderen, immer offen auf einen Erwartungszusammenhang. Vollzugs-, Bezugs-, Gehaltssinn sind die drei „Führungen des Lebensstromes", machen die „Urstruktur der Situation" aus, zu der ein ‚Ich' noch nicht gehören muß (261). Immerhin gehört schon zum Erfahren die Ausbildung eines Habitus, einer Verfügungsfähigkeit

(68 f.). – Seinen terminus *ad quem* hat der erste Übergang zu mehr Sicht in der „Kenntnisnahme": in der nachträglichen Besinnung, Erzählung usw. Bezüglich ihres „Was" ist diese identisch mit dem Erfahren; ihr „Wie" jedoch ist modifiziert: es gibt jetzt eine leitende Ganzheit vor den Teilen, die ihre Stütze findet in der umweltlichen Zeitlichkeit; während das Erfahren, „mitgehend mit dem Leben", selbst „Leben bildet", geht ihm die Kenntnisnahme schon aus einer Distanz nach. Aber auch sie vollzieht sich noch ganz in vortheoretischen „Bekundungszusammenhängen" und Ausdrucksweisen, ist eher exemplarisch als universal-objektiv gebaut und wandelt sich je nach der veränderten Situation.

Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt, die Komponenten der einen Lebenswelt, sind normalerweise voneinander unabgehoben. Sie können freilich auch, aus bestimmten lebensmäßigen Gründen, aus dem Gesamt heraustreten, so daß eine von ihnen eine besondere Führung für das Lebensverständnis erhält. Von der Lebenserfahrung und der Kenntnisnahme aus gabelt sich so der weitere Weg: einerseits zur (empirischen) Wissenschaft, – andererseits zu Religion und Weltanschauung. „Ursprungsort" der ersteren ist die durch Wiederholung gekennzeichnete Erfahrung des umweltlichen Seins, – der letzteren die Labilität und Unruhe der Selbstwelt.

(Einzel-)Wissenschaft ist jeweils ein (erst herzustellender) spezifischer Ausdruckszusammenhang: sie baut auf vortheoretischen Gegebenheiten auf, definiert aber im übrigen selbst, was (auf ihre theoretisch-apriorischen Begriffe und Hypothesen hin) ihr als „gegeben" (als Datum) gelten kann. Wegen der inneren Mehrdimensionalität der vortheoretischen Erstabhebung von Gegebenheiten sind die Wissenschaften wesentlich plural verfaßt: Natur–, Gesellschafts-, Geschichts-Wissenschaften haben ihre je eigene „Logik". Diese ist bestimmt durch das Abzielen auf reine Washeiten, d. h. durch die Abblendung aller selbstweltlichen Bezüge (Perspektiven, Einstellungen, Stimmungen usw.): „Sachlichkeit" (65–78). Wissenschaften sind lebensmäßig motiviert: sie haben nicht nur ihr Gegebenes basal von dort und machen die Realsetzung, die zum Leben gehört, mit, sondern sind auch gewissen Tendenzen des Lebens verhaftet. Dasselbe gilt von Religion und Weltanschauung, – aber nicht von der Phänomenologie. Diese macht deutlich, daß die überall gemeinte Realität Funktion eines Bedeutsamkeitszusammenhangs ist (H. entwickelt 104–110 eine frühe Form der Frage nach dem ursprünglichen, „phänomenalen" – nicht „logischen" – „Sinn" von ‚wirklich', ‚existierend', „sein" und „etwas").

Religionen und Weltanschauungen sind „Bekundungen" des Lebens, durch welche dieses ein besonderes „Relief" erhält. Indirekt oder offen hat dabei die Selbstwelt die Führung. H. scheint die „Weltanschauung" eher für einen Bastard einzelwissenschaftlicher, philosophischer und religiöser Motive zu halten. Er optiert für klare Unterscheidungen. Dennoch nimmt er oft beide zusammen, um sie von der Philosophie abzugrenzen. Philosophie übt ihnen gegenüber eine Epochè; immerhin ist ihr das Phänomen des Ausdrucks christlicher Innerlichkeit und religiösen Erlebens ein wichtiges Zeugnis für die eigene selbstweltliche Lebendigkeit (61 f.!). Mit welchem Recht aber wird der Religion (und der Weltanschauung) gegenüber Enthaltung geübt? Sind sie nicht die natürliche Weise, in der die letzten Fraglichkeiten aufbrechen und auch eine Antwort finden (42)? Nimmt man Erfahrung, Wissenschaft und Religion zusammen, wozu braucht es dann noch Philosophie? H.s Antwort: Religion und Weltanschauung geben nur „je bestimmte und verwirrende Gesamtdeutungen" (36 f.); es fehle ihnen die Klarheit und reine Sachevidenz der Wissenschaft. Die Frage ist allerdings, welche Art von Wissenschaft die Philosophie sei. Formal ist sie Universal- und Ursprungswissenschaft vom Leben an sich (81). Thematisch ist sie Wissenschaft von der Selbstwelt; sie greift die Zugespitztheit der Lebenswelt auf die Selbstwelt auf: jenes grundsätzliche, perspektivisch-stimmungshafte „Wie", das im individuellen Leben alles „Was" umgreift und das in der Was-Optik der Wissenschaften deshalb als Störfaktor auftritt. Es geht darum, die Selbstwelt an ihr selbst zu thematisieren: aber nicht meine je eigene in praktischer Absicht, auch nicht, in biographisch-historischer Absicht, Selbstwelten in ihren vielen möglichen Varianten, sondern formal: was macht ein „Selbst" überhaupt aus?

Methodologisch ist die Urwissenschaft Phänomenologie. Die Bedeutung der „ phä-

nomenologischen Reduktion" sieht H. darin, daß diese es gestattet, „die Sphäre des Verständlichen, der reinen Selbstgenügsamkeit, abzugrenzen" (249f.), m.a.W. die Sphäre ursprünglicher Lebensevidenz evident zu machen. (Man hat den Eindruck, daß das Modell ursprünglicher, zum Leben selbst gehörender, keiner äußeren Instanz sich verdankenden Evidenz die Gewißheit der eigenen „Berufung" ist: 259f.) – Diese Phänomenologie könnte man auch „Psychologie" nennen. De facto aber versteht sich die moderne Psychologie anders: sie orientiert sich an der Physik. Wie diese zielt sie auf gesetzesförmige Aussagen, indem sie den „Phänomenen" Hypothesen substruiert; nicht zufällig unterhält sie enge Beziehungen zur Physiologie (92). Das Sachgebiet der Physik aber hat doch eine ganz andere Sinnstruktur (in lebensmäßiger Verwurzelung: Erkenntnisinteresse und Gegebenheit) als das der Psychologie. Was die Sachlogik der Psychologie sein könne, muß also durch eine unvoreingenommene phänomenologische Analyse der vortheoretisch sich gebenden Selbstwelt erst geklärt werden. – Was aber ist die eigene „Logik" der Phänomenologie? Als Urwissenschaft darf sie selbst die formalste Gegenstandslogik nicht voraussetzen, wenn sie nicht ihre „Sache", das Leben, in „logischer Tyrannei" „verängstigen", erstarren lassen und so verlieren will (263). „Das Leben ist kein Objekt und kann nie Objekt werden; es ist nichts Objektartiges. Das zu erkennen ist unser Hauptziel" (236). Erkennen aber heißt begrifflich vergegenständlichen. Wie rettet sich H. aus diesem Dilemma? Er unterscheidet (236f., 240, 262) zweierlei Arten von Begriffen: Ordnungsbegriffe und phänomenologische Begriffe. Erstere (Klassifikationen: Gattung, Art etc.) sind nur dort sinnvoll, wo eine Ordnung schon in der Sache vorausgesetzt werden darf; sie anderswo zu verwenden, wie das z.B. die Psychologie tut, ist „verfeinerter Naturalismus": 236). Die Begriffe der Phänomenologie sind entweder Vor-begriffe, d.h. vor-läufige „formale Anzeigen", die mit vagen, der Alltagssprache entnommenen und „suggestiv" aufgeladenen (239) Worten in ein Phänomengebiet einweisen, – oder sie sind gefüllte „Ausdrucksbegriffe" (in denen „das einschnappende unmittelbare Sehen der Phänomene" sich artikuliert: 110). So entsteht, als Korrelat des „Verstehens", ein neuer Begriff des „Wesens", im Unterschied zum gattungshaften Ordnungsbegriff (241). Greift letzterer in das neu erschlossene Gebiet über, so kommt es zu einer „Sozialisierung" bzw. „Kommunisierung" des Verstehens (125, 223) – zur Diktatur der Logik des gemeinen Menschenverstandes. (Man darf vielleicht in solchen Überlegungen eine wichtige Wurzel von H.s Abneigung gegen die Demokratie vermuten.)

Aber noch ist das Problem der Objektivierung zu lösen. Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des Lebens darf sich nicht in einer distanzierenden Beschreibung verfangen, sondern muß auf ein ursprüngliches „Verstehen" abzielen, das dem Leben nicht äußerlich ist, sondern es von seinem Ursprung her „wiederholt" und so zu seiner eigensten Lebendigkeit beiträgt – ähnlich wie das primäre Kenntnisnehmen zum Lebensvollzug selbst gehört, aus ihm motiviert ist und die grundsätzliche „Vertrautheit" („Selbstgenügsamkeit") des Lebens artikuliert. Ursprungswissenschaft darf nicht nur auf Beschreibung abzielen, sondern auf eine „Nähe zum Ursprung". Was ist damit gemeint? Obwohl das der Philosophie eigene „Verstehen" anders gebaut ist als das welthaft-lebenspraktische, so muß doch auch es, als leidenschaftliches, lebensmäßig motiviert sein (253f.), – nämlich aus demselben Ursprung, aus dem, in anderer Weise, auch die religiöse und weltanschauliche Suche sich speist. H. nennt das phänomenologische Fragen ein „Verhalten (zu sich selbst)" (250) und fragt: Was ist das? Seine Antwort: Es geht um eine „neue Grunderfahrung des Lebens an und für sich" (227). Zu diesem Zweck sucht er „Grundsituationen, in denen sich die Totalität des Lebens ausdrückt. Das Leben ist in jeder Situation ganz da. Wir suchen eine Situation, in der diese totale Gegebenheit klar heraustritt" (231). „Unser Problem ist, die ursprüngliche Form des Erfassens des Lebens selbst aufzufinden" (248), der Form nachzugehen, in der „Leben sich selbst" „erfährt" (250). Wohin es geht, deuten die letzten Worte seines Vorlesungsmanuskripts an: „In der Liebe ist Verstehen, in der Hingabe – nicht an Tatsachen, sondern an Sinn ...; nicht im Reden über Welt und im rhetorischen Machen von Welt und Religionen, [d.h.] im Fortgang zuerst in ein neues transzendentes oder transzendentales Gebiet – um dann zu leben; sondern die Nähe lieben und alle [falsche, voreilige o.ä.] Nähe aus der Ferne abstreifen und so in die echte Ferne des Ursprungs zu

kommen" (168). Anders formuliert, geht es also um eine geschichtlich neue Erfahrung mit der Transzendenz der Immanenz des Lebenssinns selbst.

Unser Referat hat versucht, Hauptlinien eines Gedankengangs zu rekonstruieren, der einem keineswegs klaren Textverlauf entnommen ist. Das liegt nicht nur am Zustand der Manuskripte bzw. Nachschriften. Es liegt auch am Bau der Vorlesung selbst, der man anmerkt, daß H. mit seinem Stoff noch nicht soweit mit sich ins reine gekommen ist, daß er schon zu einem Sprechen auf die Hörer hin fähig wäre. Die Hörer (und Leser) werden eher Zeugen eines Monologs, mit Vor- und Rücksprüngen, mit Retraktationen (z. B. 197), mit zahlreichen Wiederholungen, auf der Basis oft uneingeführter Begriffe. Die Hauptsache selbst – der „Ursprung" und das ihm entsprechende „Wissen" – ist nur angedeutet. Die fehlende Klarheit der Darstellung wird immer wieder ersetzt durch polemische und selbstanfeuernde Bemerkungen. Es gibt viele Sätze, die etwas sehr Wichtiges andeuten und so Appetit auf mehr machen, diesen aber nicht stillen. – Auf der anderen Seite ist überall ein Ringen und Suchen zu spüren. An vielen Stellen meldet sich ausdrücklich ein Staunen über „Merkwürdiges" (46f.; 48; 77; 108; 114; 120). Wesentliche Elemente des späteren Denkwegs sind schon da: die Seinsfrage (noch ohne die Dominanz des Wortes „Sein"), die Idee einer Wissenschaft vom Leben in seiner Ursprünglichkeit, das Problem des objektivierenden Sprechens, der Gegensatz von Leben und Ding-Vorhandenheit, die Weltlichkeit des Daseins, die Zuspitzung der Lebenswelt auf die Selbstwelt, ein neuer Wesensbegriff, die Aversion gegen den Universalismus der Logik und Ethik (150) als Grundlage der Philosophie u. s. w. – Über die Redaktionsgeschichte des vorliegenden Textes gibt ein ausführlicher Bericht des Herausgebers Rechenschaft. Seine Aufgabe war sehr schwer; die Vorsicht seines Vorgehens, das u. a. zwischen einem Haupttext und zweierlei Beilagen unterscheidet sowie zwischen H.s Skizzen des Schlußteils und O. Beckers Nachschrift desselben, ist zu loben. Als Leser ist man hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch, einen möglichst authentischen Text zu haben, und dem Wunsch, einen noch lesbareren Text zu bekommen. Gander ist einen guten Mittelweg gegangen. G. Haeffner S. J.

Foucault, Michel, *Lire l'œuvre.* Sous la direction de *Luce Giard.* Paris: Millon 1992. 228 S.

Im Mai 1991 fand in Paris unter der Leitung der Herausgeberin *Luce Giard* ein eintägiges Kolloquium statt, dessen Referate hier gedruckt vorgelegt werden. Es beschäftigte sich mit der Auslegung von vier zentralen Werken Michel Foucaults (1926–1984) (F.), welche in der Zeitspanne von 1961 bis 1975 entstanden sind: „Histoire de la folie à l'âge classique" (1961), „Naissance de la cliniqe" (1963), „Les mots et les choses" (1966) und „Surveiller et punir" (1975). Zwei schmale Seiten verweisen auf vertiefende und weiterführende französische und englische Literatur über F. Aufgenommen wurden in den Band die Referate, bedauerlicherweise nicht die jeweils sich anschließenden Diskussionen. Einleitend spricht *L. Giard* über das treibende Anliegen des Kongresses. Eine Schuld sei an *dem* Manne abzutragen, dessen Werk kein rasch verglühender Komet in der Wissenschaftsgeschichte sei, sondern der den Bereich des Denkbaren bleibend erweitert habe (9). Keine systematische philosophische oder historische Auseinandersetzung mit F., keinen Versuch, *die* Lesart des Werkes vorzugeben, keine systematische Zusammenstellung der Thesen seines Werkes oder seiner Fehler werde der Leser finden, sondern das Unternehmen, vier Werke F.s „au plus près, à plusieurs voix" (9), so nah wie möglich und so vielstimmig wie nötig, zu lesen. Nun es zeigt sich, daß die Nähe keineswegs die Kritik verunmöglicht und die Vielstimmigkeit nicht doch auch eine Einheitlichkeit in zahlreichen wichtigen Punkten zutage zu fördern vermag. Als Faustregel läßt sich hinsichtlich der siebzehn Beiträge angeben: je kürzer sie ausfallen, desto kritischer begegnen sie F.s Arbeitsweise oder seinen Ergebnissen. Ihre Kritik ist aber immer nur vor dem Hintergrund der Bewunderung und des Dankes zu verstehen. Weshalb die Begrenzung auf die Zeit bis 1975? Sie ist, so gibt Giard zu, künstlich, und nur äußere Gründe legten sie nahe: Das F.sche Werk sei sicherlich von Kohärenz und Einheit geprägt (10). Ausschlaggebend für die Trennung war letztlich wohl nur die Durchführbarkeit eines solchen Kongresses! Auf einen Folgekongreß verwies Giard.

Das Unternehmen des Kolloquiums scheine aber vordergründig gegen zwei ernst vorgebrachte Wünsche F.s zu verstoßen, einmal nämlich auf Kommentare zu seinem Werk zu verzichten, werde so doch die Bruchstückhaftigkeit und der Charakter unvollendeter Annäherung verletzt, weil durch den Kommentar Fertigkeit und gewisse Vollendetheit suggeriert werden. Zweitens wünschte er als Autor, nicht auf seine Werke festgelegt zu werden (11). Giard nahm diese scheinbare Verletzung bewußt in Kauf, ohne deswegen gegen den F.schen Willen verstoßen zu haben, denn Giard ging es nicht um ein Festschreiben, sondern um den Versuch, F. zu denken. Denken aber sei, so F., Ordnungen zu hinterfragen, was bitter nötig sei. Dies könne er niemandem gegenüber seinem Werke verwehren. Außerdem habe F. in Anspruch genommen, Leser zu sein, so dürfe anderen dieser Anspruch nicht verweigert werden.

Fünf Autoren setzten sich mit „Histoire de la folie à l'âge classique" (1961) auseinander. *J. Le Brun* (14–25) befragt das Verständnis von „classique" in der französischen Geistesgeschichte und im Werk F.s. Da für F. der Wahnsinn die „Abwesenheit des Werkes sei", entstand für ihn die Frage, wie eine „klassische", d. h. gereifte, vernünftig sich wissende Gesellschaft mit dem Wahnsinn umging und umgehen konnte. Wie vermochte sie ihn überhaupt zu begreifen? In Bildern? Aber sie sind Werke und tragen deshalb immer ein Stück Rationalität in sich. Wo aber sei der Wahnsinn – jenseits der Bilder? Und wie kann der Wahnsinn in das „Werk" des Historikers eingefangen werden, ohne den Wahnsinn dabei zu verlieren? In welche Vermittlung sind denn überhaupt der Blick des Wahnsinnigen und der „vernünftige" Blick des Historikers auf den Blick des Wahnsinns zu bringen? Zeigt Le Brun so die Schwierigkeiten des Ansatzes und Anliegens von F. auf, so legt er den Finger auf dessen heute deutlicher erkennbare Vorgehensweisen. F. verweigere sich jeder Erklärung durch Ursachen und Wirkungen, er habe im Laufe der Auseinandersetzung seine Rolle zu seinem Untersuchungsgegenstand mehrfach verändert, und seiner Sprache mangele des öfteren die Präzision (so etwa schreibe er wiederholt von „un peu comme"). Er nehme Ausblendungen vor und schneide Linien ab. Sein zentrales Schema beziehungsweise die zentrale Metapher (25) seien Dualismen wie Tag/Nacht und klar/hell. Ein anderer Strang von Begriffen tauche in der Rede von „Fehler", „Vergehen", „Sünde", „Geständnis" und „Rechtfertigung" auf. Nach ihren Möglichkeiten habe das 16. und 17. Jh. gefragt und um die Antwort gerungen. Wenn F. diese Frage nicht historisiert habe, so wollte er, nach der Interpretation Le Bruns, wohl auch dem Leser signalisieren, daß die Antworten auf Versagen und Rechtfertigung das Fassungsvermögen der Diskurse und die Zuständigkeit der Institutionen übersteigen, und nicht bloß aufgrund äußerer Umstände, sondern grundsätzlich. Kritisch befragt *M. David-Ménard* (27–36) die Berechtigung, im 16. Jh. bereits den Übergang vom „alten" zum „neuen" Umgang mit dem Wahnsinn anzusetzen. Sei der Zeit-„punkt" der Geburt der Psychologie und Psychiatrie und der Klassifizierung des Wahnsinns, der nun ausschließlich laut F. als Unvernunft aufgefaßt wurde, richtig angebracht? David-Ménard zufolge sah noch nicht einmal I. Kant, mit dem übrigens F. nie ganz ins reine kam, in dem Wahnsinn ausschließlich die Unvernunft, sondern betrachtete ihn als Grenzöffnung und verbindende Kraft (s. etwa im „Versuch über die Krankheit des Kopfes" oder „Träume eines Geistersehers"). F. habe sich einerseits zu stark auf die These fixiert, daß der Wahnsinn als Unvernunft klassifiziert wurde, und setzte außerdem die Trennung zu früh an.

Mit dem Vorwort F.s zur 2. Auflage von „Histoire", welches das Vorwort von 1960 „auslöschte", beschäftigt sich *P. Tardits* (37–42). Hier gäbe es m. E. kritische Anfragen an die behauptete „Kohärenz" des F.schen Werkes. Tardits prangert den überreichen Gebrauch von „déraison" an und fragt nach dem Gewinn solchen Sprachumgangs. Er distanziert sich von dem gewalttätigen Umgang mit Texten durch F., etwa dem der „Confessions" von Jean-Jacques Rousseau (41 f.). *P. Lardet* (43–50) scheut sich nicht, seiner Faszination durch F.s Stil Ausdruck zu geben. Im 2. Vorwort habe, so Lardet, F. beabsichtigt, sich als Autor auszulöschen und nur den Text sprechen zu lassen. Das Buch sei wie eine Maschine zu verstehen, welche nach dem Arbeitsvorgang den Autor wegwirft. Es beschließt *Judith Revel* (51–56) die „Kommentierung" von „Histoire". Sie geht auf die Einführung ein, welche F. 1954 zu L. Binswangers „Le rêve et l'existence" schrieb, und versucht, den F. vor „F." zu entdecken, d. h., bevor wir ihn zu F. machten.

„F." als Produkt seines Publikums! Auch Revel weist auf den Bruch im Denken F.s hin, welcher sich in den frühen sechziger Jahren vollzogen habe. Er stand damals unter dem Einfluß von Husserl und dem französischen Existentialismus, etwa eines Merleau-Ponty. Der Traum besorge, so F. damals, eine Existenz- und Wahrheitsvergewisserung, im Traum werde die Freiheit unsere Welt und unterwerfe sich ihr nicht; die Freiheit entkleide sich aber auch nicht aller Partikularität, stehe der Schritt zu Universalität doch noch aus. Diese „expérience-limite" („Grenzerfahrung", „Erfahrung der Grenze"?) führte F. aber zu den drei Grenzgängerfiguren: zu dem Dichter, dem Wahnsinnigen und dem Philosophen. Alle drei hätten sich um die „parole transgressive", die grenzüberschreitende Sprache (55) abgemüht und bauten in ihr und nur in ihr das Selbstverständnis des Menschen zu sich selbst auf (56).

In dem zweiten Block geschieht die Beschäftigung mit der „Naissance de la clinique". *Ch. Sinding* (59–81) arbeitet das Verdienst F.s heraus, die Weichenstellungen für die Entstehung einer neuen Wissenschaft, nämlich der Medizin, aufgezeigt zu haben. Es gibt Gesellschaften, welche gleichsam reif für die Geburt einer oder mehrerer Wissenschaften geworden sind. Aber nicht bei irgendeiner Art gesellschaftlicher Befreiung sei das Auslösungsmoment zu suchen, etwa in der Aufhebung des Verbots, Leichen zu sezieren, sondern in der neuen Sicht des Organismus und der Organe, nämlich als „Gewebe", dessen Fäden und Struktur zu entziffern seien, und in einer anderen Art des Vergleichens: nicht Ursachen, sondern Verwandtschaften oder Büschel von Zusammenhängen suchte man herauszufinden. Nicht die Aufklärung, nein, erst die Revolution von 1789 brachte deshalb den Durchbruch. Diese Bestätigung der Richtigkeit der F.schen Archäologie hindert sie nicht, kritische Anmerkungen zu seinem Begriff von „Klinik" (66) und des „Sujet" (69) anzubringen. Daß F. in seinem Werk mit einer gängigen Vorstellung der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen bricht, daß nämlich das Weitergehen immer auch eine Vermehrung des Wissens, der Zusammenhänge und eine Erhöhung der Wirksamkeit mit sich bringe (95), unterstreicht *Jacques Revel* (83–96). *Frc. Roussel* (97–110) untersucht das Interesse F.s an den materiell greifbaren Auswüchsen des Denkens und plädiert wie F. für einen neuen Umgang mit dem „Dokument". Zu achten sei auf die Figuren der Diskontinuität (101). *J. J. Courtine* (111–116) steigt zu einer Metareflexion auf und hebt hervor, daß jede Lektüre F.s heute immer auch eine Lektüre der Lektüren über F. sei. Welche Vermittlungen seien also deshalb zu durchlaufen, um zu dessen Quellen zu gelangen? *R. Reid* (117–126) greift noch einmal auf die im Vorwort von L. Giard bereits genannten drei Stichwörter zurück, welche in den späteren Werken F.s organisierend wirkten: „le discours", „le regard" und „le corps": „Les mots et les choses" entwickelt sich aus dem und um den ersten Begriff, „Surveiller et punir" um den zweiten. „Le corps" ist *der* Untersuchungsgegenstand in „Histoire de la sexualité".

Der Abschnitt des Kolloquiums, welcher sich mit „Les mots et les choses" auseinandersetzt, enthält tiefschürfende Arbeiten, die vor allem von der Tatsache, daß die Fachwelt dieses Werk „übersah", und über F.s Umgang mit seinen Quellen handeln: *Cl. Ménard* (129–140) und *C. Chevalley* (141–165). Wie F. etwa David Ricardo darstelle, sei als Verweigerung zu verstehen, sich einem bestimmten Anspruch der Wissenschaftlichkeit und dem Druck der Sekundärliteratur zu unterwerfen (136 ff.).

Im vierten Block schließlich wird „Surveiller et punir" examiniert. Wiederum analysieren fünf Autoren das Werk. Auch hier treffen wir Kritik an seinem Werk. Er habe *eine* Schneise gleichsam durch die sicherlich kaum einfangbare Vielfältigkeit der in ständiger Bewegung sich befindlichen Gesellschaften des 18. und 19. Jhs. geschlagen, habe aus Notwendigkeit abstrahiert, aber eben doch damit, wie *J.-G. Petit* (169–180) zeigt, den Gegenstand verzerrt. Die Aktionen der Vereine und Parlamentarischen Gruppen, selbst der Kirchen und vor allem der philanthropischen Vereine zeigten eine Vielfalt, ein Kraftfeld von Verzögerungen und Beschleunigungen, so daß manches auf den ersten Blick bestechende und griffige Urteil F.s (sinngemäß: Der Strafvollstrecker fungierte als unbremsbare Maschine; Gesellschaft als passive und starr gewordene Einheit) nicht haltbar sei. Das 19. Jh. sei eben nicht nur das des panoptischen Gefängnisses, der Kaserne, des überwachbaren Krankenhauses, sondern auch das der schutzgebenden Wohnheime, der Nachtasyle und der Kindertagesstätten. Der Arme

oder der Ärmere sei eben nicht nur Gegenstand der Disziplinierung und der Dressur, sondern auch als Rechtsobjekt geachtet gewesen (179). Frankreich und England hätten sich zu vielgestaltigen Gesellschaften entwickelt, welche sich keineswegs in der von F. suggerierten Weise hätten einfachhin disziplinieren lassen. Außerdem sei zwischen „société disciplinée" und „société disciplinaire" zu unterscheiden: erstere sei ein Produkt und Gegenstand des „Discours", die zweite gehöre, wenn es sie denn gibt, der Realität an. Daß das Gefängnis gerade in seinem Scheitern seinen Zweck erreichte, behauptet *A. Farge* (181–187), die den Kampf der Körper, des Staates und seines menschlichen Opfers artikuliert. *T. Conley* (189–194) skizziert, wie F. den Leser durch sein Buch führt: ihm alle gewohnten Wege abschneidend und auch die ihm vertrauten Hilfsmittel aus der Hand nehmend, werde er in die Schlacht der Gewalten gejagt und unter den Druck der Disziplinierung gezwungen (194, auch 198). *G. Vigarello* (195–200) spürt den Forschungen F.s nach, welche den Drang der spätneuzeitlichen Gesellschaft aufzeigen, Gewalt zur „Disziplin" und zum geordneten Beherrschungsinstrument werden zu lassen, welches jedoch verständlicherweise immer irgendeine Aktivität des Opfers voraussetzte. Und daß es zum Ideal wurde, die höchste Beherrschung unter einem Mindestmaß an körperlichem, physischem Einwirken zu erreichen. Die Guillotine entsprach diesem „Ideal": das ihr vorausgehende Entsetzen und die Gewalt über das Leben erzielte sie mit einem Minimum an Körperberührung (199 f.). *Frc. Ewald* (201–221) zeigt noch einmal, wie bei F. der „Mensch" gedacht und gleichsam zusammengesetzt wurde aus Elementen, die F. aus der Untersuchung dreier Begriffspaare gewann: Funktion und Norm, Konflikt und Regel sowie Bezeichnung und System (203). Unser Sprichwort „Die Ausnahme bestätigt die Regel" stimme nach F. nur, wenn das Anormale *in* der Norm sei; es gebe keine Exklusion mehr, alles sei einbezogen. Die Norm bestimme überhaupt erst die Ausnahme. Das Unrecht gehöre somit auch zum, ja *in* das Recht, der Wahnsinn zur Vernünftigkeit, das Verbrechen zur Strafe und sei damit Bestandteil der Macht und Voraussetzung ihrer Ausübung. Die Normierung sei *das* Kennzeichen der Moderne. Die Frage, ob sich das Meßbare nicht von dem Unmeßbaren her wiederum verstehe oder woran denn gemessen werde, stellt Ewald nicht an das F.sche Denken.

Die Beiträge wechseln zwischen immanenter Werkinterpretation, Quellenüberprüfung, Begriffsgeschichte (außer zu „classique" etwa zu „norme" 210 ff.) und Stiluntersuchungen. Alle Referate dienen der aus heutiger Distanz zu leistenden kritischen Begutachtung. Gelegentlich sind die Beiträge so abgefaßt, daß es leichter ist, F. selbst zu lesen. Aber verdienstlich ist es zweifellos, eine Sichtung von solch durchwegs hoher Kompetenz unternommen, einen Versuch, Querverbindungen und Sondierungen angestellt und auf Mängel im F.schen Werk hingewiesen zu haben. An berechtigter Bewunderung F.s mangelt es deswegen nicht, ja er steigt in der Anerkennung als Erforscher eines gelebten, aber wenig oder unzulänglich zum Bewußtsein gebrachten Territoriums. Er kritisiert nie eine Gesellschaft im Namen einer guten vergangenen (212) oder einer utopischen. Er sucht Verbindungen, Einflüsse, Entwicklungen. Gespannt dürfen wir auf die Publikation des geplanten und in Ausführung befindlichen zweiten Bandes sein, welcher Foucaults Schaffen vom Jahre 1976 bis zu seinem Tode (1984) kommentieren wird.

N. Brieskorn S. J.

Crowe, Frederick E., SJ, *Lonergan.* London: Geoffrey Chapman 1992. 146 S.

In der „Outstanding Christian Thinkers Series" ist vorliegender Band dem kanadischen Theologen Bernard Lonergan SJ (1904–1984) gewidmet. Der Vf. war in einzigartiger Weise geeignet, dieses trotz seines kleinen Umfanges außerordentlich inhaltsreiche Buch zu schreiben: er ist Schüler L.s gewesen und hat 44 Jahre intensiven Studiums dessen Denken gewidmet (133). Das Buch kann wegen der Kompetenz des Vf. und der Genauigkeit und Tiefe der Darlegung mit Gewinn nicht nur von Anfängern, sondern auch von denen gelesen werden, die mit den Schriften L.s bereits vertraut sind. Die Darlegung folgt einer chronologischen Anordnung, die besser zu dem sich sein Leben lang entwickelnden Denken L.s paßt sowie zum Ziel des Vf., nicht so sehr das endgül-

tige System L.s zu umreißen, als vielmehr das künftige Studium des Autors zu leiten (viii).

Das I. Kapitel liefert einen Überblick in den Werdegang L.s in seiner Familie und in der Gesellschaft Jesu bis zum Abschluß seines Grundstudiums der Philosophie in England und der Theologie in Rom. Die Aufmerksamkeit Crowes ist dabei auf die intellektuellen Keime gerichtet, die sich im jungen L. abzeichnen. Neben einem ersten Kontakt mit der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin kurz vor Beginn des Theologie-Studiums wird das Interesse an der Geschichte zusammen (überraschend genug für das etablierte Bild L.s!) mit dem Interesse für die Sozialprobleme der Gegenwart hervorgehoben. Neben Newman, Augustinus und Plato galt das Interesse L.s Denkern wie Hegel und Marx. – Die eigentliche Begegnung L.s mit Thomas geschah eher später, fast zufällig, infolge des Themas für sein Doktorat in der Theologie, das Carles Boyer SJ ihm 1938 vorschlug: die Untersuchung eines Artikels in der *Summa Theol.*, I.II., q. 111, a 2 über die „gratia operans". Es war dies für L. der Anfang einer elfjährigen Lehrzeit, in der er hart rang, „um das Denken Thomas' zu erreichen"; was, wie L. später von sich bekannte, „ihn tief veränderte" (*Insight* 748). Neben der Klärung einiger Schlüsselideen in der Gnadenlehre des mittelalterlichen Meisters, wie vor allem die der göttlichen Transzendenz und des Übernatürlichen, war für L. entscheidend, fast mit der Hand greifen zu können, wie Thomas durch seine verschiedenen Behandlungen der gratia operans und der umliegenden Themen „arbeitete und Fragen stellte und dachte und verstand und nochmals dachte und urteilte und schrieb" (47); konkreter, wie sein Denken in ständiger Auseinandersetzung mit den Daten aus der Offenbarung und der Erfahrung unseres Innenlebens stand und sich entwickelte, bis es zu einer Synthesis sämtlicher Materialien gelangte in einer umfassenden Einsicht, die das Geheimnis des absolut transzendenten Gottes nicht auflöst, sondern auf es eindringlicher hinweist. – Kein Wunder, daß L., als er begann in Montreal Theologie zu dozieren, sein Studium Thomas' fortsetzte, und zwar ab 1943 mit dem Schwerpunkt im Bereich der Erkenntnislehre, mit der Absicht zu klären, worin nach Thomas im Geist des Menschen jenes Abbild des dreieinigen Gottes liegt, von dem eine bis auf Augustinus zurückgehende Tradition spricht. Die umfangreiche Untersuchung, die zu einer Reihe von Artikeln in *Theological Studies* 1946–1949 führte (später als Buch erschienen: *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, 1967), war, philosophisch, „eine Untersuchung über das menschliche Leben in seiner inneren Dynamik und Bewegung auf der Ebene des Geistes, d. h. im zweifachen Hervorgehen des inneren Wortes und der Liebe, und somit, zur Theologie zurückkehrend, über das Abbild Gottes in diesem Leben" (49). Diese zweite Untersuchung klärte weiter, was bereits aus der ersten erhellt war, nämlich die erfahrungsmäßige Seite der Metaphysik, unter deren Zuhilfenahme Thomas weitgehend seine Lehre von der Gnade sowie von der Erkenntnis ausdrückt. Die verschiedenen Handlungen, die wir vollziehen, wenn wir erkennen, sind alle bewußt. Die Erkenntnistheorie Thomas', und mit ihm die L.s, gründet in der Thematisierung dieses bewußten Vollzugs unseres Geistes, vorab seine Lehre vom „intelligere", „das in seinen zwei Ebenen der fruchtbare Ursprung und Grund aller Begriffe, Urteile und Syllogismen ist" (50). Damit war für L. der Weg für eine Lehre vom Sein frei, die als Gegenstück zur Lehre von der Erkenntnis in den Daten unserer Erkenntnistätigkeit überprüfbar ist.

Die Entdeckung Thomas' ermöglichte L., im gegenwärtigen kulturellen Kontext systematisch auszuarbeiten, was er historisch im Kontext des Mittelalters ans Licht gebracht hatte. Dies geschah mit L.s Hauptwerk: *Insight. A Study of Human Understanding*, das 1957 erschien. L. charakterisiert das Buch mit einem Wort von Ortega y Gasset als den Versuch, „auf die Höhe der eigenen Zeit aufzusteigen" (58). Es war in der Tat das Bemühen eines katholischen Denkers, der neuzeitlichen experimentellen Naturwissenschaft einerseits und der kritischen Philosophie Kants andererseits Rechnung zu tragen (59). Man kann zweckmäßig den Inhalt von *Insight* anhand der drei folgenden zusammenhängenden Themen abstecken: die Lehre von der Erkenntnis, von der Objektivität und von der Wirklichkeit. Die leitende Perspektive L.s in der heiß debattierten Problematik von der menschlichen Erkenntnis ist nicht die Frage, *ob* wir erkennen, d. h. ob unsere Erkenntnis objektive Geltung hat, sondern die Frage, *was* genau die Erkenntnis ist. Auf diese Weise ist es prinzipiell möglich, Dispute, die mit

weniger Frucht und noch weniger Aussicht auf Verständigung jahrhundertelang geführt worden sind, anhand einer „generalized empirical Method" (*Insight*, 72, 243), d. h. auf der Grundlage unseres bewußten Erkenntnisvollzugs zu entscheiden. Die Lehre, zu der L. gelangte, ist, daß die menschliche Erkenntnis im dreigliedrigen Vollzug einer intelligenten und rationalen Intentionalität besteht, die auf die Erfahrung angewiesen ist. Entsprechend gilt für die Lehre von der Wirklichkeit: das Reale „ist das, was ist, wobei ‚was ist' das ist, was man durch ein intelligentes Erfassen und eine rationale Behauptung erkennt" (63). Aber, wie Crowe mit L. selbst mehrmals betont, was L. eigentlich und letztlich mit seinem Buch beabsichtigt, sind nicht die oben erwähnten philosophischen Inhalte (die freilich wichtig genug sind!), sondern „dem Leser beistehen in seiner persönlichen Aneignung der konkreten, dynamischen Struktur, die seinen Erkenntnishandlungen innewohnt und die immer wieder wirkt" (*Insight*, xvii). Ein Buch also mehr zum Üben als zum Lesen. Die Übung, zu der *Insight* den Leser auffordert, ist die Erhellung der eigenen Subjektivität; eine „Hinwendung zum Subjekt", die sich darin von Kants Vorhaben unterscheidet, daß sie nicht „Bedingungen der Möglichkeit" aus einer vorgefaßten „Erkenntnisart von Gegenständen" (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 25) ableitet, sondern die tatsächlich vorhandenen Daten des Erkenntnisvollzugs im Bewußtsein befragt. L. selbst hat später sein Vorgehen mit der Bemerkung erläutert und gerechtfertigt: „Das Durchdenken der Dinge kann schwer unterlassen, das Denken selbst durchzudenken, d. h. den Verstand zu studieren, der das Denken tut" (74). – Eigentlich hatte L. *Insight* ursprünglich als ein Werk über die Methode der Theologie geplant – ein Desiderat, dessen Notwendigkeit ihm sehr früh, mit der Leistung Thomas' konfrontiert, aufgegangen war. Die Versetzung von Toronto zur Gregoriana Universität in Rom bewog ihn, die Vorarbeiten über die Erkenntnisart in den verschiedenen Sparten des Wissens, die heute viel mehr verzweigt sind als zur Zeit des Thomas, zu einem eigenständigen, philosophischen Werk abzurunden. In den Kap. IV und V zeichnet Crowe den weiteren Weg nach bis zur Veröffentlichung von *Method in Theology* (London 1972. Deutsche Übersetzung: *Methode in der Theologie*, Leipzig, St. Benno Verlag 1992). Es handelt sich um einen doppelten Weg. Erstens, in der Zeit nach *Insight* geriet die Bedeutung (meaning), nicht nur insofern sie zu den Erkenntnishandlungen gehört, sondern als konstitutiver Bestandteil des menschlichen Lebens und der menschlichen Institutionen, in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit L.s. Zusammen mit der Bedeutung wurden für L. auch der Wert und die existentielle Ebene im Vollzug unserer Intentionalität zu bohrenden Fragen. Dies alles führte zu einem erneuten Interesse für die Geschichte, die sich vor allem auf die Frage konzentrierte, wie das seit zwei Jahrhunderten erwachte historische Bewußtsein und die daraus hervorgegangenen historischen Untersuchungen in die traditionelle spekulative Theologie als wesentlicher Bestandteil einer Theologie auf der Höhe der Zeit einzubeziehen seien. Genau dieses Problem sah L. im Laufe der Zeit immer deutlicher als die eigentliche Herausforderung an die Theologie heute. Zweitens, die Reflexion über die Theologie, die L. selbst betrieb. Die Konzentration der Lehrtätigkeit in Rom auf die Traktate „De Deo Trino" und „De Verbo Incarnato" gestattete ihm, sein eigenes Tun intensiv zu überprüfen und zugleich zu entwickeln, vor allem in den Einleitungen und Exkursen seiner Skripten für die Hörer. In derselben Richtung gingen die Seminare für Doktoranden, die er mehrere Jahre hintereinander dem Thema „Methode" widmen konnte.

Erst nach 1965 vermochte L. „die Höhe der Zeit" hinsichtlich einer Methode für die Humanwissenschaften, näherhin für die Theologie zu erreichen, so daß er nach Kanada wegen einer schweren Operation zurückgekehrt auf der Grundlage der langen und vielfältigen geleisteten Arbeit seine Methode niederschreiben konnte. Es war, wie zu erwarten, eine Methode, die ganz in jener Intentionalitätsanalyse gründet, um die sein Denken, bei welchen konkreten Themen auch immer, jahrelang gekreist hatte. Diese Methode besteht im Inbegriff der Methoden acht „funktionaler Spezialisierungen", in die L. das ganze theologische Unternehmen gliederte. Kriterium für diese Gliederung war die doppelte Aufgabe der Theologie: die Vergangenheit des Glaubens der christlichen Gemeinde zurückgewinnen und zum selben Glauben im Hier und Jetzt Stellung nehmen, um die christliche Gemeinde zu leiten. Die Methode in jeder dieser

Spezialisierungen entspricht der Eigenart der vier Stufen, in denen sich die auf Daten angewiesene intelligente, rationale und verantwortliche Dynamik des menschlichen Geistes vollzieht. Dies bedeutet, daß die eigentliche Methode der Theologie die Operativität selbst des menschlich und christlich authentischen Subjekts ist. – Ein kurzes Kapitel über die geistesgeschichtliche Bedeutung L.s, insbesondere hinsichtlich eines christlich orientierten Denkens und einer den Anforderungen der Zeit angemessenen Theologie, schließt das Buch ab. Der Vf hat in der Vorrede L. als einen „loner" charakterisiert (vgl. auch 12). Am Ende seiner Studie (in Wirklichkeit eines lebenslangen Studiums), die darauf aus war, „von L. zu lernen, anstatt Mängel in seinem Werk zu suchen" (ix), vermag er L. ein außerordentliches „Ausmaß an persönlicher Selbsttranszendenz" zu attestieren, „die in der Antwort auf eine Berufung wie die seine steckt: sich von der Jagd zurückzuziehen, gerade wenn das Wild in unmittelbarer Nähe steht, sich dem Schmieden eines neuen Instruments, eines *novum organum* für ein neues Zeitalter zu widmen, gewillt, sein ganzes Leben für diese Aufgabe einzusetzen, ohne die Gewißheit des Erfolgs, mit der einzigen Gewißheit, daß die eigenen Bemühungen nicht und aus der Natur der Sache nicht gebührend eingeschätzt werden können" (138).

Dieses Buch Crowes stellt eine willkommene Ergänzung zu den *Collected Works of Bernard Lonergan* dar, die er zusammen mit Robert M. Doran SJ am „Lonergan Research Institute of Regis College, Toronto" bei der „University of Toronto Press" dabei ist herauszugeben. Es sind 22 Bände vorgesehen, von denen bis dato folgende erschienen sind: *Collection* (1988), *Understanding and Being* (1990) und *Insight* (1992).

G. B. Sala S. J.

Lonergan Workshop, Volume 8. Edited by *Fred Lawrence*. Atlanta/Georgia: Scholar Press 1990. vii/278 S.

Vorliegender Band in der Reihe der jährlich in Boston College stattfindenden Lonergan Workshop ist dem Hauptwerk Lonergans: „Insight. A Study of Human Understanding", London 1957, dreißig Jahre nach der Veröffentlichung, gewidmet. Die elf Referate bzw. Artikel von Autoren, von denen die meisten als Kenner des Denkens Lonergans bereits hervorgetreten sind, gehen auf verschiedene Themenkreise des Werkes ein und machen damit dem Leser den Inhalt von *Insight* bekannt; mehr noch leiten sie auch zu einer Vertiefung dieses Inhaltes an im Lichte der Forschung und der Diskusion, die *Insight* von Anfang an ausgelöst hat. Hier sollen einige Beiträge exemplarisch kurz vorgestellt werden.

Ein ausführlicher und gelehrter Aufsatz von *P. Byrne* über die Wiedergewinnung der Natur in *Insight* eröffnet die Reihe. Der Vf. sieht die Erosion der Normativität der Natur als einen der Hauptfaktoren der Krise unserer gegenwärtigen Kultur an. Für Aristoteles war die Natur das, was wir erkennen, wenn wir die Gründe erfassen, die den Dingen als deren konstitutive Bestandteile innewohnen, und die Art und Weise ihres Wirkens erklären. Da nun im Menschen das Eigentümliche seines Wirkens die Vernunft (logos) als Prinzip hat, so ist das Verhalten des Menschen nach Aristoteles natürlich bzw. unnatürlich, je nachdem es intelligent und vernünftig ist. Das Verhängnisvolle an der neuzeitlichen Naturwissenschaft sieht B. in der Zweideutigkeit ihrer Naturauffassung. Insofern die Natur anstatt von der Form der Dinge von der Materie her verstanden wurde, hat sie ihre Normativität verloren, um zu einem beliebig manipulierbaren Material herabzusinken; insofern aber dieselbe Naturwissenschaft in der Tat auf der Suche nach den intelligiblen Korrelationen der Dinge ist, anerkennt sie das Intelligible als das Prinzip der Wirkens der Natur. Diese Linie hat Lonergan in *Insight* reflektiert von der untermenschlichen Natur bis zum Menschen, dessen intentionales Bewußtsein einen Inbegriff von Korrelationen aufweist, die für den Vollzug desselben Bewußtseins normativ sind, zugleich aber auch eine historische Entwicklung begründen. Da nun der Operator dieses Vollzugs und dieser Entwicklung die Fragen nach dem Intelligiblen, dem Wahren und dem Guten sind, so ist der natürliche und innerliche Maßstab des menschlichen Verhaltens das Einsichtige, das Vernünftige und das Verantwortliche.

Einen besonderen Platz nimmt das Referat von *F. Crowe* über den Werdegang von

Insight ein. Als Schüler Lonergans von der ersten Stunde an war er imstande, die Entstehung des Buches genau nachzuzeichnen. Die Hauptthese C.s ist, daß die Grundideen von *Insight* auf die Jahre zurückgehen, in denen Lonergan Philosophie im Heythrop College bei Oxford studierte und noch kaum eine direkte Kenntnis Thomas von Aquins hatte. Dies geht vor allem aus zwei Essays hervor, die Lonergan in einer „internen" Zeitschrift der studierenden Jesuiten niederschrieb. Der erste über „The Form of Mathematical Inference" zeigt, daß Lonergan damals anhand eines Lehrsatzes des Euklid bereits den Akt des Verstehens in seinem Bezug auf ein konkretes Bild ermittelt hatte – was er später in seiner Untersuchung über Thomas als „insight into phantasm" präzisierte und nannte. Ein zweiter Essay über „True Judgment and Science" führte den Studenten, dem durch das intensive Studium Newmans „Grammar of Assent" der Begriff von einem „illative sense" vertraut war, auf die Spur des Aktes, der das Urteil begründet, und den er später als ein „reflective Understanding" bezeichnete. Obwohl Lonergan seine intellektuelle Karriere nicht als Neuthomist begann, anerkennt und belegt C. die entscheidende Bedeutung, die das spätere direkte Studium Thomas' in Lonergans Dissertation und in einer Untersuchung über die Erkenntnislehre gerade für Insight gehabt hat. Die Dynamik des menschlichen Geistes, die Struktur der menschlichen Erkenntnis und das intelligente Hervorgehen der Formulierung aus der Einsicht machen nach C. den zukunftsträchtigen Gewinn aus, den Lonergan seinem elfjährigen Studium Thomas' verdankte. Der Weg von der Bemühung, sich die Gedankenwelt des mittelalterlichen Meisters zu eigen zu machen, zur Abfassung von *Insight* sieht C. als den Weg zur Erfassung der Moderne. Die neue Auffassung von der Wissenschaft, die die Aristotelische abgelöst hat, die historisch-hermeneutische Wissenschaft (Scholarship) als Ergänzung der Naturwissenschaft und die neue Philosophie, die in der Aneignung der menschlichen Subjektivität gründet, sind die drei Komponenten, deren Beherrschung Lonergan ermöglichte, *Insight* als einen Beitrag „auf der Höhe der eigenen Zeit" zu liefern.

Der gemeinsame Artikel von *G. Hughes* und *S. Moore* stellt einen aufschlußreichen Beitrag dar, in dem die Autoren die Lehre Lonergans vom Urteil als Moment im Erkenntnisprozeß, das über das Moment des Verstehens zur Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes (Erkenntnis der Wirklichkeit) führt, nehmen, um die verhängnisvolle Vernachlässigung des Urteils in unserer Kultur zu kritisieren. Denn genau das zweifache unterschiedliche Moment im Vollzug unserer Intentionalität beweist, daß der Mensch ein „schöpferischer Teilnehmer an der Ordnung des Seins ist" (109). Der Umstand, daß unser Verstand, nachdem er den Daten eine Intelligibilität hinzugefügt hat, unausweichlich mit der kritischen Frage nach der Wahrheit seiner zunächst bloß hypothetischen Interpretation der Daten konfrontiert wird, zeigt, daß der Sinngehalt der Welt und mit ihm deren Wert etwas ist, das bei allem Erfindungsvermögen des Menschen doch nicht im Menschen seinen Ursprung hat, sondern sich ihm als in der Wahrheit seines Urteils und in der Verantwortung seiner freien Stellungnahme erschließt. Genau das Gegenteil also zu einer Welt als reinem Chaos, zu dem der Mensch verdammt ist und dem er einen jeweils beliebigen Sinngehalt verleihen muß, ohne einen endgültigen und unaufhebbaren Sinn anzuerkennen, der diese Freiheit und damit die menschliche Existenz vor einem nihilistischen Ausgang retten könnte.

Zwei Beiträge von *M. Vertin* sind zu nennen. Beide kreisen um die drei Grundfragen: „Was tue ich, wenn ich erkenne?", „Warum ist dieses Tun Erkennen?", „Was erkenne ich, wenn ich dies tue?". Die Antwort auf diese Fragen dient Lonergan als Kriterium, um die verschiedenen philosophischen Positionen in ihrer Grundrichtung zu ermitteln und somit eine Philosophie der Philosophien in ihrer dialektischen Entwicklung auszuarbeiten. Dieselben drei Fragen können auch mit Recht als Leitfaden genommen werden, um den Inhalt der verschiedenen Kapitel von *Insight* zu bestimmen und sie in ihrer Beziehung zueinander zu ordnen. Lonergan hat diese drei Fragen erst nach der Veröffentlichung von *Insight* formuliert, aber damit hat er nichts anderes getan, als die tragenden Einsichten seines Werkes angemessen auszudrücken. Der Ansatz der Philosophie Lonergans liegt in einer introspektiven Erhellung des Vollzugs unserer Intentionalität, also in einer Phänomenologie des Erkennens (und des Wollens). Erst wenn die Natur unserer Erkenntnis geklärt ist, ist es möglich, nach der objektiven Gel-

tung derselben zu fragen, ohne dabei eine ungeprüfte und oft irreführende Auffassung von der Erkenntnis vorauszusetzen. Hat man die Erkenntnis in ihrer Struktur und in den ihr innewohnenden Gesetzen erfaßt, so ist es möglich, die Wirklichkeit als Korrelat zu demselben Erkenntnisvollzug aufzufassen und damit zu einer kritischen (d. h. in den Handlungen nachprüfbaren, mit denen sie erkannt wird) Auffassung von der Wirklichkeit zu gelangen. Genau dies ist der Kern von *Insight.*

Ein kurzer Artikel von *Q. Quesnell* über das sehr diskutierte Kap. XIX von *Insight* (die philosophische Gotteslehre) schließt den Band ab. Der Vf. stellt sich die auch von anderen Autoren aufgeworfene Frage, ob Lonergans Beweis der Existenz Gottes ein ontologischer Beweis sei, da ja beide Prämissen des Syllogismus anscheinend reine Definitionen sind. Gegen diesen Anschein zeigt Q. überzeugend, daß dies nicht der Fall ist. Denn die innere Intelligibilität der Wirklichkeit ist einfach das unausweichliche Korrelat zu unserem einsichtigen und vernünftigen Fragen nach der Wirklichkeit (274); daß wir aber tatsächlich imstande sind, die Wirklichkeit zu erkennen, hat Lonergan im Kap. XI bewiesen durch die Untersuchung der Frage nach der Erkenntnis seiner selbst als Erkennenden; diese Frage aber kann nicht ohne Widerspruch im Vollzug mit einem Nein beantwortet werden. Kurzum: Wir sind imstande, thematisch die Existenz des absolut Transzendenten zu erkennen in dem Maße, in dem wir unsere eigene intelligente und rationale (und verantwortliche) Subjektivität erfaßt haben. Darum ringt offenkundig Lonergan von Anfang bis Ende von *Insight.* G. B. Sala S. J.

Angehrn, Emil, *Geschichtsphilosophie* (Grundkurs Philosophie 15). Stuttgart: Kohlhammer 1991. 194 S.

In der Einleitung weist A. darauf hin, daß es mit der philosophischen Disziplin Geschichtsphilosophie eine eigene Bewandtnis habe. Anders etwa als Ethik oder Erkenntnistheorie gehört sie nicht zum klassischen Fächerkanon der Philosophie, sondern hat sich erst relativ spät, nämlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, herausgebildet und ist bald, nachdem sie in der Philosophie Hegels den Höhepunkt ihrer Entfaltung erreicht hatte, in die Krise geraten. A. rekonstruiert im einzelnen nicht nur die kurze Blütezeit der Geschichtsphilosophie sondern auch deren „Vorgeschichte" (14) und „Nachgeschichte" (13), konkret deren „Entstehung in der griechischen Historiographie und Philosophie bis zu Augustinus" (16) sowie „die Krisen, Verfallsformen und Neuformierungen des geschichtlichen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert" (ebd.).

Für die Vorgeschichte ist s. E. wichtig, da sich im 5. vorchristlichen Jahrhundert im Zusammenhang mit der Ausbildung des Politischen und der Ablösung vom mythisch-natürlichen Weltbild bei Herodot und Thykydides ein profanes historisches Bewußtsein entwickelt. Hinzu kommen bereits bei Platon und Aristoteles erste Ansätze einer philosophischen Verständigung über den Menschen und die geschichtliche Welt. Augustins Bedeutung liegt schließlich in der Überwindung des kosmisch-zyklischen Wirklichkeitsverständnisses und der damit einhergehenden „ Fundamentalisierung und Universalisierung des Geschichtsbezugs" (56).

Als Leitfaden für die Exposition von Problem und Anspruch neuzeitlicher Geschichtsphilosophie dient A. die Rede von der Vernunft in der Geschichte, die zweifach verstanden werden kann. Sie läßt sich nämlich sowohl verstehen als Vernunft der Geschichte wie auch als Geschichte der Vernunft. Die erste Lesart benennt das Programm der Geschichtsphilosophie von der frühen Neuzeit bis Hegel, während die zweite Lesart sich im nachhegelschen Historismus findet. – Bei seiner Darstellung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie beginnt A. mit einigen Hinweisen zur „methodischen Grundlegung der modernen Geschichtsphilosophie" (67). Als Stationen nennt er hier Hobbes' „Programm einer vernünftigen Begreifbarkeit der menschlichen Welt im Horizont naturrechtlicher Politik" (59), Rousseaus Konzept einer „Verbindung von naturrechtlich-politischer und historischer Betrachtungs(weise)" (ebd.) sowie Vicos Entwurf einer gleichermaßen methodisch und inhaltlich ausgerichteten geschichtsphilosophischen Theorie. – Ebenso wichtig ist freilich der Wandel der inhaltlichen Leitbilder und Interpretamente, die sich an der Entstehung des neuzeitlich- aufklärerischen

Fortschrittsoptimismus verdeutlichen läßt. A. beschränkt sich hier darauf, diese Entwicklung „stichwortartig am Beispiel einiger Positionen aus dem französischen Kulturbereich" (67) aufzuzeigen. Konkret beschreibt er den Weg von Boussuet zu Comte. Während Bossuet noch eine „aktualisierte Fassung der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise nach dem Vorbild Augustins" (68) bietet und bereits Voltaire ein aufklärerisches Gegenkonzept zu Bossuets Geschichtstheologie vorlegt, formulieren Turgot und Condorcet das „enthusiastische Bekenntnis des neuen Fortschrittsglaubens" (ebd.). Comte hingegen kann insofern als Endpunkt dieser Entwicklung betrachtet werden, als bei ihm „die säkulare Überformung des Vorsehungs- durch das Fortschrittsdenken zu einem Abschluß" kommt, „der sich mit dem durch Hegel erreichten vergleichen und kontrastieren läßt" (74). – Breiten Raum widmet A. der Darstellung der idealistischen Geschichtsphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel sowie Marxens materialistischem Gegenentwurf. Die idealistische Geschichtsphilosophie verkörpert dabei in seinen Augen den Kulminationspunkt affirmativer Geschichtsphilosophie, nicht nur weil historische Erkenntnis hier den höchsten Rang gewinnt, sondern auch weil der Geschichtsprozeß von ihr als Gang der Vernunft interpretiert wird. Auch Marx, der freilich in Opposition zum bürgerlichen Geschichtsdenken die historische Vernunft als allererst herzustellende begreift, steht noch in dieser Tradition affirmativer Geschichtsphilosophie.

Für die Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx gilt, daß sich deren Entfaltung nicht mehr unter einen Leitbegriff ordnen läßt. Als Gliederungsgesichtspunkte für diese Nachgeschichte der klassischen Geschichtsphilosophie bieten sich allerdings verschiedene Weisen des Umgangs mit Geschichte an. So läßt sich die auf die große Geschichtsphilosophie folgende Krise des Historischen an Burckardts Kritik der Geschichtsphilosophie sowie an Nietzsches Kritik der historischen Kultur verdeutlichen. Weiterhin verdienen „‚nach-geschichtsphilosophische Rekonstruktionen des Geschichtlichen'" Beachtung, die von der gegenständlichen Fokussierung auf Geschichte abrücken und „auf der Subjektseite Formen der Vergegenwärtigung und Präsenz von Geschichte analysieren" (125). Konkret denkt A. hier an die „anfangs noch ungeschiedenen Stränge der wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Geschichtsreflexion" (ebd.) bei Droysen und Dilthey, die später einerseits in die Untersuchung der Formen und Grundlagen des historischen Wissens (Windelband, Rickert, analytische Geschichtsphilosophie) einmündete und zum anderen in die Reflexion auf die Erfahrung der Geschichtlichkeit des Subjekts (Heidegger, Gadamer). Eine dritte Tendenz in der Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx sind Versuche, das Geschichtliche mit den Mitteln universalhistorischer Deutung in den Blick zu nehmen, wie sie Spengler und Weber bzw. Toynbee und Jaspers unternommen haben. Schließlich nennt A. als viertes Themenfeld die neuere Auseinandersetzung um die Geltung der historischen Kultur und denkt hier konkret an Entwürfe einer antihistoristischen Geschichtsphilosophie – als Beispiel nennt er das Denken W. Benjamins – aber auch an Gesprächsvoten im Streit um den Historismus sowie Stellungnahmen zur Aktualität und Obsoletheit von Geschichte. – Schon diese Hinweise machen deutlich, daß A. die Nachgeschichte der klassischen Geschichtsphilosophie bis in die unmittelbare Gegenwart hinein verfolgt. Bereits in der Einleitung findet sich der zeitdiagnostische Hinweis, „die Neugründung von Museen, die Konjunktur der Alltagsgeschichte in Publikationen und Medien, die Zunahme von historischen Ausstellungen und Gedenkfeiern, die wachsende politische Virulenz historischer Zugehörigkeitsbehauptungen" gehöre „ebenso zum Zeitgeist wie die postmoderne Grablegung weltgeschichtlicher Perspektiven" (10). Am Ende nimmt A. diesen Faden wieder auf und fragt nach einem Grund dafür, warum das historische Interesse ungeachtet der sich vertiefenden Krisenhaftigkeit der historischen Kultur nicht von der Bildfläche verschwunden ist, sondern im Gegenteil in unserer Zeit eine vielfältige Reaktualisierung erfahren hat. S. E. hängt das damit zusammen, daß Geschichte in der Tat als Gegenkraft erfahren wird gegen Tendenzen der Vereinheitlichung und Anonymisierung, die wir heute beobachten, daß in ihr ein Gegengewicht gesehen wird gegen Erfahrungen der Beschleunigung, Unbestimmtheit und Entqualifizierung sowie den Vertrautheitsverlust der Lebenswelt. Selbst wenn die historische Erinnerungskultur heute nicht mehr den Anspruch erhebt, eine Rationalität

und Gesetzmäßigkeit des Geschichtlichen zu erkennen, bleibt die Aneignung von Geschichte doch nach wie vor für einzelne wie für Gemeinschaften ein Moment der Identitätsbildung. Sie ermöglicht nicht nur eine Verständigung über Richtung und Grenzen des eigenen Tuns, sondern auch das Festhalten des Gewesenen und den Widerstand gegen das Vergessen. Im übrigen läßt A. keinen Zweifel an den Grenzen geschichtsphilosophischer Reflexion, die sich aus deren Eingelassensein in die Geschichte bzw. deren Affiziertsein durch die Geschichte ergeben. Diese Geschichtlichkeit der Geschichtsphilosophie wirkt sich aus auf die Bestimmung ihrer Methode, ihres Gegenstandes und Interesses sowie auf ihren Status und Stellenwert im ganzen, so daß nicht nur die Antworten auf gleichbleibende Fragen variieren, sondern die Fragerichtungen selber und sogar die Annahmen über das, was überhaupt in Frage stehen soll. Von daher bietet eine historische Besinnung auf die Geschichtsphilosophie auch keine Gewähr dafür, eine abschließende Wahrheit über sie ausmachen zu können, ist es doch nicht ausgeschlossen, daß spätere Formationen ihren Begriff adäquater realisieren. – Was sie freilich zu leisten vermag, ist eine kritische Sichtung und Bewertung bereits entwickelter Fragerichtungen und Problemlösungen. Darauf liegt auch in der vorliegenden Einführung der Schwerpunkt. Der Verf. skizziert in vielen Fällen mit wenigen Strichen eine bestimmte Position und bemüht sich gleichzeitig um deren Einordnung und Bewertung.

Besonders aufschlußreich sind in dieser Beziehung seine Ausführungen zu Hegel und Marx. Hegels Defizit sieht er darin, daß dessen Geschichtsbegriff „strukturell, rational und politisch unterbestimmt" (100) bleibt. Denn der Primat des Entwicklungsgedankens bei Hegel bedingt, daß Geschichtsphilosophie bei ihm „trotz ihres Ansatzes in praktischer Philosophie in den Horizont der naturphilosophischen Betrachtung gerät" (100 f.); weiterhin schrumpft die historische Ratio bei ihm zur Gesetzmäßigkeit einer Entwicklungslogik zusammen, und schließlich ist seine Geschichtsphilosophie im wesentlichen vergangenheitsorientiert. Gleichzeitig bescheinigt A. der Hegelschen Geschichtsphilosophie freilich auch „Weite und Fundamentalität" (102), Fundamentalität deshalb, weil für Hegel nicht mehr vorgebene Wesensstrukturen letzter Grund des Denkens und Seins sind, sondern Wirklichkeit von ihm ihrer ontologischen Grundstruktur nach als Prozeß gedacht wird, Weite hingegen im Hinblick darauf, daß neben dem historisch-politischen Themenfeld auch „zwei weitere Bereiche in einem radikal historischen Zugang erschlossen werden" (102), nämlich die Theorie des absoluten Geistes und die Logik, die bei Hegel bekanntlich den Status der Fundamentaltheorie hat. A. glaubt von daher, daß Hegels Theorie, so sehr sie auch in der Ausformulierung geschichtlicher Vernunft unzulänglich bleibt, doch in der Radikalität ihres historischen Ansatzes „von unüberbietbarer Stringenz" (103) ist. – Die Bedeutung des Marxschen Denkens läßt sich nach A. im Blick auf die Tatsache verdeutlichen, daß Geschichtsphilosophie ihr Pathos nicht zuletzt darin hat, daß sie „dem aktuellen Bewußtsein einer eines Nicht-Versöhntseins, einer von Leiden und Ohnmacht gezeichneten Welt entgegentritt" (106) und Marx wie kein anderer Denker die Entzweiung und Entfremdung zum Zentrum seines Denkens gemacht hat. Auch der „Ausgriff auf ein schlechthin Anderes gegenüber der bestehenden Geschichte, das ... aus deren Selbstentfremdung seinen Impuls und seine Bestimmtheit zieht" (118) hat s. E. seine Berechtigung. Was hingegen den Marxschen Ausblick auf eine Überwindung der Naturwüchsigkeit angeht, so sieht er das Problematische daran nicht in einer als regulativ verstandenen Zielvorgabe, sondern in der „von Marx postulierte(n) Notwendigkeit der Realisierung" (115), der Sicherheit, mit der hier der weitere Verlauf der Geschichte prognostiziert wird, der Heilsgewißheit, die damit verbunden ist und dem Automatismus des geschichtlichen Ablaufs, den Marx unterstellt. Deutlich wird hieran freilich auch, wie sehr Marx noch in den Bahnen der klassischen Geschichtsphilosophie denkt, selbst wenn seine Philosophie gewissermaßen „einen ... Schritt später als ... Hegel ... bereits die theoretische Verarbeitung der Enttäuschung darüber" darstellt, „daß sich der Aufklärungsoptimismus nicht durchgesetzt hat" (111).

A. versucht also durchaus, das Pro und Contra einzelner geschichtsphilosophischer Ansätze abzuwägen. Das schließt freilich deutliche Kritik im Einzelfall nicht aus. Zu Heideggers Geschichtsdenken etwa bemerkt er, unausgewiesen bleibe hier sowohl die

Behauptung, daß die seinsgeschichtliche Dimension *die* Grundlage alles Geschichtlichen bilde, wie die These, daß sie wesensmäßig nach der Doppelung von Offenbarung und Verbergung zu denken sei. Was aber die „polemische Marginalisierung anderer Deutungsperspektiven" angeht, die sich bei Heidegger mit dem „Gestus der Tiefe und Ursprünglichkeit" verbindet, so kann A. hierin nur „Blindheit gegenüber den realen Geschichtsmächten" (161) erkennen. Im ganzen erfüllt der vorliegende Band der bewährten Reihe Grundkurs Philosophie die Erwartungen, die man an eine solche Einführung hat. Er ist verständlich geschrieben und bietet solide (Erst)-Information. Begrüßenswert ist auch, daß der Verf. auf aktuelle Bezüge nicht verzichtet hat und gegenüber den Verkündern eines Endes der Geschichte bzw. eines posthistorischen Zeitalters der Leere und Langeweile für die Tradition abendländischen Geschichtsdenkens eine Lanze bricht. Denn es stimmt in der Tat, daß „Erinnerung und Geschichtskultur ... unersetzbare und wesentliche Bestandteile menschlichen Existierens" (183) darstellen. H.-L. Ollig S. J.

2. Systematische Philosophie

Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy.* Cambridge, MA: Harvard University Press 1992. XII/234 S.

„Es ist eine Tatsache, daß die analytische Philosophie (in der Periode des Logischen Positivismus) eine *anti*-metaphysische Bewegung war. In der Gegenwart ist sie jedoch die am meisten *pro*-metaphysische Bewegung in der weltweiten philosophischen Szene geworden." (187) Den anti-metaphysischen Gegenpol in der aktuellen philosophischen Diskussion sieht P. in Dekonstruktivisten wie Jacques Derrida und Richard Rorty verkörpert. „Für die Dekonstruktivisten war die Metaphysik die Basis unserer gesamten Kultur, der Sockel, auf dem alles ruhte. Wenn der Sockel zerbrochen ist, muß auch die ganze Kultur in sich zusammenfallen – sogar unsere ganze Sprache muß in Trümmern liegen." (124) Auf der einen Seite also ein Wiederaufleben einer rationalistischen Metaphysik (allerdings unter physikalistischen Prämissen), auf der anderen Seite eine umfassende Dekonstruktion von Metaphysik und Rationalität. Aus dem Bestreben, die Philosophie zu erneuern, versucht P., beide Extreme zu vermeiden. In diesem jüngsten Buch wird deutlich, wie sehr der späte Putnam darauf drängt, philosophische Reflexionen an die lebensweltliche Praxis anzubinden und sie auch für diese fruchtbar zu machen. Manchmal nimmt der Text existenzphilosophische Züge an. Philosophie soll, so P., nicht neue Stürme in alten Wassergläsern hervorbringen, noch soll sie neue Wassergläser für Stürme erfinden. Gute philosophische Reflexion soll uns einen unerwartet ehrlichen Blick auf unsere eigene Situation ermöglichen. Nicht einen Blick „von nirgendwoher" (Th. Nagel), sondern einen Blick durch die Augen eines weisen, unvollkommenen, zutiefst einzigartigen menschlichen Wesens. Alles andere sind philosophische Eitelkeiten. Sie hindern uns am Vertrauen, schlimmer noch: sie verhindern die Entwicklung von Mitleid (compassion). (179) Die Texte dieses Bandes sind die *Gifford Lectures,* die P. im Herbst 1990 an der University of St. Andrews gehalten hat. Diese Vorlesungsreihe handelt normalerweise über Religion. P. bekennt sich in der ersten Vorlesung als „praktizierender Jude" und fügt fast entschuldigend hinzu, daß er über diese zunehmend wichtige Dimension seines Lebens nur auf sehr vermittelte, indirekte Weise philosophieren könne. Tatsächlich handelt nur ein Kapitel explizit über Religion. Es trägt den Titel „Wittgenstein on Religious Belief". Die anderen Kapitel scheinen damit und auch untereinander in keinem Zusammenhang zu stehen. Sie handeln von künstlicher Intelligenz, evolutionärer Erkenntnistheorie, der Theorie der Referenz, Materialismus, metaphysischem Realismus, Relativismus und auch der Demokratie. Diese Auswahl von Themen liegt selbstverständlich in der philosophischen Biographie P.s begründet. Sie repräsentieren Gebiete, auf denen er die aktuelle philosophische Forschung teils maßgebend beeinflußt hat. Im vorliegenden Band soll von all diesen Fragerichtungen her die Suche nach einer Neuorientierung in der Philosophie

aufgenommen werden. Gegen die neue Metaphysik setzt P. ein kritisch-destruktives Programm, gegen die Dekonstruktivisten arbeitet er eine konstruktive Relevanz der Philosophie heraus. Der kritische Teil greift überwiegend auf altbekannte Argumentationsfiguren P.s zurück., teilweise jedoch aktualisiert und um interessante neue Details bereichert. Im ersten Kapitel wird die Kognitionswissenschaft philosophisch interpretiert. Dennett hat P. eine „Chaos-Theorie" des Geistes vorgeworfen, weil P. jede Algorithmisierbarkeit oder andere Reduzierbarkeit von „Übersetzung", „Bedeutung", etc. ablehnt. Darüber hinaus hält P. auch die Reduktion funktionaler auf physische Eigenschaften für undurchführbar. Dennett unterstellt P. also implizit ein Progamm totaler Dekonstruktion (Chaos). Im Sinne des bereits angedeuteten mittleren Weges folgert P. aber aus der Nichtreduzierbarkeit nicht die wissenschaftliche Undurchführbarkeit beispielsweise der Psychologie. Er liefert lediglich Argumente, warum uns ein im reduktionistischen Sinne einheitliches Weltbild vermutlich für immer verschlossen sein wird. Ein Schlüsselproblem für die Ausarbeitung eines solchen metaphysischen Weltbildes ist die Klärung des Verhältnisses Sprache/Geist – Wirklichkeit/Welt. Dieser Frage sind besonders die folgenden beiden Kapitel gewidmet. Das zweite Kapitel kritisiert die aktuellen teleologisch-kausalen Theorien der Referenz. P. kritisiert hier einerseits mit originellen Beispielen den vorschnellen Vergleich von einfacheren Lebewesen mit den kognitiven Fähigkeiten des Menschen. Zum anderen arbeitet er heraus, daß diese angeblich auf der Evolutionstheorie beruhenden Theorien in Wirklichkeit logisch völlig unabhängig vom Evolutionsgedanken sind. Das folgende dritte Kapitel ist eine ausführliche Kritik der kausalen Referenztheorie von P.s Schüler Jerry Fodor. Fodors Theorie der asymmetrischen Abhängigkeit der mentalen Repräsentationen von der Welt wird zunächst durch eine sublime Analyse der relevanten kontrafaktischen Annahmen (counterfactuals) kritisiert. Es folgt eine ebenso präzise Analyse des von Fodor benutzten Kausalitätsbegriffes. Das Ergebnis ist, daß der intentionale Bereich nicht nur irreduzibel bezüglich des physischen Bereiches ist, sondern daß die intentionale Begrifflichkeit allgegenwärtig ist, sogar im angeblich nichtintentionalen Bereich (z. B. „Ursache"). Das vierte Kapitel trägt den Titel „Materialism and Relativism". Diese beiden Schlagworte stehen für die analytische Metaphysik einerseits und die radikale Dekonstruktion andererseits. P. zeigt auf, daß diese so grundverschiedenen philosophischen Strömungen überraschende Parallelen aufweisen. Beie können „Wahrheit" nicht als einen normativen Begriff auffassen. Der Materialist versucht Wahrheit über den Kausalitätsbegriff (meist über kontrafaktische Annahmen eingeführt) zu definieren. Der Relativist definiert Wahrheit über kontrafaktische Annahmen wie: „angenommen meine Kulturgenossen wären anwesend, dann würden sie zustimmen" (Rorty). Beide Ansätze übersehen nach P. den fundamental normativen Aspekt des Wahrheitsbegriffes. Das fünfte Kapitel ist ausschließlich dem britischen Philosophen Bernard Williams gewidmet. Kompositorisch muß es an dieser Stelle stehen, weil Williams Aspekte *beider* oben charakterisierten Strömungen übernimmt. Einerseits vertritt er metaphysisch einen starken Materialismus, auf der anderen Seite übernimmt er bestimmte Kuhnsche Thesen über die Inkommensurabilität von Begriffsschemata. Das Fundament seines ganzen Anatzes ist aber die Vorstellung einer absolut geistunabhängigen Welt. Alle Relativität ist perspektivisch und liegt in unserer epistemischen Unzulänglichkeit begründet. Davon unberührt gibt es die eine, absolute Welt (an sich). Ethische und normative Argumente hingegen sind nach Williams radikal perspektivenabhängig. Sie haben deshalb in letzter Analyse auch nichts mit der Wirklichkeit zu tun. P. kritisiert die scharfe Trennung von Fakten und Werten, indem er Williams mit seinen eigenen Waffen schlägt. Das von ihm anerkannte Prinzip der Unbestimmtheit der Übersetzung unterhöhlt letztlich den Begriff einer absolut geistunabhängigen Welt. Das sechste Kapitel trägt den Titel „Irrealismus und Dekonstruktion". Es enthält im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Nelson Goodman und Derrida. Die Darstellung Goodmans arbeitet klar heraus, daß dieser kein produktiver Idealist ist (in dem Sinne, daß wir die Sterne hervorbringen). Das ganze Kapitel ist ein Meisterstück im Herausarbeiten der philosophischen Relevanz einer nur scheinbaren Trivialität: Man kann die Welt nicht beschreiben, ohne sie zu beschreiben. Die Konsequenzen, die P. aus dieser Einsicht zieht, lassen Goodman erstaunlicherweise der Tradition des deutschen Idealismus nä-

herrücken. Der nihilistische Irrealismus Derridas wird wesentlich kritischer betrachtet, und die Kritik gipfelt in der Mahnung: „Die philosophische Verantwortungslosigkeit eines Jahrzehntes kann wenige Jahrzehnte später zu einer politischen Tragödie in der wirklichen Welt werden." (133) Mit diesem Appell endet auch der eher kritische Teil des Buches.

Die folgenden drei Kapitel versuchen ausgehend von Ludwig Wittgenstein und John Dewey einen positiven Neuansatz in der Philosophie zu begründen. Im Kontext der interdisziplinären Ausrichtung dieser Zeitschrift ist es besonders relevant, daß P. die „Erneuerung der Philosophie" ausgehend von der Religionsphilosophie Wittgensteins erläutert. Es geht letztendlich darum, daß einerseits „mortal questions" (Th. Nagel), Fragen nach Gut und Böse, nach Sinn oder Sinnlosigkeit nicht von einem metaphysischen System her letztverbindlich beantwortet werden können, anderseits aber durchaus philosophisch klärbar sind. Dieser mittlere Weg wurde von Transzendentalpragmatikern einerseits und sogenannten „Wittgensteinpragmatikern" andererseits versucht. Obwohl P. transzendental-philosophischen Argumenten nicht völlig abgeneigt ist, kann doch der Rest des Buches als eine originelle Mischung von amerikanischem Pragmatismus mit Wittgenstein-Pragmatik begriffen werden. Hinzu kommt die schon erwähnte existenzphilosophische Komponente: „Was Wittgenstein und Kierkegaard gemeinsam haben ist die Einsicht, daß das Verstehen einer religiösen Sprache nicht eine Frage der semantischen Theorie, sondern eine Frage des Verstehens von Menschen ist." (155) Zentral für P.s Wittgensteininterpretation ist, daß er bei der Analyse der Spätphilosophie den überstrapazierten Begriff des Sprachspieles zu Gunsten des Begriffes des Bildes in den Hintergrund treten läßt. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Bilder mit „Gewicht" herauszuarbeiten. Das sind die Bilder, die die „Wurzel" allen Denkens ausmachen. Das vorletzte Kapitel trägt den Titel „Wittgenstein on Reference and Relativism". Es ist ein Generalangriff auf eine metaphysisch-realistische Theorie der Referenz. Die Suche nach der Essenz von Referenz ist vergeblich. Es gibt verschiedene Arten des Referierens, die allenfalls durch eine Familienähnlichkeit verbunden sind. Religiöse Sprache referiert auf eine ganz andere Weise als die Sprache der Physik. Die Weise des Referierens ist unabtrennbar mit einer Lebensform verbunden. Eine Lebensform fußt nicht auf metaphysischen Theorien, sondern auf letzten Bildern, bei deren Analyse der philosophische Spaten sich verbiegt. Die Philosophie liefert keine metaphysische Letztbegründung. Das Verlangen nach einem metaphysischen Fundament einerseits und das Verlangen nach dem relativistischen Zerstören aller Fundamente andererseits sind Symptome derselben Erkrankung. Ganz im Sinne Wittgensteins sieht P. hier den Philosophen als Therapeuten. Von daher ist auch das letzte Kapitel über „Deweyan Democracy" zu verstehen. Für Dewey ist die Vorstellung absolut geistunabhängiger Fakten sinnlos. Die Wirklichkeit ist immer auch (!) unsere Wirklichkeit, ein Produkt gemeinsamer kognitiver Anstrengung. Zentral für das Entstehen eines umfassenden Wirklichkeitsbegriffes ist die Ausschöpfung aller epistemischen Ressourcen. Darum müssen demokratisch alle Mitglieder der Gemeinschaft zum höchst möglichen Maße an diesem Prozeß beteiligt werden. Umgekehrt hat die Konstruktion von Wirklichkeit nur Sinn, wenn sie für die Gemeinschaft als Ganze „Gewicht" und „Wert" hat. Auf diesem Hintergrund holt P. zu einem letzten Schlag aus: „Die gegenwärtige analytische Metaphysik steht mit nichts in Verbindung außer mit den ‚Institutionen' einiger Philosophen. Ihr fehlt, was Wittgenstein ‚Gewicht' nannte." (197)

Es wäre mehr als nur interessant, diese provokative These zu diskutieren. So pauschal kann man sie sicher nicht stehenlassen. Aber dafür ist hier kein Raum. Es sollte allerdings deutlich geworden sein, daß P. wie kaum ein anderer die verschiedenen geistigen Strömungen unserer Zeit aus eigenem Studium kennt. Gerade aus dieser Kenntnis heraus plädiert er für eine Philosophie, die die Isolation selbstgemachter Probleme verläßt. Mit Kants Worten: Es geht ihm um den „Weltbegriff" nicht um den „Schulbegriff" der Philosophie. Gerade darin liegt der Reiz dieser philosophisch hochkarätigen Lektüre.

G. Brüntrup S.J.

Schröder, Jürgen, *Das Computermodell des Geistes in der analytischen Philosophie und in der kognitiven Psychologie des Sprachverstehens* (Epistemata Philosophie 122). Würzburg: Königshausen & Neumann 1992. 232 S.

Es waren mehrere Einflüsse, deren Zusammenwirken die Entstehung des sogenannten „Computermodell des Geistes" begünstigt hat. In der Psychologie hatte der Einfluß des Behaviorismus seinen Höhepunkt überschritten. Man interessierte sich nicht mehr bloß für die Oberfläche, sondern auch für die Feinmechanik des Geistes. In der Philosophie war der Höhepunkt des Einflusses des anti-metaphysischen Sprachspielpragmatismus ebenfalls überschritten. Man suchte nach einer mit den methodischen Idealen der Naturwissenschaften verträglichen naturalisierten Theorie des Geistes. Das Scheitern der einfachen Formen der psycho-physischen Identitätsthese vor allem am Problem der multiplen Realisierbarkeit mentaler Eigenschaften gab Anlaß zum Entstehen des Funktionalismus. Dieser orientierte sich in seiner ersten Entwicklungsphase am Modell der Turingmaschine: einem als theoretisches Konstrukt eingeführten, einfachen, aber extrem vielseitigen Rechenautomaten. Die überaus schnelle und alle Lebensbereiche betreffende praktische Realisierung elektronischer Rechenautomaten war ein weiterer Faktor, der es begünstigte, daß alle geistigen Phänomene bevorzugt als Prozesse der Informationsverarbeitung betrachtet wurden. – Um die Ergebnisse des Zusammenspiels dieser Geistesströmungen studieren zu können, muß man im allgemeinen auf englischsprachige Texte zurückgreifen. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Studie, einen kurzen und komprimierten Überblick über die Arbeiten einflußreicher angloamerikanischer Philosophen und Psychologen zu geben. S. beschränkt sich allerdings nicht nur auf eine Darstellung der Kernthesen bedeutender Funktionalisten und kognitiver Psychologen, sondern verfolgt eine kritische Absicht. Die Kernthese besteht vereinfachend gesprochen darin, daß der Funktionalismus keine befriedigende Theorie des mentalen Gehaltes anbieten kann. Der Gehalt von mentalen Repräsentationen bzw. von Ausdrücken der mentalen Sprache läßt sich nicht allein durch deren funktionale Einbettung bestimmen. Insbesondere erweist es sich als schwierig, den sogenannten „weiten Gehalt" funktionalistisch zu erfassen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die kognitive Psychologie zur Bestimmung mentaler Gehalte über die vom Funktionalismus angebotenen Kriterien hinaus auf andere inhaltliche Kriterien zurückgreifen muß. Derzeit verbreitete psychologische Theorien implizieren also keineswegs einen philosophischen Funktionalismus als ihre metaphysische Grundlage. Es sind die spezifischen Schwächen des Funktionalismus, die das Computermodell des Geistes auch für die philosophische Grundlegung der psychologischen Forschung als zu schwach erscheinen lassen.

Der Text gliedert sich in zwei Hauptteile. Der erste Teil untersucht den Funktionalismus als philosophische Theorie, der zweite Teil behandelt ausgewählte Theorien der kognitiven Psychologie des Sprachverstehens. Der erste Teil beginnt mit einer kurzen Darstellung des Leib-Seele-Problems. Über die dort vorgeschlagene Klassifikation der Positionen ließe sich trefflich streiten. Richtig ist der Hinweis, daß die allgemeinere Frage nach dem ontologischen Status des Geistes (der Seele) begrifflich unterschieden ist von dem spezielleren Problem der mentalen Verursachung. In diesem Sinne ist auch die Formulierung des Leib-Seele-Problems in Bieri (1981) nicht ganz glücklich. Mit geringfügigen Korrekturen, die er inzwischen vorgenommen hat, läßt das Bieri-Schema jedoch eine spezifischere Gliederung zu als die von Sch. vorgeschlagene recht grobe Einteilung (6). Dies hier im einzelnen aufzuzeigen, ist leider wegen der quantitativen Grenzen nicht möglich. Es ist aber fast unvermeidlich für eine solche Arbeit, die auf nur etwas mehr als 200 Seiten eine so weit gespannte Thematik bearbeitet, an vielen Stellen Probleme oder Autoren selektiv und vergröbernd darstellen zu müssen. Ich werde auf dieses Problem noch zurückkommen. Der erste Teil enthält des weiteren eine Darstellung von Davidsons anomalem Monismus und eine historische und systematische Darstellung der psycho-physischen Identitätstheorie als Hinführung zur Darstellung und Kritik des Funktionalismus, der an den Autoren Putnam, Fodor und Stich exemplifiziert wird. Die Kritik am Funktionalismus fußt hauptsächlich auf dem bereits erwähnten methodologischen Solipsismus und zudem auf der in jüngerer Zeit haupt-

sächlich von Putnam vorgetragenen Kritik an der (Typen-)Identitätsthese bezüglich mentaler und funktionaler Zustände oder Eigenschaften. Wenig beachtet wurden von Sch. die neueren Versuche, über einen teleologischen Funktionalismus den methodologischen Solipsismus zu überwinden. Vermutlich liegt das darin begründet, daß diese Theorien mehr Anleihen bei der Evolutionstheorie und der Biologie als bei der Automatentheorie und der Informatik machen, und damit aus der Themenstellung zumindest auf den ersten Blick etwas herausfallen. Es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß der Funktionalismus in ihnen eine wichtige Weiterentwicklung erfährt, die auch für eine erweiterte Automatentheorie (Roboter) Auswirkungen hat.

Der zweite Teil behandelt die Autoren Johnson-Laird, Kintsch und van Dijk. Es stellt sich bei der Analyse dieser Theorien heraus, daß die mentalen Gehalte in ihnen nicht über formale, syntaktische Strukturen individuiert werden. Einerseits ist unmittelbar klar, daß jede formale Struktur (z. B. eine bestimmte formale Fassung eines mentalen Modelles im Sinne Johnson-Lairds) sofort wiederum *interpretiert* werden müßte. Die dabei zwangsläufig (aus modelltheoretischen Gründen) entstehende Vieldeutigkeit steht einer rein formalen Individuation des Gehaltes im Wege. Desweiteren scheint es so zu sein, daß man beispielsweise bestimmte mentale Modelle, die man auf eine intuitive Weise erfaßt, auf verschiedene Weise formalisieren kann. Sch. behauptet, daß (um beim Beispiel zu bleiben) ein mentales Modell primär inhaltlich und nicht formal erfaßt wird. Leider bleibt er dem Leser eine wirklich aufschlußreiche Erklärung dieser inhaltlichen Erfassung schuldig. Die inhaltliche Ebene liegt im Abstraktheitsgrad eine Stufe über der formalen Ebene, da jeder inhaltlich individuierte mentale Gehalt in einer Vielzahl formal individuierter Gehalte abbildbar ist. Vermutlich geschieht die inhaltliche Individuation durch die konstruktive interpretatorische Praxis der alltäglichen oder wissenschaftlichen Psychologie. Die philosophische Pointe der Studie läge dann in dem Aufweis, daß sich diese interpretatorische Praxis nicht auf etwas Grundlegenderes, wissenschaftlich Härteres (wie formale, funktionale Strukturen) reduzieren läßt. Dieser Punkt hätte eine etwas klarere Ausarbeitung verdient. Ein weiteres Ergebnis des zweiten Hauptteils soll hier noch erwähnt werden. Sch. arbeitet heraus, daß es den genannten Autoren bei den von ihnen vorgeschlagenen maschinenlesbaren formalen Exemplifizierungen ihrer Theorien gerade nicht um eine (metaphysische) Bestimmung der Natur mentaler Zustände geht, sondern um das viel bescheidenere pragmatische Ziel, bestimmte Teile ihrer Theorie auf einer Maschine zu simulieren und zu testen. Diese Einstellung wurde unter dem Stichwort „methodologischer Funktionalismus" bekannt. Dem methodologischen Funktionalisten liegt nicht an einer Lösung des Leib-Seele-Problemes, sondern an einer Forschungsstrategie für die kognitive Psychologie, welche die moderne Informationstechnologie als Hilfsmittel inkorporieren kann. Die Verwechslung eines metaphysischen mit einem methodologischen Funktionalismus ist die Quelle vieler Mißverständnisse. Der methodologische Funktionalist behauptet nicht, daß der menschliche Geist ein Computer ist, sondern daß sich bestimmte Funktionen des menschlichen Geistes zu Forschungszwecken auf dem Computer simulieren lassen. Wenn Sch. vom Computermodell des Geistes spricht, so hat er die stärkere These im Blick, nach welcher wir – sich evolutiv entwickelt habende – Computer sind. Letztere starke These – das ist die Essenz der vorliegenden Arbeit – läßt sich wegen der Schwierigkeiten des Funktionalismus weder philosophisch gut begründen, noch wird sie von den untersuchten Theorien der kognitiven Psychologie impliziert. Für den Leser ist es allerdings nicht immer einfach, den präzisen Begründungsgang zu verfolgen. Dadurch, daß eine nicht unerhebliche Anzahl höchst unterschiedlicher Autoren zur Darstellung kommt, gerät der inhaltliche Zusammenhang der Untersuchung manchmal aus dem Blick. Wenn die systematischen philosophischen Linien mit etwas mehr Kraft gezogen worden wären, hätte das Bild an Klarheit gewonnen. Auf der anderen Seite leisten die Kurzdarstellungen der verschiedenen Autoren auch einen gerade für den deutschen Sprachraum nützlichen Dienst. Insgesamt bietet der Band eine interessante Lektür für analytisch orientierte Philosophen, theoretische Psychologen und Kognitionswissenschaftler.

G. Brüntrup S.J.

Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik (Fs. Klaus Kremer zum 65. Geb.). Hg. von *Ludger Honnefelder* u. *Werner Schüßler.* Paderborn: Schöningh 1992. 317 S.

Festschriften sind oft wie Nikolaus-Säcke: mit Altem und Neuem, jedenfalls recht Verschiedenem gefüllt. Diese hier ist eine Ausnahme: Ihre Teile sind sämtlich Variationen zu einem Thema, das zentral ist für die plotinische Tradition, zu deren Erforschung und Aktualisierung der Geehrte Großes geleistet hat. So wird man Zeuge der Wandelbarkeit und Fruchtbarkeit einer Denkfigur – der der Transzendenz (Trsz.) –, deren Aktualität auch durch heutige Autoren noch illustriert werden kann (– worauf in diesem Buch allerdings leider fast ganz verzichtet worden ist). Die Vorstellung der einzelnen Beiträge des Buches, deren Folge die geschichtliche Entwicklung nachzeichnet, kann hier natürlich nur andeutend geschehen. – *W. Beierwaltes* (EPEKEINA. Zu Heideggers Platon-Rezeption: 39–54) polemisiert (großenteils zu Recht) gegen Heidegger: Die Beanspruchung des platonischen epékeina für Heideggers Gedanke eines Transzendierens des Daseins auf Welt hin sei unbegründet; Heidegger mißverstehe Platon (indem er z. B. dessen agathón im Sinne des Aristotelischen Umwillen deutet) und noch mehr Plotin (wo sich im Gedanken des Einen schon die echte ontologische Differenz zeige). – *N. Hinske* (Zwischen Armut und Reichtum. Zur Herkunftsgeschichte der menschlichen Sehnsucht. Überlegungen zum Poros-Penia-Mythos des Platonischen Symposions: 57–63) interpretiert Platos Analogie zwischen dem Eros und der mythengebundenen Frömmigkeit: in beiden alterniere unverfügbar Leere und Erfüllung des unruhigen Menschenherzens. – *H. Seidl* (Zum Verständnis des Transzendenten bei Aristoteles und Thomas von Aquin: 65–73) erinnert gegen die modernen Einschränkungen der Rede von Trsz. an die excellentia des Absoluten qua Ursache der transzendentalen Bestimmungen alles Seienden und qua Ursache der immanenten Ursachen des Seienden; besondere Betonung erfährt dabei die quarta via des Thomas. – *F. Ricken* (Origenes über Sprache und Trsz.: 75–92) analysiert in einer differenzierten Weise der Reihe nach De Princ., C. Cels., In Jo. Er zeigt, daß die Quelle der Aussagen des Origenes die Bibel ist, wobei Platon als Reservoir der begrifflichen Interpretation dient. Zentral steht immerhin die Deutung der Trsz. der göttlichen Trinität als Trsz. des Guten. Sprachlogisch wird diese so gefaßt, daß der Vater mit „*dem* Gott" und „*dem* Guten" *identisch* ist, während dem Sohn nur das Prädikat „Gott" zukommt, weil er an der Gottheit des Gottes teilhat. Er selbst ist zugleich „die Weisheit" als Einheit der vielen Güter, die welthaft partizipiert werden, und der „Logos" als Teilhabegrund menschlicher Erkenntnis. Die vielen Prädikate Christi zerfallen in zwei Klassen: ein- und zweistellige: auf die Welt, und auf die Welt aufgrund der Sünde bezogene. – *N. Fischer:* Transzendieren und Trsz. in Augustins *Confessiones:* 115–136) unterstreicht, gegen die weit verbreitete Lesart, nach der Augustin nur den Weg nach innen und oben gepredigt habe, daß es bei ihm auch eine legitime und unausweichliche (wenngleich gefährdete) Trsz. nach außen gibt, – und daß die Selbst-Trsz. des Ich nicht den Charakter mystischer Einung habe, sondern den einer rationalen Selbstbeschränkung, die auf den Empfang der Gnade und auf das Hören der menschgewordenen Weisheit prädisponiere. – *W. Schüßler* (Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den *Quaestiones parisienses* Meister Eckharts von 1302/03: 163–181) bringt heraus: Um die Trsz. des Schöpfers über alles Geschaffene zu unterstreichen, will Eckhart Gott das Sein nicht zusprechen, denn die verursachte Qualität kann, nach neuplatonischem Prinzip, in der Ursache nicht formal, sondern nur eminenter sein. Wenn er später Gott dann doch ‚esse ipsum' nennt, dann in Abgrenzung gegen das esse hoc et hoc: Beidemal ist die Aussageabsicht und die Freiheit Thomas gegenüber dieselbe. Hingegen nenne er Gott ‚Intellekt' weil jedes Hergestellte vorher im Geist da ist und weil Reinheit und Beisichsein des Geistes Gott entsprechen. – *J. Stallmach* (Immanenz und Trsz. im Denken des Cusanus: 183–192): Cusanus unterstreicht beide sehr stark, bis zum Eindruck des Widerspruchs (Jaspers). Wie geht das zusammen? Sicher war Cusanus kein Pan(en)theist. Das (philosophisch unlösbare) Problem dabei ist: wie kann es „neben" dem Einen, Unendlichen noch Vieles, Endliches geben? St. rekuriert auf die Lösung des Thomas (in der Deutung von Lotz): Sein als solches

unterscheidet sich nur vom Nichts; dann aber zerteilt es sich kraft der Schöpfung in Ipsum esse subsistens und in die vielheitliche Partizipation der endlichen actus essendi. So ist nicht alles *mit* Gott eins; wohl aber ist alles – im Sinne der Einheit von implicatio und explicatio – *in* Gott eins. – *A. Winter* (Trsz. bei Kant. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens: 193–221): Dem ersten Anschein zuwider findet sich in Kants Werk, auch dem kritischen, die Trsz. in mehrfacher Form: als Trsz. der sensualistisch-idealistischen Bewußtseinsimmanenz, als denkender Überschritt zum Übersinnlichen, als praktische Überschreitung der Sinnlichkeit auf das an sich Gute hin, und vor allem als Trsz. Gottes gegenüber aller unangemessenen objektivierenden Erfassung. Das Ringen um die rechte Rede von jener Trsz. ist die geheime Wurzel des Kantischen Schaffens. – *D. Schmidig* (Trsz. des Absoluten in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805: 223–246): F. denkt existenziell: Das Absolute gegenständlich zu denken, heißt, es unbewußt zu verendlichen und zu relativieren: gegenüber dem Seienden, das wir kennen, – aber noch mehr gegenüber unserer eigenen, innerlich unendlichen Reflexionsfähigkeit und ihrem Licht. Um dem zu entgehen, muß die gegenständliche Form unseres Wissens der Eigenart unseres Verstandes zugeschrieben werden, das Wissen selbst aber als Erscheinungsform des Absoluten selbst gedacht werden. Gott ist selbst das Licht, an dem wir frei teilhaben. – *A. Franz* (Der Mensch als Wesen der Trsz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F. W. J. Schellings: 247–263): Der Mensch fragt wesenhaft „Warum ist überhaupt etwas (d. h. der Zusammenhang, in den ich gehöre) und nicht nichts?" Diese Frage ist eine ewige Frage, die auf ewige Ideen als Anwort zielt; an diesen ist das jeweilige epochale Bewußtsein kritisch zu messen, nicht umgekehrt. – *J. Möller* (Trsz. als Freiheit. Eine Grundfrage des sogenannten ‚Deutschen Idealismus': 265–277) konjugiert die Frage bei den drei großen Autoren durch und kommt zum Ergebnis: hinter die Denkformen insbesondere Fichtes und des späten Schelling dürfe man nicht zurück zu Platon und Aristoteles; das bei ihnen schon lebendige Denken der Differenz lebt auch in der heutigen Metaphysik-Kritik weiter, die den Gestaltwandel der Metaphysik nur weiterführt. – *A. Haas* (Typologie der Mystik: 279–295): Theiosis ist ein zentraler (gegen Küng verteidigter) Ausdruck christlicher Mystik. Zwischen Balthasars und Rahners Deutung des Trsz.-Bezugs siedelt H. eine Skizze der christlichen Mystik an und zeigt, wie die (neuplatonisch inspirierte) Aufstiegsmystik ihr Gegengewicht in einer Abstiegsmystik erhält, die sich an der kenosis Christi inspiriert und den Dienst in Alltag und Trockenheit als höchste Form der Einung preist. –

Wohl auch deswegen, weil die historische Erinnerung sich da am deutlichsten mit einem systematischen Engagement paarte, schienen mir am interessantesten die Beiträge von Schaeffler, Kobusch und Honnefelder. *R. Schaeffler* (Epekeina tes ousias: Wandlungen, Recht und Grenzen eines Programms: 13–37) fragt: Daß in Platons Sonnengleichnis das Licht als Mittleres zwischen Erkennen und Gegenstand expliziert wird, ist einsichtig; warum aber muß man noch von einer Quelle des Lichtes reden? Das Motiv könne nur in der Kontingenz des Lichts liegen: daß dieses auch erlöschen kann. Das Licht erlischt, wenn die Rahmenvoraussetzungen für das Verstehen bzw. für das besonnene Handeln zusammenbrechen. Daß die Vernunft selbst theoretisch oder praktisch sich (nach Kant und Camus) zwar zunächst unvermeidlich in Widersprüche verwickelt, die sie dann aber selbst wieder auflöst, ist aber noch kein Erlöschen, sondern nur eine zeitweise Verdunkelung des Lichts der Vernunft, deren Selbstgewißheit nicht erschüttert wird. Eine Kontingenz des Verstehens und damit die Irreduzibilität des Wirklichen auf das Verstandene an ihm aber ergibt sich aus der (postmodernen) Erfahrung der irreduziblen Pluralität von Welten (Verstehenshorizonten, Sprachspielen). Die Erfahrung jener Kontingenz aber motiviert eine Frage nach den Bedingungen, der „Quelle", des (jeweiligen, unselbstverständlichen) Vernunft-Lichts. Der Zusammenbruch der Einheitsmetaphysik erlaubt so, auf neue Weise die „Ehre des Namens" gegenüber der Tyrannis des Begriffs (Lyotard) zu wahren. – Kritisch zu diesem Aufsatz, dem m. E. anregendsten des Buchs: 1. Ich sehe zwar eine Korrelation zwischen Pluralismus und („jüdischer") „Namens-Trsz.", aber keinen argumentativen Weg von jenem zu dieser; 2. Sch. bleibt, wie die Tradition, im Subjekt-Objekt-Bezug, also bei der Dichotomie zwischen dem Akt des Sehens, der nicht gesehen werden kann,

und dem Gesehenen. Wenn man aber darauf achtet, daß ich nicht nur das Augen-Ding, sondern auch das Sehen eines Anderen bzw. mein Gesehenwerden sehr wohl sehen kann, ändert das dann nicht das ganze Paradigma? Denn hier gehören geistiges Erblikken und sinnliches Sehen nicht zu zwei Welten, die nur Analogiebezüge miteinander unterhalten. – *Th. Kobusch* (Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik: 93–114) – Als bewußte Alternative zur intellektualistischen Metaphysik aristotelischen Typs, in der ein gleichbleibendes Erkenntnissubjekt, ausgehend vom sinnlich Gegebenen, eine Stufenleiter des mehr und mehr Intelligiblen durchläuft, entwirft Plotin erstmalig eine Metaphysik des Subjekts, d. h. der verschiedenen Stufen des Selbstseins der Seele (und so der „Identität"„ mit ihrem Anderen): Anderswerdung im Aufstieg, der ein Rückstieg in sich selbst ist, in dem die Sphäre des Subjekt-Objekt-gespaltenen Erkennens überstiegen wird in die einfache Einheit, die folglich unbewußt ist. Plotins Entwurf hatte eine ungeheure Wirkung: näher gezeigt an Ps-Dionysius und an Meister Eckhart (wo zum ersten Mal „das Ich" vorkommt, wie überhaupt bei Plotin schon die Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens im Subjekt gestellt wird). K. argumentiert sehr kenntnisreich und überzeugend, mit deutlicher Sympathie für die plotinische Tradition, deren Vernachlässigung durch die zeitgenössische Theologie (mit Recht) beklagt wird. – *L. Honnefelder* (Metaphysik und Trsz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus [Sc.] im Blick auf Thomas von Aquin [Th.] und Anselm von Canterbury: 137–161): Th. u. Sc. geben verschiedene Antworten auf das von der aristotel. Tradition geerbte Problem des Gegenstandes der Metaphysik: Th. setzt am sinnlich gegebenen Veränderlichen an und erweist als „Physiker", daß dieses eine letzte Ursache seines Seins (nicht nur seiner Bewegung) habe; erst dann wird „metaphysisch" diese letzte Ursache als das rangmäßig Höchste, die Stufen-Reihe des Bewegten Überragende nachgewiesen, wobei der neuplatonische Partizipationsgedanke leitend ist: sein Sein ist reiner, durch keine bestimmte Wesenheit eingeschränkter Akt; die Einheit des Seienden qua Gegenstands der Metaphysik ist die der Analogie, die die Seinsattribution voraussetzt: Onto-theo-logie. Bei Sc., der die Rationalität stärker von der Sinnlichkeit ablöst, ist das Erste der formale Begriff des Seienden als etwas, dem der Seinsakt nicht widerspricht, und dieser wiederum ist ohne Widerspruch in den zwei Modi „endlich" und „unendlich" (an Intensität) denkbar. Während Th. vom kausal Letzten zum rangmäßig Ersten und von da zum universalen Sein komme, gelange Sc. vom universalen Sein zum rangmäßig Ersten. Beider Positionsunterschied wird verdeutlicht in ihrer je verschiedenen Stellung zu ratio Anselmi: Th. sieht den Fehler darin in einer illegitimen Verwechselung der (uns möglichen) Nominaldefinition mit der Realdefinition (= Wesenserkenntnis) Gottes; Sc. heilt den Fehler des Arguments durch eine doppelte Einfügung: Wenn der Begriff eines unendlichen Seienden keinen Widerspruch impliziert, und wenn dazu ohne Widerspruch kein Größeres (und d. h. Früheres) gedacht werden kann, dann existiert ein unendliches Seiendes. – So wie H.s Sympathie überhaupt eher der Metaphysik-Konzeption des Sc. als der des Th. gilt, hält er auch diesen Beweis für überzeugend. Nicht ganz klar wird, ob er diesen Beweis nur im Rahmen einer Erinnerung ans Mittelalter für den relativ plausibelsten hält oder ob er ihn auch für heute gültig ansieht. – (Zwei Druckfehler: 109 Z. 7 v. u.: etwas vom *G*öttlichen und *H*immlischen *s*chauen; 160 Z. 7 v. u.: Sei*e*ndheit). – Dankbar ist man für die beiden Register und die Kurzbiographien der Autoren. Der Band sei den interessierten Lesern empfohlen!

G. Haeffner S. J.

Lévinas, Emmanuel, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg/München: Alber 1992. 406 S.

„. . . ‚Das ist mein Platz an der Sonne'. Damit beginnt und darin spiegelt sich die widerrechtliche Inbesitznahme der ganzen Erde." Dies Pascal-Wort bildet das vierte von fünf Motti, die Levinas über sein zweites Hauptwerk (= *AQ*) gestellt hat (ihnen geht eine Doppel-Widmung an die Opfer der Shoah voran). Das Buch selbst sucht in Aufbau und Sprache dem zu widerstehen; daher „sein vielfaches Scheitern und sein je neues Beginnen" (19): Nach der Vorbemerkung folgt unter *Inhaltsangabe* Kap. I: Sein

und Sich-vom-Sein-Lösen. Den Hauptteil bilden die Kap. II–V: Von der Intentionalität zum Empfinden – Sensibilität und Nähe – Stellvertretung [das ursprüngliche Kernstück] – Subjektivität und Unendlichkeit. Unter *Anders gesagt* schließlich Kap. VI: Draußen. Der Übersetzer Thomas Wiemer, dem wir schon *Wenn Gott ins Denken einfällt* (= *DI* ²1988 – und im selben Jahr seine eigene große Untersuchung: Die Passion des Sagens) verdanken, spricht diese Schwierigkeiten mit Anfang und Ende ebenso an wie die Problematik einer Sprache, die der Wiedergabe noch größere Schwierigkeiten bereitet als üblich (darum eine Reihe von per Klein-Buchstaben gezählten Anmerkungen zusätzlich zu denen des Autors).

Die Grundgedanken des Werks sind aus früheren Schriften und aus dem späteren *DI* bekannt; doch gegenüber *Totalität* und *Unendlichkeit* (= *TI*) hat Levinas sie radikalisiert – so tritt das Phänomen der Erotik zurück; denn „die Liebe transzendiert nicht ohne Zweideutigkeit" (390). Er hat sie zugleich differenziert: in der neuen Unterscheidung von Nächstenliebe und Gerechtigkeit, die der Rückhaltlosigkeit des Ausgeliefertseins an den Anderen im Blick auf Dritte ein Maß setzt. Und vor allem hat er eine ihnen gemäßere Sprachform gesucht als „die ontologische – oder genauer: eidetische" von *TI* (TI 8). Der Philosophie geht es um Wahrheit; diese stellt das Sein zur Schau (AQ 65): im Bewußtsein als Ort seinerseits des Seins (75). Diese Re-präsentation geschieht als Wieder-holung, Erinnerung (78): als Zeit-Geschehen – und geschieht um des Seins des Seienden willen (Bewußtsein ist reditio – 220 f.). Doch eben die „Diachronie" dieses Ganges zeigt, jenseits der Nomina „das Verb sein" (87). Erscheint das Seiende im Schon-Gesagten (94), so geht der Mensch doch nicht hierin auf: das Sagen übersteigt das Gesagte. Entspringt dem Gesagten die Ontologie (und spricht selbst die Fundamentalontologie „vom Sein wie von einem identifizierbaren Seienden" – 105), so erscheint im „sich sagen" doch mehr als das Passiv ‚gesagt werden' bzw. ‚sein' (seltener als im Französischen kennt diesen Gebrauch auch das Deutsche: „das sagt sich leicht"), nämlich die ursprüngliche Verantwortung für den Anderen. Sie auferlegt „désintéressement" = Abkehr vom inter-esse, hier ([23 f'] nach L. Wenzler) übersetzt mit „Sich-vom-Sein-Lösen". Dies „Wunder des Ethischen" (das ich, gerade auch im Sinn der „An-archie", etwa mit „Gesagt bekommen haben" und „Es sich gesagt sein lassen" wiedergegeben fände) nennt L. nun „Sagen vor allem Gesagten", um zu vermeiden, daß sich dessen Hypostasierung festsetzt. Das Gute als Jenseits-des-sein (24: Politeia 509 b) muß sich zwar auch hypostasieren: als „èon", aber alles hängt daran, es nicht zu „idolisieren" (107). Ob Aion (doch wohl die jenseitige Ewigkeit von Aristoteles, De coelo 279 a 11 ff.) freilich glücklich mit „Weltzeit" übersetzt ist (ich würde geradezu „das Absolute" vorschlagen [anders 130])? – Das Sagen ist höchste Passivität. Bürgen für den Anderen (115). Statt daß „es" oder „die Sprache" spricht, habe ich zu sagen: Sieh mich, da bin ich. Wider den eigenen Willen, unter Zeitverlust – und Selbstverlust durch die Zeit hin: in Ausdauer, Geduld (zu, statt Präsenz, Seneszenz – 125), schließlich auch ohne die Ausflucht in anthropologische Aporien und deren Diskussion, weil fraglos von der „Heiligkeit" des anderen betroffen: „Paradoxerweise ist der Mensch als alienus ... nicht entfremdet" (141). An die Stelle der Reflexion tritt das Auf-sich-Zurückgeworfen-werden in der „Rekurrenz". Damit stellt sich auch die Sensibilität anders dar: nicht als (Vermögen zur) Erkenntnis (der Nähe) eines Nächsten, sondern als dessen Nähe selbst, Berührtsein von seiner Verletzlichkeit aufgrund der eigenen; nicht erst durch Spiegelung, sondern unmittelbar (und zwar gerade aufgrund eigenen Genießens): „mütterlicher Leib" (154), Hand, die das Brot hergibt, „in das ich gerade beißen will" (168, 174): Nähe als „Besessenheit" durch den Anderen, „der mich einer Schuld anklagt, die ich nicht aus freien Stücken begangen habe" (*faute* – 207. Leider fehlt „Schuld" im Register; 44 ist die Schuld *dette;* die „Schuldenlast" 210: *passif;* vielleicht wäre hier – auch im Blick auf das „immer zu spät" – „Versäumnis" passender?), der mich bei einer Verantwortung behaftet, die durch mein Engagement nicht abnimmt, sondern wächst. So erscheint im Endlichen (in [= en] fini) die „Herrlichkeit" (210) des Unendlichen (infini). Das bringt die Gottesfrage ins Spiel. L. scheint sich von der Kritik daran ebenso zu distanzieren wie von ihrer tradierten Behandlung, insofern diese im Feld des Seins – oder der Sinnfrage – verbleibt. (Einen Sinn haben heiße, Mittel eines Zwecks sein [214]. Wie dies hundert Jahre nach dem Auftakt von *L.'Action?)*

Schließlich das Kernkapitel IV: Stellvertretung. Mit einem Motto von P. Celan: „Ich bin du, wenn ich ich bin". Immer schon, nicht durch es selbst gesetzt, findet sich im Bewußtsein die Besessenheit, Passion durch den Anderen. Das Ich, für Sartre wie für Hegel vom Für-sich her gesetzt, ist kein In-Sich, sondern das Sich absoluten „Anklagefalls" (244), „‚Verschuldung' [‚endettement'] vor jeder Kreditaufnahme" (245), auch und gerade dem hassenden Verfolger gegenüber (246). Völliges Ausgesetzt-sein als Sühne, nicht um dem Leiden eine „magische Kraft des Loskaufs" abzugewinnen, sondern in reinem Übergang von der erduldeten Schmach zur Verantwortung für den anderen: Subjektivität als *der-Andere-im-Selben.* Stellvertretung für den Anderen, in der ich meinerseits mich nicht vertreten lassen kann. „Freiheit? Eine andere Freiheit als die der Initiative" (254), keine „Beziehung", keine Unterwerfung unter ein Nicht-Ich: inspiriert, in einer „Offenheit, von der die Atmung eine Modalität bildet". Doch nicht als Spiel ([E. Fink] weil L. hier die Verantwortung vermißt), dem Paar Freiheit – Unfreiheit voraus. – Reden läßt sich davon nur wiederum seinshaft (dies auch das Problem der Theologie, die die religiöse Situation zerstört [269 25]); doch kann für Momente die Sprache ihre eigenen Bedingungen zerbrechen – „wie in der Rede der Skeptiker" (259 20 – die sich selbst widerspricht und gleichwohl durch keinerlei Widerlegung zum Schweigen gebracht wird). So geht hier auch die Kommunikation nicht vom Ich und seinem Selbst-Verhältnis aus. „Die Emphase der Offenheit ist die Verantwortung für den Anderen bis hin zur Stellvertretung – wobei das *Für-den-Anderen* der Unverborgenheit, des Sich-dem-Anderen-Zeigens umschlägt in das *Für-den-Anderen* der Verantwortung – so lautet in Kurzform die These des vorliegenden Buches" (265). Man ist angeklagt über seine Schuld hinaus, der eigenen Freiheit voraus, und damit einer Unschuld, zu der man sich nicht bekennen kann. Situation indessen nicht der Erbsünde, sondern vielmehr gerade der Urgüte der Schöpfung (270). Doch nicht etwa, als wäre man dabei gewesen; verantwortlich ist man vielmehr für eine Welt, in die man erst spät(er) eingetreten ist (was Hiob so wenig wie seine Freude begreift): *„Das Universum tragen – erdrückender Auftrag, aber göttliche Mühsal"* (272). Anweisung, die den „Tod Gottes" (274 – Rückführbarkeit jeden Werts auf einen Trieb) überlebt. – Diese Verantwortung erweist sich nun zugleich auch darin, daß sie sich beschränkt: im Blick auf den/die Dritten; gibt es doch nicht bloß den einen Anderen. Besessenheit besagt nicht Hörigkeit: „Wenn schon niemand gütig ist aus freien Stücken, so ist doch auch niemand Sklave des Guten" (303). So bedeutet das „Hier bin ich" stets ein Zeugnis für die Herrlichkeit des Unendlichen; es meint: „Sende mich" (320 – Jes 6, 8). Eben darum aber fehlt „in dem Satz, in dem Gott sich erstmals unter die Worte mischt," das Wort Gott (327). Davon zu sprechen, nochmals, ist Verrat, aber unabdingbar, zumal immer neu widerrufen. Und so ist es auch mit dem Einbruch des Dritten, dem Gebot der Gerechtigkeit gegenüber der Liebe; es bedeutet keinesfalls eine „Abschwächung der Besessenheit"; aber es setzt ein Maß. „Die Philosophie ist dieses Maß, das dem Unendlichen des Seins-für-den-Anderen der Nähe beigebracht wurde, und ist gleichsam die Weisheit der Liebe" (351): „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe" (353). Sie hat der Macht des Systematischen zu widerstehen (wie der Skeptiker jener der Logik), damit ihr über Unterbrechungen hinweg fortgehender Diskurs uns daran erinnert, daß wir *anders* können *als sein.*

Nochmals *anders gesagt* wird dies im Schlußkapitel, unter dem Faust-Motto vom Schaudern als der Menschheit bestem Teil. Wie kann Gesagtes gegen Gesagtes im Dienst des Sagens stehen? Wie kann man Gewalt bekämpfen, ohne „mit gutem Gewissen den Krieg und seine mannhaften Tugenden zu sanktionieren" (378)? Vielleicht in einer Geduld, die nicht die Kehrseite ontologischer Endlichkeit wäre: Ausgesetztsein, Aufbrechen oder Aufgebrochensein: Selbstspaltung oder Selbst als Spaltung – Inspiration durch den Anderen. So wird das Atmen, „durch welches die Seienden sich triumphierend in ihrem Lebensraum zu behaupten scheinen, ein Aufzehren" (386) des eigenen Kerns, Atmen als Ent-schlossenheit (dé-claustration). Bis hin zum Ausatmen als „Aushauchen der Seele". „Längstmöglicher Atem – Geist" (388). – Utopismus? Man muß sich dafür nicht auf ein Geschehen „beziehen, mit dem der Ort werdende Nicht-Ort unter außergewöhnlichen Umständen in den Raum der Geschichte eingetreten sein soll" (393). Jeder Einzelne ist virtuell ein Erwählter, gerufen zur Antwort: Ich, d. h. sieh

mich, hier bin ich. Das setzt ihn unter der Herrschaft des Seins dem Verdacht der Heuchelei aus. Und doch bedarf es solcher Enormität bereits „für das bißchen Menschlichkeit, das die Erde ziert, und sei es auch nur aus bloßer Höflichkeit ...“ (394). Erst recht ist sie nötig, damit der Krieg gegen den Krieg nicht seinerseits verkommt: „für das bißchen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben“. – Der Schlußabsatz spricht erneut Gott an: „nach den Tode eines bestimmten, die Hinterwelten bewohnenden“, deckt die Geiselschaft die Spur eines „immer schon ‚Er‘“ auf, zu dem weder Namen für Seiendes noch Verben für Sein passen: *Pro-nomen*, dessen Siegel alles Nennbare trägt.

Wir haben, wie gesagt, inzwischen spätere Schriften in Übersetzung vorliegen; aber mit ihnen ist dies Grund-Werk nicht überholt. Der Übersetzer verdient allen Dank für sein „schönes Wagnis“ (16, 226 f.). Ich erlaube mir Hinweise für die nächste Auflage: 33^4 Z. 8 v. u.: in ihr (?) 43 Z. 8 ff.: „einer Antwort, die einer Provokation antwortet, die nicht thematisierbar und daher Nicht-Berufung ...“; 48 Z. 8: dem Einstehen; 50 Z. 2: sich abspielt?; 99 Z I: warum statt des „potenziert“ nicht wörtlich: „sein des sein“ oder „es“ (bzw. „die Weise [102 unten], wie sein ist“: ebenso 103 Abs. 3; 110 Z. 17: zu nehmende; 172 Z 5: deren; 191 Z 22: zu? 231 Z. 7 v. u.: auszurenken? (Vorschlag: zu lösen); 247^{15} Z. 5: nieder; 259^{20} Z. 10: Ereignisse, und ..., 266 Z. 6 v. u.: finden, und ...; 371 Z 13: nachlassende? (ist nicht eher Entschwinden als Schwinden gemeint, eine sich entziehende Ungreifbarkeit?) – Zu Levinas selbst, dem Ernst seiner Anfragen an die Philosophie, die Zeitgenossen und eigens die Christen sowie zu den Fragen, welche umgekehrt an ihn zu stellen sind, siehe anderen Orts (MThZ 44). J. Splett

Splett, Jörg. *Spiel-Ernst.* Anstöße christlicher Philosophie. Frankfurt a. M.: Knecht 1993. 174 S.

In einer Zeit des Amüsierbetriebs, der statt Schiller Nietzsche die Stichworte liefert, beansprucht der Titel Aufmerksamkeit. Das neue Buch des vielseitigen Frankfurters bündelt Beiträge des letzten Jahrzehnts unter der angezeigten Spannung. Diese entfaltet zügig die *Einführung:* „Vom Ernst des Spielens“. Als „Erscheinung = Selbstoffenbarung von Freiheit“ (13) in ihrer schöpferischen Aufbau- und Verwandlungskraft zeige sich das Spiel als „eine Hochgestalt des Humanen“ (15), die indes gegenwärtig durch Unernst gefährdet sei, durch die „letztlich ‚unerträgliche Leichtigkeit‘ erträumter Möglichkeiten“ (10). So laute das Dilemma: „Entweder verbohren wir, verkrampft und süchtig, uns in einen falschen Ernst oder bringen es – verspielt – nicht fertig, uns ernstlich auf ein Spiel und seine Abenteuer einzulassen.“ (16 f.) Dem begegnet Vf. mit einer Erblickungslehre, der es um „*Mehr-Dimensionalität* von Daten und Fakten zu tun“ ist (16). Explizit religiös zeige sich so „dem gläubigen Blick die Welt als Spiel der göttlichen Liebe im kosmischen Reigen“ (18), dem der Mensch spielend und feiernd antworte, hineingenommen in „das ‚Drei-Spiel‘ von Vater, Sohn und Geist“ (19). – Wurde früher bereits ein Wort wie das vom ‚Glück der Abhängigkeit‘ gerügt, so dürften in der Kapitelübersicht einige Formulierungen ‚anstößig‘ wirken: Tod sei als „Licht-Gegenwart“ zu verstehen, Leben „im Halt am Tödlichen“ zu finden, „Schwäche, Schwachwerden als Wunschziel“ aufzuzeigen und darin gar „Offenheit für den Schmerz als Glück der Liebe“ (20).

Im *1. Kap.* erinnert Vf. an R. Guardinis ‚Annahme seiner selbst‘, die im Ernst nur aus der Frei-gebigkeit Gottes zu vertreten sei. Angesichts menschlicher Verweigerungsmöglichkeit wird auch Neuschöpfungshoffnung (v. Balthasar beipflichtend) in Gottes Angebot begründet. Selbstannahme erscheint so als „Grundvollzug von Dank“ (40), der zugleich „eine tiefere Schönheit und Kostbarkeit in Welt und Leben“ entdecke (40 f.). Am Schluß und nur knapp die erneute Situierung solch verdankten Daseins im ‚trinitarischen Sinnraum‘ – unter den Stichworten „Herrlichkeit“ und (deren Kenose am) „Kreuz“ (42). Zwar fehlt nicht der Hinweis auf protestierende Fragen an solche Sinn-Sicht – und sie seien erlaubt –, doch für den Duktus des Buchs ist die letzte Wendung des Gedankengangs charakteristisch: „Gleichwohl bin ich doch nicht so sicher, ob [...] wir [...] *dann* und dort wirklich noch fragen“ (43). – Der *erste Exkurs* („Extrakt in sieben Thesen“) resümiert nicht nur die erreichte (da es um das gehe, was „zuletzt“ [44] gelte, „mit aller Vorsicht“ [42] formulierte) Reflexionshöhe, sondern eruiert als

Haupthemmnis der Selbstannahme – fundamentaler als Angst – das Ressentiment unserer Endlichkeit. – *Kap. 2* zentriert den Gedankengang ethisch: „Warum menschlich sein (sollen)?" (49) Die (1.) „prinzipielle Begründung" (52) führt stringent zu K.-O. Apels Retorsionsargument. Eine positive Füllung leiste allerdings erst der Blick auf die (2.) „Selbstverständlichkeit des Guten" (58), dessen Erfassen im und als Gewissen mit R. Lauth als *Sazienz* bedacht wird: „die mediale Einheit von Ergreifen und Ergriffenwerden im moralischen Bewußtsein" (60). Zeigt nun diese Erfahrung „sich äußerer Begründung weder fähig noch bedürftig" (ebd.), so wendet Vf. sich doch ‚innerer' Sinn-Begründung zu, nachdem das Problem zu Beginn bereits Dostojewskis Diktum markiert hat, daß alles erlaubt sei, wenn es keinen Gott gibt (vgl. 50). Die Selbstbegründung des Guten nämlich lasse sich angemessen nur religionsphilosophisch: als (3.) „Theophanie" (64) denken. Gewissenserfahrung – mit ihrer Doppelung von Einsichtigkeit und Anspruch – mache so den „Kern jedes Gotteserweises" (66) aus. Die Skizze drängt zum nächsten Schritt: (4.) „Normenfragen" (69). Hier nämlich sieht Vf. Desiderate auch der Moraltheologie. Als erstes „Versäumnis" wird die Beschränkung auf normative Ethik moniert – gegenüber den ‚anhängigen' Prinzipienfragen, als zweites deren „übliche ‚Horizontalisierung'". „Ist [...] Gott, dann bestehen für das Geschöpf auch Pflichten ihm gegenüber" (70). Im Feld ‚philosophischer Theologie' (Platon, vgl. 72) zeige sich, daß „hier das Göttliche erst zum ‚Gewissenhaben' als solchem" ruft (73). Dem Einwand, solcher Appell an verantwortliches Verhalten „stoße oft ins Leere", wird erwidert: „normative Ethik stoße rasch an ihre Grenzen (vollends, wenn sie sich auf Güterabwägung bei Handlungs-Folgen beschränkt)." (76 f.) Allerdings ist damit bzgl. teleologischer Ethik nicht *mehr* als ihre Beschränktheit ausgesagt. (Nicht zufällig hier wohl die Formulierung von „vermißten *Tugenden*" [76], zu denen sich auch B. Schüller [Düsseldorf 1980] äußert.) Erst die ‚synteresis' und die ihr entsprechende „Grundgewilltheit zum Guten" drängten „auf reales Handeln" (74), um das es gerade auch dieser „Theorie der Gewissenserfahrung" (64) zu tun ist. – Solcher Rekurs auf das sittliche Ich repliziert auf das postmoderne „Gefühl ist alles" mit der Bestimmtheit des doxischen Anspruchs und stellt Faustens „Schall und Rauch" den durch die Antwort erworbenen Namen entgegen: (F. Rosenzweig) „Wort und Feuer" (76). Von hier aus stellt der letzte Schritt, (5.) „Unglück und Hoffnung" (77), sich dem Vorwurf ‚unglücklichen' Bewußtseins, um gegen die „Ausblendung von persönlicher Schuld in akademischen Ethik-Diskursen und psychologischen Heils-Angeboten" (80) die nur im Gottes-Bezug denkbare Vergebungshoffnung zu halten – im Blick auf die „erstaunliche Gegenbewegung" einer „Flucht" vor dem Heiligen „*zu* ihm" (79). Das Fazit: „Ohne Gott sind wir alle entweder (so, wie wir leben) hoffnungslos schuldig oder seit je schon entschuldigt. Wäre so oder so aber dann nicht tatsächlich ‚alles erlaubt'?" (81) – Nicht unerheblich die Bemerkungen zur Philosophie: Als Diskurs habe sie sich „der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen" zu bedienen (57). Indes gerate disputierendes Rechenschaftgeben immer „unter das eigentlich angemessene Niveau" – und sei daher durch „das *Gespräch* unter philosophierenden Freunden: das Sym-philosophein" (58) zu ergänzen (wohl wiederum mit Auswirkung auf die Sprache?). Schließlich schützt Vf. das religionsphilosophische Niveau phänomenologisch gegen den Vorwurf, hier werde Logisches unzulässig ontologisiert, indem er sogar für Anselms Argument reklamiert, sein Ausgangspunkt sei „nicht ein purer Begriff, [...] sondern die Tatsache, der reale Befund, daß in begrenzt-bedingten Menschen die Idee des Unbedingten und unbedingtes Betroffensein durch dessen Anspruch begegnet" (66).

Derart phänomenologisch fragt *Kap. 3:* „Wonach schmecken Welt und Dasein? Eben nicht, so verlangt die Pflicht zu Wahrheit und Dankbarkeit festzuhalten, nach nichts. Also ist der Tod anders zu sehen denn als schwarzes Nichts" (85). Sondern als „Todes-Licht" (83)? Nur am Ende könne „*Endgültigkeit*" (92) begegnen. Das „Versprechen [Kern allen Glücks], *alles* sei und werde gut", dürfe weder mißtrauisch überhört, noch resigniert ausgeblendet werden – beides sei „einfach ungehörig" (93)! Daß Mensch und Welt aber ‚ihr' Versprechen nicht halten, verweise darauf, daß es „in Wahrheit" das ihre nicht sei (94). Uns sei daher die „Verwandlung [...] in Gottes Licht" „zu hoffen aufgetragen" – „zuletzt" im Absehen von uns selbst (95). Daß hier nicht einfach Schwarz in Weiß umgetüncht wird, bekräftigt der Schluß, dem es mit

Kierkegaard gelingt, die tatsächlich erfahrene Nacht einzubedenken. Die umkehrende Pointe bleibt evident: Leben = Halt am Tödlichen. – Der zweite Exkurs, „Lebens-Gefahr" (98), bedenkt nochmals die endliche Situiertheit – mithin Gefährdetheit – von Freiheit als das Vermögen, sich bestimmen (sich ‚mitspielen') zu lassen (101), im Rückverweis auf die Sazienz und mit poetischen Beispielen geglückten Risikos. – Gegen strategische Mißdeutung von Schwäche erschließt *Kap. 4* in zwei Teilen dieses Sich-Einlassen „auf Spiel und Mitspieler" (105). Es bildet deutlich die Mitte des Buches, im Fortgang von *Leben als Mit-Sein* (Kap. 4 u. 6). Über die Ausweglosigkeit reinen Machtwillens gelangt Vf. zu der „Binsenweisheit", daß wir alle aus Vertrauen leben (109). Der Sazienz-Nexus erscheint hier als „Empfänglichkeit" (111), interpersonal als Angewiesensein auf die Gnade anderer. Für das Glücken in gegenseitiger „Zuvor-kommenheit" sieht Vf. das alte Wort „Huld" (für charis) am Platz (112). „Leiden mögen" lautet die Überschrift des zweiten Teils, der in eingehender Blondel-relecture die Lehre des fruchtbaren Leids aufgebrochener Egozentrik ‚interpretiert'. Gemeint ist zunächst die eigene Unzulänglichkeit, doch „obendrein und mehr die Wirklichkeit des anderen" (118); wir lernen also, „daß wir nicht uns, sondern anderes wollen" (119) – ein cantus firmus des ganzen Buches! In „aller Vorsicht und Behutsamkeit" erscheint schließlich der Tod als „eben die bleibende Weise", Gott zu erblicken (vgl. 122), weil jede (nicht vom Ich verstellte) Wirklichkeit dessen ‚ewiges Sterben' impliziere, so daß umgekehrt jeder Schmerz eben auch Vorgeschmack sei (Schmerz avanciert zum Objekt des [Leiden-]Mögens) – ja, er sei (die Anm. komprimiert es) innertrinitarisch als „Ur-Kenose" (S. Bulgakow) zu lokalisieren, diese aber nicht nur als „Vor-Opfer", sondern zuerst als „*Glück* und *Seligkeit* eines freien Aufbruchs ins Mit" (123f., Anm. 32). Rez. gesteht, sich mit dem letzten Schritt schwerzutun. Bleibt nicht (unbeschadet der ‚Halt-am-Tödlichen'-These und der maior dissimilitudo auch bei dieser Analogie [122]) Schmerz ein sündig-erbsündiges Moment dieseitiger Liebe – nicht um das semantische Merkmal des Peinigenden zu reduzieren? ‚Aufgehoben' dann zwar in schöpferisch endgültiger „Selbst-Unterscheidung" (122), die aber *als solche* nicht schmerzt? – Die durchgängig bedeutsame Sprachlichkeit der Reflexion thematisiert *Kap. 5* für den affirmativen Charakter der Rede von Gott: „Festliches Sprachspiel: Gott-Bekenntnis" (125) – gegen modernes „Rede- und Feierverbot" (126). Ihm wird zunächst mit dem Abweis einer Lust-Schmerz-Bilanzierbarkeit, dann aber mit dem *realen Befund* von „Überschwang und Freude" erwidert (129) – verstanden als „Ja zum Ganzen" (in Aufnahme der Festtheorie J. Piepers) – und wo als Trost (nicht Leugnung von Leid), dort gerade „aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens." (129) Im Kunstwerk begegne sie in „sieghafter Affirmation" (130). Schönheit sei das Erscheinen der Wahrheit von etwas, denn im Kunstwerk habe „das Verstehen von etwas Gestalt angenommen" (131) – mithin sei es („nun frei und ungeschützt herausgesagt") „Gestalt schauender Liebe" (132), – der alsbald auch auf diesem Feld die Theodizeefrage begegne. Gerade aber in der geglückten Endlichkeit der Kunst gehe das Gutsein der Schöpfung auf, das (nach Beispielen von Rilke, Hölderlin, Sophokles) Da-sein Gottes letztlich. Gegen „Mißtrauen, oder gepflegter: Blasiertheit, in Wissenschaftssprache: *Agnostizismus*", der „jegliche Überzeugung als ‚Fundamentalismus' abtut (so das neue [Er-]Schlagwort" (137), sei der „Mut zum Ja", „der überzeugte Zeuge" (136) gefragt – in einer (mit Celan erreichten) „Aufmerksamkeit", die (mit Malebranche und S. Weil) Gebet bedeute (143.)

Der vielfältige Ertrag ist nicht auf einen Satz zu reduzieren; in den kompakten Kapiteln wird gleichwohl weit vorgedrungen – mit immer demselben Ziel: sich auf das Spiel Gottes los- und einzulassen. Schlüssel zur Phänomenologie ist die durchgängig (doch nie moralisierend) angemahnte ‚Dankespflicht'. Sie trägt das reflexive Moment aller Überlegung, die so nicht nur Zeugnis ist – aber entschieden auch dies, und dahin führen will. Dieser mystagogische Charakter des Buches macht es auch einem Splettleser wertvoll, dem viel schon Vertrautes begegnet (Lieblingsautoren des Vf., wie er selber anmerkt [21], ja, Lieblingszitate). Wie immer lohnt es, dem reich verzweigten Maßwerk der (lesefreundlich gehaltenen) Anmerkungen nachzudenken, auch den Bibelstellen. Im gewohnt sorgfältigen Druck bleiben die wenigen Fehler marginal (bis auf die unvollständige Anm. 12, S. 31). – Unter dem Stichwort „Verzicht" versucht der *Schluß*

eine Bündelung, indem er dessen Sinn als Freiheitsmerkmal bedenkt und in den Dienst der „Spiel-Teilnahme" (158) stellt. Das Buch schließt nicht ohne den sorgfältig vorbereiteten Ausblick „auf das unausdenkbare Spiel dreifacher Selbsthingabe im Geheimnis Gottes selbst" (167). F.-J. Hanneken

Natur als Gegenstand der Wissenschaften. Hg. *Ludger Honnefelder* (Grenzfragen 19). Freiburg–München: Alber 1992. 320 S.

Der vorliegende Sammelband vereinigt die Beiträge einer Tagung der „Görresgesellschaft" zum Thema „Natur als Gegenstand der Wissenschaften" vom Jahr 1990. Das Ziel der Görresgesellschaft, die fast zwanzigjährigen Bemühungen, Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie ins Gespräch zu bringen, rechtfertigen das selbstgewählte Prädikat „interdisziplinär", das sonst oft nur als beschwörende Festtagsrede oder als Feigenblatt für Unternehmungen dient, die sich der außerordentlichen Schwierigkeit eines solchen Gesprächs im Ernst gar nicht stellen. – Auch der vorliegende Band macht die herrschende Problematik eines Dialogs zwischen Disziplinen deutlich, deren hoher Spezialisierungsgrad eine Sprachlosigkeit erzeugt, die keine heute existierende Philosophie im Alleingang überwindet. So ist schon der *Versuch* eines interdisziplinären Gesprächs hoch einzuschätzen.

In einem einleitenden Kapitel ortet *Ludger Honnefelder* das Thema: „Natur" sei keine fixe Größe, sondern nur bestimmbar als Korrelat zu mehrfachen, nichtreduzierbaren Perspektiven, die wir zu ihr einnehmen können: Seit der Antike gebe es die doppelte Perspektive auf Natur, einmal die Platonische (Natur als vom Demiurgen äußerlich Hergestellte) und dann die Aristotelische (Natur als spontan aus sich Wirkende). Das moderne Verfügungswissen von Naturwissenschaft und Technik habe nur die erste Alternative pointiert, indem der Mensch selbst das demiurgische Verhältnis zur Natur einnehme. Wird dieses Verhältnis verabsolutiert, entstehe eine zweifache Aporie: 1) Kann theoretisch überhaupt nicht mehr gesagt werden, was Natur eigentlich sei und 2) lassen sich die praktischen Folgewirkungen eines solchen Verhältnisses in ihrem Katastrophencharakter nicht mehr bewältigen. H. fordert daher programmatisch eine „teilweise Wiederherstellung des Aristotelischen Naturbegriffs", die natürlich nicht fundamentalistisch aussehen darf, sondern, wie angedeutet wird, in der Konsequenz von Kants „reflektierender Urteilskraft" zu suchen wäre.

Der erste Beitrag des Heidelberger Mathematikers *Willi Jäger* zeigt sofort die außerordentliche Schwierigkeit des interdisziplinären Dialogs. J. referiert allgemeinverständlich über die „mathematisch gedeutete Natur", über Computersimulationen, nichtlineare Thermodynamik, Superstringtheorie, Chaos- und Katastrophentheorie, Fraktale usw. Ein mathematisches Modell sei allerdings nur eine „Projektion von Wirklichkeit in ein durch eine formale Sprache beschriebenes System". Der Autor vergleicht den Projektionsmechanismus mit Platos Höhlengleichnis. Mathematische Weltbeschreibung sei nur „Approximation an die Wirklichkeit". Aber an welche? – Der Autor beläßt es bei der Höhlenmetapher. Hätte man hier nicht mehr sagen können? Platos Konzeption basierte ja auf der auch heute noch nicht geklärten Differenz zwischen „reiner" und angewandter Mathematik. Stephan Körner hat diese Problematik bis in den Grundlagenstreit der Mathematik unseres Jahrhunderts hinein verfolgt. Oder die „Erlanger Schule" hat detaillierte Analysen des Verhältnisses von „Protophysik", „Protogeometrie" und formalen Systemen vorgelegt. Hier hätte man die platonische Rede vom projektiven Charakter des formalen Erkennens mit Inhalt füllen können. Es scheint, daß innerhalb der Formalwissenschaften kein Konsens mehr darüber besteht, was eigentlich eine philosophische Frage sei.

Der zweite Beitrag von *Klaus Borchard* über die „beherrschte Natur als Gegenstand der Technik" weist auf ethische Implikationen unseres technischen Handelns hin. Der Autor macht auf verschiedene weltanschauliche Kurzschlüsse aufmerksam, die nichts zur Bewältigung der Problematik beitragen. Dies ist einerseits die kulturkonservative Technikkritik seit Rousseau, die Sehnsucht nach einer Rückkehr in den Mutterschoß der Natur, ein stehender Topos bis in die Friedens- oder New-Age-Bewegung unseres Jahrhunderts. Dieser Romantizismus hilft so wenig wie der Glaube an die Naturwüch-

sigkeit des technischen Fortschritts, mit der sich der Techniker der Verantwortung für sein Tun entzieht oder auch der verbreitete Dezisionismus, der die Steuerbarkeit von Technik wegen ihrer Komplexität für unmöglich erachtet und nur noch ad-hoc-Entscheidungen trifft. – Dagegen fordert B. eine nüchtern-abwägende Haltung der Technik gegenüber, die auch Unpopuläres fordern muß wie z. B. den Konsumverzicht zugunsten künftiger Generationen oder ein Respektieren des „Eigenrechts" der Natur, was aber nicht wiederum bis zur Idolatrie eines „biozentrischen" Standpunkts gehen darf, der das machtförmige Verhalten des Menschen gegenüber der Natur prinzipiell ablehnt.

Ein weiterer Beitrag des Anthropologen *Werner Bröcker* über „natürliche Künstlichkeit" hebt auf die Tatsache ab, daß im Menschen die Gegensätze von Natur und Kultur immer schon vermittelt seien. Im Anschluß an Helmuth Plessners These von der „exzentrischen Positionalität" des Menschen könne gezeigt werden, daß dieser „von Natur aus unnatürlich" sei, und zwar entsprächen sich „natürliche Künstlichkeit" und „Natur im Menschen", denn „die Natur im Menschen kommt in natürlicher Künstlichkeit erst zu ihrem selbst." – In fast allen Beiträgen des Bandes wird darauf verwiesen, daß Natur ein Begriff sei, der nur durch ein dialektisch auf ihn bezogenes Gegenstück definierbar ist: Natur-Kultur, Natur-Geschichte, Natur-Setzung usw. In der Diskussion von Br.s Vortrag wurde dementsprechend auf die Problematik hingewiesen, die entsteht, wenn man das Spannungsfeld Natur-Gegenbegriff durch eine schlechthinnige Naturidentität zum Verschwinden bringt.

Der Beitrag von *Ludger Honnefelder* „Natur als Handlungsprinzip: die Relevanz der Natur für die Ethik" geht von Aristoteles' Ansatz eines notwendigen Zusammenhangs zwischen der Idee des guten Lebens und dem Naturbezug aus. Er diskutiert sodann Versuche, die Aporien des Aristotelischen Ansatzes durch Rückgriff auf eine metaphysisch oder naturalistisch interpretierte Natur oder durch Rückgriff auf eine Regelethik vom Kantischen oder utilitaristischen Typ zu beheben. Da Regelethiken Natur distanzieren, plädiert der Verf. für einen „regelethisch gewendeten Aristotelischen Ansatz". – Bei Aristoteles sei Handlung tätige „Vollendung der Natur", was voraussetzt, daß Natur eine auf Vollendung ausgerichtete „dynamis" sei. Vernunft sei nicht nur einfach bloßes Material des Strebens, aber auch das Streben nicht bloßes Material der gestaltenden Vernunft. Natur sei als „dynamis" kritisches Korrektiv gegenüber der Beliebigkeit der faktischen Ethosformen. In ihrer Umrißhaftigkeit sei sie aber keine Instanz, an der sich konkrete Handlungsorientierung ablesen läßt, d. h., der Ansatz hält die Balance zwischen radikalem Bio- oder Anthropozentrismus.

Ich übergehe aus Platzgründen Honnefelders Auseinandersetzung mit den metaphysischen Ansätzen von Jonas und Spaemann, den naturalistischen von Hobbes und Wilson (Soziobiologie), dem regelethischen Kants und dem utilitaristischen Benthams. Was Honnefelder fordert, ist ein Aristotelismus höherer Stufe, der zugleich die Autonomie der praktischen Vernunft und die Fortschritte der Naturwissenschaft festhält, gleichwohl aber „Natur als Sinngröße" (und zwar als innere und als äußere Natur) integriert. Im Anschluß an W. Korffs transponierten Thomismus soll dies dadurch möglich sein, daß man die von der Humanbiologie dargestellten Grundantriebe als „Bedingungen für die Richtigkeit des Normenfeldes" des Menschen einsetzt und zweitens zur Gesamtnatur des Menschen auch die äußere Natur rechnet, ihre ökologische Unversehrtheit, ihr konstitutiver Bezug zur Hermeneutik des ethischen Selbstverständnisses. – Honnefelders Ansatz, der durch die hier gebotene Kürze ungebührlich simplifiziert wird, scheint mir die besten Aussichten zu haben, ein integratives Modell für die ansonsten auseinanderfallenden Naturbezüge des Menschen zu bieten. Gleichwohl sehe ich eine fundamentale Schwierigkeit, worauf aber der Autor von vornherein aufmerksam macht: Das ganze Modell hängt (unter anderem) an der Unterstellung einer *in sich* poietisch-teleologisch verfaßten Natur. Dies läßt sich aber weder mit Rekurs auf die Evolutionstheorie noch auf die Ökologie einlösen, sondern nur durch zusätzliche naturphilosophische Reflexionen, die die Rede von einer „Natur als Sinngröße" legitimieren müßten.

Der Beitrag des Wiener Theologen *Raphael Schulte* „Natur als (Auf-)Gabe; Natur in der Perspektive der Theologie" hebt auf die Schöpferwirksamkeit Gottes ab. Diese

Schöpferwirksamkeit sei von „prinzipieller Analogielosigkeit". Zugleich wird dieses Wirken in der Natur als ein Wirken „in der Welt und ihrer Geschichte" bestimmt. Von diesem Ansatz her ergibt sich eine doppelte Schwierigkeit: 1) läßt sich das Spezifische von Natur überhaupt bestimmen, wenn durch das Umgreifende der Schöpfertätigkeit Gottes die Differenz Natur-Geschichte theologisch zum Verschwinden gebracht wird? 2) läßt sich, wenn die Schöpfertätigkeit analogielos ist, überhaupt noch ein Begriffsraster angeben, innerhalb dessen sich Theologie auf Naturwissenschaft oder Philosophie beziehen kann?

Der letzte Beitrag des Bandes von *Hans Michael Baumgartner* behandelt die „Metaphysik der Natur" in der Perspektive kritischer oder spekulativer Philosophie. Ich übergehe aus Platzgründen die an sich wichtigen historischen Vorüberlegungen. Festzuhalten bleibt daran die Einsicht, daß „Natur" ein metaphysischer Totalitätsbegriff ist, der in keiner Empirie eingelöst, gleichwohl aber als gültig unterstellt werden muß. B. stellt idealtypisch die Positionen von Naturalismus und Idealismus der Freiheit einander gegenüber und zeigt, wie diese Positionen bis heute Tendenz haben, im Sinn einer kurzschlüssigen Alleinheitslehre vermittelt zu werden (historisch bei Giordano Bruno oder Schelling; heute etwas platter bei Fritjof Capra). Diese Alleinheitslehren, die Natur als sich bis zum Bewußtsein hin selbst potenzierendes System begreifen, halten aber kritischen Einwänden nicht stand. Die Endlichkeit menschlicher Vernunft ist an distinkte Perspektiven (z. B. theoretische und praktische) gebunden. Die Einheit dieser Perspektiven läßt sich nur als Grenzbegriff einer „regulativen Vernunft" denken, ist dann allerdings unverzichtbar. – B.s Einwände gegen historische und heute wieder in Mode gekommene Alleinheitslehren sind zutreffend. Weder materialistisch noch metaphysisch läßt sich Natur als hinreichende Bedingung für menschliches Selbstverständnis explizieren. Gleichwohl bleibt der Einwand Honnefelders in der anschließenden Diskussion bestehen: Ist mit einer Metaphysik vom Typ „Schelling" schon jede Form von Metaphysik der Natur vom Tisch? Ist die Alternative Kant-Schelling zwingend?

In der abschließenden Zusammenfassung der Generaldiskussion werden ungelöste Probleme offen angesprochen. Z. B. folgender zentrale Punkt: „Wie müßte eine moderne kritische Metaphysik der Natur aussehen, die dem naturwissenschaftlichen Naturverständnis seinen Ort und seine Legitimität einräumt, zugleich aber zu sagen vermag, wie andere Naturverständnisse möglich sind und auf welche Weise von Natur als Sinneinheit und als praktische Größe gesprochen werden kann? Dies scheint die offene Frage zu sein, auf die alle Überlegungen zulaufen."

Ein lesenswertes Buch. Wer die Problematik interdisziplinärer Gespräche kennt, wird keinen Anstoß an den auch hier zutage tretenden Aporien nehmen, wie etwa an der Tendenz der Theologie und Naturwissenschaft, sich argumentativ zu immunisieren. Allein die Tatsache, daß auf solchem Niveau miteinander gesprochen wird, ist bedeutend und legitimiert das Unternehmen. H. D. Mutschler

Guitton, Jean, Bogdanow, Grichka und Igor, *Gott und die Wissenschaft.* Auf dem Wege zum Metarealismus. München Artemis & Winkler 1993. 180 S.

Das Buch, das seit 1993 auch in deutscher Übersetzung vorliegt, hatte schon 5 Monate nach dem Erscheinen (1991) in Frankreich die Auflagenhöhe von 300 000 Exemplaren überschritten und stand 25 Wochen in Frankreich auf der Bestsellerliste. Jean Guitton tritt in diesem Buch in einen Dialog mit zwei Physikern über naturwissenschaftliche Erkenntnisse unseres Kosmos, seine Entstehung, die Bildung von Leben und die Entwicklung des Menschen und seines Bewußtseins. Anknüpfend an die modernsten naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die allerdings mehr im Bereich der Physik bleiben, versucht G. Verbindungslinien zur Existenz Gottes zu ziehen als dem letzten Urgrund alles Seins. – Doch wer ist Jean Guitton? Er ist zwar in Frankreich als katholischer Philosoph sehr bekannt, jedoch fast nicht in unserem Land. Er wurde 1901 in Saint Etienne geboren, promovierte 1933 mit einer Arbeit über „Die Zeit und die Ewigkeit bei Plotin und dem hl. Augustinus". Von 1940 bis Juni 1945 war er Kriegsgefangener, dozierte vor und nach dem Krieg Philosophie an verschiedenen Universi-

täten und wurde 1954 auf den Lehrstuhl für „Geschichte der Philosophie und Philosophie" an die Sorbonne berufen, wo er bis 1965 dozierte. Seit 1961 ist er Mitglied der Académie Française und wurde als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–65) berufen. Auf dem Konzil wurde er von Papst Paul VI. gebeten, die Schlußansprache in der zweiten Sessio des Konzils (3. 12. 1963) über die Einheit zu halten. Seit 1986 ist er ausländisches Mitglied der Akademie von Athen, seit 1986 der Akademie der Naturwissenschaften von Sofia. Er empfing verschiedene Auszeichnungen und Ehrungen (Ordre national du Mérite, Ordre des Arts et des Lettres, Grand-Croix de St. Grégoire-le-Grand, Grand Prix de Littérature der Académie Française 1954, Grand Médaille, die Auszeichnung Sciences et Belles Lettres 1969, den Prix Osiris des Institut de France (1972). – Nach Kenntnis dieses außergewöhnlichen Lebenslaufs ist man sehr gespannt auf das Buch. G. steht in der Gedankenwelt von Henri Bergson und Teilhard de Chardin, die beide auch immer wieder im vorliegenden Buch zitiert werden. Was ist das Hauptanliegen in dem umfangreichen Werk von G.? Sein ganzes Bemühen geht um die Einheit, die Einheit unter den noch so verschiedenen Philosophien wie der von Pascal und Leibniz, von Renan und Newman u. a. Um Einheit geht es G. ebenfalls im Bereich der Konfessionen (nicht um Vermischung) zwischen Katholiken und Protestanten. G. ist nicht nur Philosoph und Theologe, sondern hat auch Romane geschrieben und ist auch Maler. Er hat eine Kapelle der Prämonstratenser in Rom ausgemalt und hatte zahlreiche Ausstellungen seiner Gemälde. Seine Bilder und auch viele seiner Schriften gleichen einer immer tiefer werdenden Meditation über das Evangelium.

Obwohl viele seiner Bücher auch ins Deutsche übersetzt sind, hat er in unserem Land nie die Bekanntheit wie in Frankreich erreicht. Im vorliegenden Buch geht es dem Verf. um eine neue Einheitsschau von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und dem Glauben an die Existenz Gottes bzw. dessen rationale Begründbarkeit. Es ist gleichsam eine Lebens-Summe eines Neunzigjährigen, in einer neuen Weise zu dem alten, jedoch unbegründeten Gegensatz von Naturwissenschaft und Glaube Stellung zu nehmen. Das Buch ist in der Form eines Dialogs mit den beiden Brüdern Bogdanov, zwei Physikern, geschrieben. Die Gespräche werden in einen weitgespannten, thematischen Rahmen geführt: „Der Urknall" (27–48), „Das Geheimnis des Lebens" (49–64), „Zufall und Notwendigkeit" (65–78), „Auf der Suche nach der Materie" (79–94), „Die Felder des Realen" (95–108), „Der Geist in der Materie" (109–122), „Die divergierenden Universen" (123–138), „Nach dem Ebenbild Gottes" (139–152), „Auf dem Weg zum Metarealismus" (153–162). Der Epilog nach diesen, vornehmlich dem Bereich der Physik angehörenden Themen, fragt dann: „Warum gibt es etwas und nicht nichts?" (163–170) – also die fundamentalste philosophisch-ontologische Frage nach dem Grund der Existenz des Universums und aller darin enthaltenen Seienden. Das durchaus berechtigte Anliegen des Buches ist es, Ansätze in den Naturwissenschaften, insbesondere aus der Elementarteilchen- und Astrophysik, zu finden, die Hinweise, Analogien, Brücken zur Frage nach der Existenz Gottes und seines schöpferischen Wirkens sind. Das geschieht in der Form des Dialogs und in einem französischen Denkstil eines Meisters der Sprache. Es ist wohl auch ein größerer Leserkreis angesprochen als der der Naturphilosophen oder allgemein der Fachphilosophen. So ist es auch nicht verwunderlich, daß neben der durchaus anerkennenswerten Intention, das Verhältnis von Naturwissenschaften zur philosophischen Gotteserkenntnis und damit auch zu Glaubensaussagen zu klären, die Fragen oft nicht scharf genug gestellt und die Ansätze in den Naturwissenschaften zu leicht als Beweise im philosophischen Bereich angesehen werden. Das wird schon in der Einleitung aus den Worten G.s deutlich: „Inwiefern handelt es sich um ein neues Denken? Insofern, als es die Grenzen zwischen Gott und Materie verwischt. Daher haben wir beschlossen, ihm den Namen *Metarealismus* zu geben" (12). Inwiefern sich durch die neue Elementarteilchen- und Quantenphysik die Grenzen zwischen Gott und Materie verwischen, kann ich nicht einsehen. So sollen im folgenden eine Reihe von Texten (längst nicht alle) angeführt werden, die nach heutiger Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie so nicht gesagt werden können. Schon der Titel ist falsch übersetzt. La science ist im Deutschen „die Naturwissenschaft" (ähnlich wie im Englischen „science" nicht einfach Wissenschaft ist). Unter Wissenschaft wür-

den im Deutschen von der Literaturwissenschaft über Sprachwissenschaft, Humanwissenschaft, Medizin, Soziologie etc. viele Wissenschaften fallen. Das vorliegende Buch handelt aber nur von Naturwissenschaften und dann auch noch nur von einem Teil, nämlich der Physik. Allerdings ist dieses Versehen wohl nicht G., sondern der Übersetzerin anzulasten. Die Ausführungen der Brüder Bogdanov sind wissenschaftlich korrekt. Wenn der alte Materiebebegriff von Wirklichkeitsklötzchen zugegebenerweise nicht mehr den neuesten physikalischen Ergebnissen entspricht und man eher von Feldern und Beziehungen reden muß, so ist dann Materie zwar nicht mehr etwas grob Materielles im naiv verstandenen Sinn, aber damit ist doch noch nichts Geistiges gegeben. Es bestätigt sich dabei nur die alte philosophische Erkenntnis, daß wir das, was seinsmäßig von uns entfernt ist, wie eben die Materie (und auch Gott) am wenigsten präzise erkennen können. Oder es wird auf S. 62 aus der Komplexität des Lebens geschlossen, daß das Universum selbst „intelligent" ist. Das müßte ja viel exakter erklärt werden. Eine Uhr oder ein Computer sind keineswegs intelligent in dem Sinne, daß sie Verstand oder Vernunft haben, sondern höchstens in dem Sinne, daß sie die Intelligenz ihres Urhebers widerspiegeln. Oder S. 70: „Ohne uns, ohne ein Bewußtsein, das von sich selbst zeugt, könnte das Universum nicht existieren: Wir selbst sind das Universum, sein Leben, sein Bewußtsein". Dieser Satz ist in vieler Hinsicht nicht differenziert genug. Das Universum hat ohne uns existiert, also kann es auch ohne uns existieren. Lebensformen hat es auch schon vor uns gegeben, also können wir auch nicht sagen, wir sind sein Leben. Oder S. 75: „Das Universum *wußte*, daß der Mensch zu seiner Zeit kommen würde". Welcher Art ist dieses Bewußtsein, da wir doch auf S. 70 im eben angeführten Zitat selber als das Bewußtsein des Universums bezeichnet werden? S. 81 „wie sie (= Bergson und Teilhard) bin auch ich versucht zu glauben, daß die Materie aus Geist gemacht ist und daß sie uns folglich unmittelbar zur Anschauung Gottes führt." Soll das heißen: die Materie ist *durch* den Geist (Gottes) gemacht, oder sollen seine Bestandteile Geist sein? S. 84 muß es heißen „Während ihres phantastischen Eintauchens ins Innere *der* Materie ..." (der Artikel ist ausgelassen). Was ist die „spiritualistische Auffassung der Materie" (96 und davor)? Es wird wieder vom Nicht-Greifbaren des Materiellen kurzschlüssig auf Geist geschlossen! Überhaupt sind diese Sprünge bezeichnend für das ganze Buch, so ebenfalls vom Urfeld der Supersymmetrie auf Gott. Es folgt auch nicht (107) aus der Kopenhagener Konvention, daß jeder grundlegende Unterschied zwischen Materie, Bewußtsein und Geist beseitigt ist. S. 124 ... „es hätte nur eines *Nichts* bedurft, damit dieses oder jenes Ereignis nicht stattgefunden hätte". Hier wird „nichts" in dichterischer Übertreibung für „sehr wenig" benutzt, aber keineswegs in philosophischer Sprache! Warum muß auf S. 141 „eine Art Bewußtsein" für die Verknüpfung zwischen jedem Atom des Universums bemüht werden, wo doch die normalen Anziehungskräfte dafür ausreichen? Hier findet eine wissenschaftstheoretisch unzulässige Vermischung naturwissenschaftlicher und philosophischer Argumentation statt. In ähnlicher Weise werden die wissenschaftsphilosophischen Regeln in dem Zitat eines Gedankens von Louis de Broglie (145) nicht beachtet, wonach „Physik und Metaphysik, Fakten und Ideen, Materie und Bewußtsein ein und dasselbe seien". Diese Aussagen sprechen all den Bemühungen um begriffliche Klarheit der Wissenschaftsphilosophie Hohn. – Die Interpretation (147), daß wir nicht nach dem Bild Gottes geschaffen sind, sondern selber das Bild sind, ist ganz sicher falsche Exegese. Die entsprechende Stelle heißt doch wohl, daß Gott das Urbild ist, von dem wir das Abbild sind. Gewöhnlich sagt man in der Theologie, daß der Sohn das Ebenbild des Vaters ist. Dasselbe Durcheinander findet sich in den Begriffen Zeit und Ewigkeit. Von Gott wird S. 36 gesagt: „Er ist die Zeit selbst". Nach Einstein ist Zeit auf Raum bezogen und Raum durch Materielles (in welcher Form auch immer) konstituiert. Wenn Gott die Zeit selber wäre und nicht, wie es alle christlichen Philosophen gemeint haben, die Ewigkeit, d. h. die Überzeitlichkeit oder Unzeitlichkeit, dann wäre Gott veränderlich und konsequenterweise kontingent, aber nicht mehr das notwendige Sein. Gott ginge durch die Zeitlichkeit seine Göttlichkeit verloren. – Das Buch schließt mit einem Zitat von Henri Bergson. „Wie alle Philosophen von der letzten Frage umgetrieben, hatte er etwas Seltsames gemurmelt: ‚Das Universum ist eine Maschine, um Götter hervorzubringen ...' Das war sein letzter philosophischer Seufzer" (170). Der Philosoph kann

dazu wirklich nur seufzen angesichts solcher philosophisch und theologisch unsinniger Aussagen. Wie soll etwas Endliches wie das Universum, das als solches kontingent ist, etwas Unendliches, das ens infinitum, das unendliche Sein hervorbringen? Das würde völlig unvereinbar sein mit dem Prinzip des hinreichenden Grundes von Leibniz, daß das Hervorbringende mindestens von derselben Seinshöhe sein muß, wie das Hervorgebrachte. Letztlich verstößt es gegen das Widerspruchsprinzip. Im deutschen Bereich gibt es naturphilosophische Ansätze von Gerhard Vollmer (wissenschaftstheoretisch), von C. F. v. Weizsäcker ausgehend von der Philosophie Platons oder meine eigene Naturphilosophie aufbauend auf dem Kontingenzbeweis Thomas von Aquins bzw. der Transzendentalphilosophie Kants. Ich fürchte, daß G.s Buch auf dem deutschen Büchermarkt eher kein Erfolg beschieden sein wird. Sollte dies Buch ein Kritiker von der sprachanalytischen Schule besprechen, würde es wahrscheinlich gnadenlos zerrissen. Dabei konnten in dieser Rezension längst nicht alle Ungereimtheiten ausgeführt werden. Ich halte das Buch für keine gute Lösung der naturphilosophischen Probleme, besonders für den kritischen deutschen Leser. Immerhin sind die zahlreichen Probleme im Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Glauben deutlich angesprochen.

R. Koltermann S. J.

Johanson, Donald, Shreeve, James, *Lucys Kind*, Auf der Suche nach dem ersten Menschen (Serie Piper 1661). München: Piper ²1992. 412 S.

Der Titel des Buches schließt bewußt an das Buch von D. Johanson und E. Maitland „Lucy. Die Anfänge der Menschheit" (1982) an, das einen aufsehenerregenden Fund von Australopithecus afarensis vorstellte und die Geschichte seiner Entdeckung im äthiopischen Afar spannungsreich beschrieb. Dieses letztere Buch war als Sachbuch über die Anfänge der Menschheit ein Bestseller, spannend geschrieben und Einblick gebend in die Methoden der Feld- und Laborforschung sowie in die komplexen Probleme der Erforschung der Abstammung des Menschen. So ist man gespannt, ob die vom ersten Buch her hochgesteckten Erwartungen auch in diesem Folgeband erfüllt werden. Um es gleich vorwegzunehmen: „Lucys Kind" erreicht weder in der literarischen Durchführung noch auch in der Bedeutung des Fundes (OH 62) das Niveau der ersten Veröffentlichung. Doch schauen wir im einzelnen zu! Johanson und der Journalist James Shreeve legen in diesem neuen Buch das Ergebnis einer Grabungsexpedition vor, die von dem Institute of Human Origins (Berkeley, Kalifornien) im Sommer 1986 in der Olduvaischlucht in Tansania unternommen wurde. Das Forschungsinstitut wurde 1981 infolge der wirklich bahnbrechenden Erfolge des Fundes von Lucy und des großen Geschicks, mit der J. seinen Fund überall in der Welt präsentierte, gegründet. Das Ziel des IHO ist es, Feld- und Laborarbeit zu integrieren und die Ergebnisse für die paläoanthropologische Wissenschaft zu dokumentieren. J. gibt denn auch ohne Umschweife zu, daß man dafür dauernd die Reklametrommel rühren muß, um die nötigen finanziellen Mittel einzutreiben. Das ist die Realität in der Forschung, auch wenn der Hinweis darauf von vielen Kollegen als peinlich empfunden wird. Auch dieser Band hat die Aufgabe der Reklame, denn die rein wissenschaftlichen Ergebnisse sind ja längst in wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht. Wenn jedoch der Hinweis aufs Geld zu häufig erfolgt, ist man als Leser – auch als einer, der vom Fach wirklich etwas versteht – mehr als unangenehm berührt. Der Leser bekommt in diesem Band auch mehr als reichlich Gelegenheit, die offenen und versteckten Kämpfe und die gegenseitige Mißgunst unter Kollegen kennenzulernen. Besonders häufig werden die Auseinandersetzungen mit der Forscherfmailie Leakey, die die ersten erfolgreichen Grabungen in der Olduvaischlucht durchführten, genannt. Besonders unangenehm ist man durch die Angriffe auf Mary Leakey berührt, die doch die Mentorin J.s zu Beginn dessen wissenschaftlicher Karriere war. Da die äthiopische Regierung weitere Grabungen im Afar-Dreieck, dem Fundgebiet von Lucy, verboten hatte, suchte J. nun im ureigensten Gebiet von Mary Leakey, der Olduvaischlucht, nach neuen Funden. Im ersten Kap. wird der Leser in die Schwierigkeiten eingeführt, die auf einen bei Forschungsanträgen warten. Das 2. Kap. macht den Leser vertraut mit dem derzeitigen Stand der Stammesgeschichte des Menschen, den verschiedenen Australopithecus-Arten und

Funden und dem Homo erectus und sapiens samt deren fossilen Belegen. Im Niveau fällt dieser Teil deutlich ab gegenüber dem ersten Band (Lucy). Im 3. Kap. wird näher auf die ostafrikanischen Funde eingegangen und deren Deutung in einem wissenschaftlichen Dialog dem Leser klargemacht. Dabei bleibt die Verwunderung sicher nicht aus für den Nichtfachmann, wieviel an der Deutung Hypothese bleibt und durch weitere Funde bestätigt oder verworfen werden wird. Ein Beispiel ist der im National Museum in Nairobi ausgestellte 2,5 Mill. Jahre alte „Black Skull" (Australopithecus aethiopicus), der das Datum der robusten Australopithecus-Formen deutlich nach rückwärts in der Zeitachse verschob. Im 4. Kap. wird dann die eigentliche Grabungsarbeit in der Olduvaischlucht von 1986 dramatisch geschildert mit dem ca, 1,8 Millionen Jahre alten Oberschenkelfragment, das schon nach einigen Tagen nach Beginn der Grabungen gefunden wurde. Dazu kamen einige andere Funde, ein Oberkieferbruchstück, Schädelfragmente und ein Armstück. Nach J. und T. White sollen diese Bruchstücke zu „einer winzigen Frau mit langen Armen" (Farbbilderklärung nach S. 192) gehören und einen Homo habilis darstellen, die früheste Art unserer Gattung. Die Funde von OH 62 lassen jedenfalls erkennen, daß die früheste menschliche Art weitaus primitiver gewesen ist, als man bisher annahm. Ausführlich wird dann diskutiert, ob Homo habilis bereits Jäger war oder sich von Aasrückständen ernährte, die von Tieren stammten, die von Löwen oder anderen Raubtieren getötet wurden. In den Schlußabschnitten werden die ökologischen Nischen diskutiert, die für die frühen Hominiden zur Verfügung standen. Der britische Paläoanthropologe Bernard Wood hat zu den Funden von 1986 in der Olduvaischlucht geschrieben: „Die neue Entdeckung zeigt in erbarmungsloser Deutlichkeit, wie wenig wir über die frühe Evolution des Homo wissen."

Einige Beispiele für fehlerhafte Übersetzung seien genannt: „physical anthropologist" ist nicht ein physikalischer, sondern ein „physischer Anthropologe". An anderer Stelle muß es statt „Schädeldach" „Hirnschädel" heißen. „Hand axes" sind im Deutschen nicht Handäxte, sondern „Faustkeile". Die Beispiele könnten vermehrt werden. – Wenn man diesen zweiten Band von J. einmal nicht an dem ersten mißt, was wir bisher in der Rezension taten, dann ist „Lucys Kind" sicher noch eine gelungene populärwissenschaftliche Darstellung des heutigen Standes der Paläoanthropologie.

R. Koltermann S. J.

Anthropologie. Handbuch der vergleichenden Biologie des Menschen. Hrsg. *Rainer Knußmann.* Band I: Wesen und Methoden der Anthropologie, 2. Teil: Physiologische, psychologische, genetische und mathematische Methoden. Stuttgart–Jena–New York: G. Fischer 1992. 861 S., 362 Abb., 172 Tabellen.

Das großangelegte Werk ist die Fortführung des Lehrbuchs von Rudolf Martin, das in 3., von Karl Saller neu bearbeiteter Auflage zwischen 1957 und 1966 erschienen war. Obwohl aus vier stattlichen Bänden bestehend, entstammte es noch der Hand eines einzigen Verfassers, der neben einer starken Berücksichtigung der morphologischen Methoden den Schwerpunkt auf die systematische Beschreibung der einzelnen Körperteile und Organsysteme legte. Eine funktionellere Betrachtungsweise verfolgte das in der Folgezeit erschienene, vor allem klinisch orientierte „kurze" Handbuch der Humangenetik von P. E. Becker – es bestand aus neun Bänden von durchschnittlich 600 Seiten. Das war für die Federführung eines einzelnen endgültig zuviel, so daß hier die Mitarbeiter selbständig für ihre Kapitel zeichnen. Rainer Knußmann, damals noch Privatdozent in Mainz (heute Direktor des Instituts für Humanbiologie Hamburg), firmierte hier bereits als Verfasser umfangreicher Beiträge. So ist zu vermuten, daß sich im neuen Handbuch sowohl der Aufbau des einen als auch die Detailliertheit des anderen Vorläufers niederschlägt. Die Mitarbeiterzahl ist jedenfalls gegenüber den Bänden von Becker noch deutlich größer geworden. – Die Methoden, im „Martin-Saller" noch in einem Band untergebracht, füllen nunmehr zwei doppelt so große „Teilbände". Hatte sich der erste Teilband (1988, 742 S.) vor allem damit beschäftigt, was man am menschlichen Körper alles messen kann, so stehen in diesem Teilband die Bestimmungsmethoden der Blutuntersuchung im Vordergrund. Daneben werden aber auch die Messungen am Versorgungssystem des Körpers, Funktionsmessungen am Bewegungsapparat, Prü-

fungsmethoden der Sinne, psychologische Testverfahren, populationsgenetische Methoden, statistische Verfahren und graphische Darstellungsmethoden in aller Ausführlichkeit behandelt. – Wie soll man über all das ein Urteil abgeben? Zwei Beispiele, die für viele andere stehen, seien ausgewählt. –

1. Beispiel: Methoden der Humanethologie *(I. Eibl-Eibesfeldt,* 279–296). Die apparativen Methoden der Dokumentation, die dahinterliegende Strategie, die Auswertung des gesammelten Materials werden im Prinzip und an Beispielen dargestellt. Auch die theoretischen Grundlagen der vergleichenden Methode werden erörtert. Die Darstellung ist kompetent – kein Wunder, es wurde der Begründer dieser Forschungsrichtung als Autor gewonnen. – *2. Beispiel:* Methoden der Zytogenetik *(A. Rodewald,* 299–342). Man erfährt schlechterdings alles, angefangen von Techniken der Zellkultur, alle Arten von Färbemethoden und Autoradiographie, Methoden zur Chromosomenidentifizierung (Bandentechnik, Fluoreszenz), Auswertung der Karyotypen, Erfassung von chromosomalen Polymorphismen, Analyse von Interphasenkernen und Untersuchung von Meiosestadien. Die Rezepte sind detailliert, die Abbildungen zeigen, auf welchen Standard man die eigene Präparationsfertigkeit bringen müßte.

Braucht eine philosophische Bibliothek ein solches Werk? Gewiß, mit der Methodenkenntnis der beiden Teilbände wäre man in der Lage, einen Fund wie den ‚Ötzi' fachgerecht zu bergen und in jede Richtung seiner Anatomie zu untersuchen. Dafür brauchten Philosophen wohl nur in Ausnahmefällen gerüstet zu sein. Aber um zu verstehen, was aus einem solchen Fund in der Presse gemacht wird, worauf strittige Interpretationen beruhen, wie fundiert eine wohltönende Theorie ist – dazu kann es hilfreich sein, einmal selbst die Tragfähigkeit der methodischen Voraussetzungen zu verstehen. Als Nachschlagewerk wird einen dieses Handbuch dabei nie im Stich lassen. Und: man darf bei dieser Qualität und Solidheit gespannt auf die Sachbände sein.

Ch. Kummer S. J.

Karneth, Rainer, *Anthropo-Biologie und Biologie.* Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen – im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule. Würzburg: Ergon 1991. 366 S.

Das Buch stellt die geringfügige Überarbeitung einer Dissertation bei Wolfgang Lipp, Kultursoziologe in Würzburg dar, der mit seinem 1980 erschienenen Buch: „Biologische Kategorien im Vormarsch? Herausforderung und Aufgabe einer künftigen Soziologie" in die Natur-Kultur-Debatte zwischen Biologie und Soziologie eingegriffen hat. Was lag da näher, als den in der Soziologie längst „kursgängig" (15) gewordenen Exponenten einer biologischen Anthropologie, Arnold Gehlen, mit jenem ‚feindlichen Lager' in Berührung zu bringen, das die Schule um Konrad Lorenz für weite Soziologenkreise immer noch darstellt? Und, um es vorweg zu sagen, dem Soziologen Karneth ist diese Gegenüberstellung mit erstaunlicher Kompetenz und fachlicher Einfühlungsgabe gelungen. Zwei Gründe sprechen auch inhaltlich für diese Kontaktaufnahme: einmal ist Arnold Gehlen selbst in regem gedanklichem Austausch mit Konrad Lorenz gestanden und hat in seinen späten Werken viel von dessen Gedankengut übernommen (309); zum andern ist es höchste Zeit, daß das biologische Bild vom Menschen, wie es seit Gehlen in den Geisteswissenschaften kreist, einer gründlichen Revision durch neuere Befunde und Konzepte unterzogen wird. K. macht deshalb auch kein Hehl daraus, daß seine Sympathie weit mehr der Darstellung ethologischen Gedankenguts gilt als einer Rechtfertigung Gehlens. Allerdings ist bei einer Wertung der Bedeutung von Gehlen und Lorenz für eine biologische Anthropologie zu berücksichtigen, daß Lorenz eine Schule hinter sich hat, die seine Theorien beständig weiterentwickelte, was bei Gehlen so nicht der Fall ist.

Der Aufbau des Buches orientiert sich an der Chronologie in Gehlens Denken. Auf eine kurze geschichtliche Skizze der „anthropologischen Wende" in der Philosophie (Kap. 1), bei der die Bedeutung der weltanschaulichen Krisensituation für die Abkehr vom Idealismus und die Hinkehr zur Natur herausgestellt wird, folgt die Darstellung dieser Wende im Denken Gehlens, die zum Programm einer „Anthropo-Biologie" geführt hat (Kap. 2). Der Ausdruck soll besagen, daß Gehlen das Besondere des Men-

schen nicht nach idealistischer Manier nur im ‚Geist' festmachen will, sondern im Ganzen seiner biologischen Konstitution sieht. Die Grenze des spezifisch Menschlichen läuft also nicht zwischen Natur und Geist, sondern zwischen der menschlichen Natur und der tierischen. Entsprechend handelt das 4. Kapitel von dem, was Gehlen unter ‚Tier' versteht. Es wird deutlich gemacht, daß es hierbei um ein ‚Kontrastprogramm' geht: das Tier ist all das, was der Mensch nicht ist, und umgekehrt. Damit wird Gehlen, wenn schon nicht zum Begründer, so doch zum eigentlichen Propagator jener unseligen Tier-Mensch-Disjunktion, die seither jede Diskussion zwischen Geisteswissenschaftlern und Biologen so sehr belastet. Mann kann dem Autor nur dankbar sein für die Klarheit, mit der er offenlegt, daß dieser ‚Wesensunterschied' in Wahrheit nicht Resultat einer sachgerechten Analyse der Vielfalt tierischen Verhaltens ist, sondern vorgefertigtes Philosophem, auf das hin die Fakten zurechtgeschneidert werden. – Mit den Kapiteln 5 und 6 kommen wir zum inhaltlichen Hauptstück des Buches: Darstellung der Lehre Gehlens vom ‚Mängelwesen Mensch' (Biologie als „Belastung" und Kultur als „Entlastung" des Menschen) und des „ethologischen Kontrastprogramms", wie es mit der Lehre vom angeborenen Verhalten der Lorenz-Schule gegeben ist. Ist schon das „Mängelwesen"-Kapitel als verläßliches Kompendium der Anthropologie Gehlens anzusehen, so kann man das Ethologiekapitel als Kurzlehrbuch der vergleichenden Verhaltensforschung werten, das jedem Philosophen als Informationsquelle für die Lorenzsche Theorie dienen kann.

Nach dieser Gegenüberstellung der beiden Theorien kann eine ‚Synthese' derart erfolgen, daß gezeigt wird, wie der Anspruch Gehlens, eine in der Biologie begründete, und dennoch der Eigenart des Menschen gerecht werdende Anthropologie zu etablieren, von der Humanethologie eingelöst wird – nicht im Sinne einer typologischen Gegenüberstellung von Tier und Mensch, sondern im Verständnis der menschlichen Eigenschaften aus ihrer evolutionären Genese. Das große Zauberwort, mit dem der Autor hier versucht, in den Fußstapfen von Konrad Lorenz den „Hiatus" zwischen Leib und Seele zu überwinden, ohne in einen ontologischen Reduktionismus zurückzufallen, ist das der „Emergenz". Hier wäre in der Tat eine tiefergreifende philosophische Durchdringung erwünscht. Zwar kritisiert K. das Lorenzsche Fulgurationskonzept zu Recht als unzureichend, aber der dann beschrittene Ausweg in die Systemtheorie (R. Riedl) oder die Synergetik (Haken) führt keineswegs weiter. Das ‚Fulgurative' an Riedls Schichtenmodell besteht unseres Erachtens ja lediglich am nicht vorhersehbaren ‚historischen Faktum' des Zusammentreffens geeigneter Subsysteme, die sich zu einer ‚höheren' evolutiven Einheit integrieren lassen (ohne daß dieses ‚Höher' systemimmanent bestimmt werden könnte). Nach erfolgtem Zusammentreffen läßt sich aber das entstandene Neue im Rückblick als vollständig von diesen Subsystemen determiniert erklären. Genau das läßt sich aber für die Leistungen des menschlichen Geistes gegenüber den Fähigkeiten auch noch so intelligenter Primaten nicht nachvollziehen, erst recht nicht hinsichtlich des Seelischen gegenüber dem Materiellen. Darum bedarf es ja des Bildes (und mehr noch der Blendung) vom Blitzstrahl, der Fulguration, um die Kluft des unzureichend Erklärten unsichtbar zu machen. Und die Rede von der materiellen Selbstorganisation trägt zur Erklärung der subjektiven Kategorie des inneren Erlebens überhaupt nichts bei, weil die ‚Selbsttätigkeit', von der sie handelt, nur ein anderer Ausdruck für Spontaneität und Zufall ist, nicht aber für Subjektivität und Freiheit. Die von K. propagierte „Pluralisierung des Schichtenmodells" zur „Entmystifizierung" von Wesensunterschieden (258) ist also nichts weiter als eine Variante der beliebten Argumentationsstrategie vieler Selektionstheoretiker, den Abstand zwischen Wesensunterschieden in so kleine Zwischenschritte aufzulösen, daß am Schluß die Erhebung des Zufalls zum hinreichenden Erklärungsgrund nicht mehr auffällt. So verkommt das Schichtenmodell Nicolai Hartmanns allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz doch zu einem ontologischen Reduktionismus. – Ein Wort sei auch noch gesagt zu der Kritik K.s an der Domestikationshypothese, der „Lehre von der Verhausschweinung" des Menschen bei Konrad Lorenz. Die schroffe Ablehnung, hauptsächlich aus Gründen einer gewissen – vorübergehenden – Ideologielastigkeit Lorenz' in diesem Punkt, überrascht bei der sonst so einfühlsamen Interpretation seines Systems. Kein Wort darüber, daß der springende Punkt nicht in einer – gewiß an-

greifbaren – ethisierenden Gleichsetzung von ‚natürlich' und ‚wertvoll' liegt, sondern in dem Faktum, daß Domestikation zur Auflösung der Nuancen-Empfindlichkeit unseres angeborenen Erkennens führt, und auf diesen Wahrnehmungs-Schemata basiert ein gutes Stück unserer ‚natürlichen' wie ‚vernünftigen' Moral. Lorenz' Domestikationshypothese liegt in diesem Punkt noch lange nicht ad acta, wie K. meint (248). Sie ist korrekturbedürftig, aber das gilt für fast alle Hypothesenbildungen der ersten Stunde, und sie ist unmodern. Aber gerade darum wurde hier eine Chance verpaßt. (Ob aus Reverenz vor der Meinung des Lehrmeisters Lipp?) Die Wiederaufnahme und differenzierte Weiterführung dieses Ansatzes könnte der Diskussion um ethische Normenfindung und -begründung nur förderlich sein. Und das letzte Kapitel wäre weniger dünn ausgefallen.

Im 8. Kapitel, das die Institutionenlehre Gehlens vorträgt, wird versucht, das Gegensatzpaar von Natur und Kultur, das für Gehlen ja unvermittelbar bleibt, mit Hilfe der modernen Selbstorganisationstheorie aufzulösen. K. macht sich hier die Position Norbert Bischofs zu eigen, der für das In-Gang-kommen selbstorganisierender Prozesse vier Voraussetzungen annimmt: (1) eine hinreichend große Zahl gleichartiger Elemente, (2) Fluktuation in ihren Zustandsbestimmungen, (3) Auftreten eines gewissen inneren Spannungszustandes aufgrund der Fluktuationen im System, (4) Möglichkeit zur Spannungsverminderung und damit Auftreten einer neuen Makrostruktur. Gegen diese etwas allzu intuitive ‚Soziothermodynamik' ließen sich zahlreiche Einwände machen, die aber in Auseinandersetzung mit N. Bischof diskutiert werden müßten. Enttäuschend ist aber immerhin, daß K. weder die Vieldeutigkeit des Begriffs (oder besser: Bildes) „Spannungszustand" aufgegriffen hat (der doch bei Affen etwas anderes besagt als bei Molekülen), noch der Frage nachgegangen ist, wie denn aus solcherart entstandenen dynamischen Mustern natürlicher Sozietätenbildung die konservativen Strukturen kultureller Normierung werden können. – Das letzte Kapitel befaßt sich mit Gehlens naturalistischer Moralbegründung, dem zwar logisch angreifbarsten Teil in seinem Denken, der aber für das vorliegende Thema insofern von Bedeutung ist, als Gehlen hier seine alte Auffassung vom Natur-Kultur-Gegensatz (der Mensch ist von Natur aus nur durch seine Kultur positiv bestimmt) wenigstens der Sache nach aufgibt, indem er beim Instinktkatalog der Verhaltensforschung kräftig Anleihen nimmt, um die „Wurzeln ethischen Verhaltens" aufzudecken. Auch in diesem Kapitel bleibt K. beim Referieren des Üblichen, sowohl, was die soziobiologisch begründete Ablehnung des moralanalogen Verhaltens bei Tieren angeht, als auch im lapidaren Zugeständnis, daß sich die ethischen Normen, wenn sie sich schon nicht aus der Natur des Menschen gewinnen lassen, doch auch dieser Natur angepaßt zu sein hätten. Gerade hier, bei den „Wurzeln" unseres moralischen Verhaltens, die im Anschluß an Ch. Vogel durchaus brauchbar dargestellt werden (319), hätte eine emergentistische Rekonstruktion weit besser gegriffen als bei den „Wurzeln des Geistes". Biologische Wurzeln der Moral heißt ja nicht, daß wir unsere Tugenden bei den Tieren wiederfinden könnten (diesen „naturalistischen Fehlschluß" lastet man Lorenz zu Recht an, wenngleich ihn sein Hauptkritiker Wickler lange geteilt hat, bevor er ins soziobiologische Lager überwechselte), sondern daß in unserer tierischen Ahnenreihe Verhaltensmuster evolvierten, die als Material in unser moralisches Werteempfinden eingegangen sind. Daß sich mit der von Eibl-Eibesfeldt aufgedeckten universalen „Grammatik" unseres Sozialverhaltens sehr wohl eine biologische Normenbegründung etablieren läßt, ist K. leider entgangen.

Indessen schmälern diese Kritikpunkte, die weit eher Meinung des Rez. als Fehler des Autors sind, nicht das eingangs getroffene positive Gesamturteil. Als sachkundig zusammenfassende Darstellung des Inhalts und der wichtigsten Kritikpunkte der Theorien von Gehlen und Lorenz ist das Werk von bleibendem Wert. Und von wieviel Dissertationen kann man solches schon sagen? Zu wünschen wäre eine publikumswirksamere Zweitfassung mit einem weniger akademisch-peniblen Ambiente, etwa derart, wie es Norbert Bischof mit seinem „Rätsel Ödipus" gelungen ist. Ch. Kummer S. J.

Verhaltensentwicklung. Hrsg. *Martin Nichelmann* und *Günter Tembrock*. Berlin: Akademie Verlag 1992. 209 S.

Verhaltensentwicklung im Sinne der erfahrungsabhängigen Reifung und Festlegung eines zunächst offenen Programms ist aus mindestens zwei Gründen naturphilosophisch interessant. Einmal wird dadurch die alte ethologische Streitfrage: ‚angeboren' versus ‚erlernt' präzisiert und gelöst, indem sich zeigt, daß sehr viele als angeboren angesehene, weil starre Verhaltensabläufe einen Lernprozeß in Frühstadien der Ontogenese voraussetzen, somit das von K. Lorenz definierte Phänomen der Prägung nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel für Verhaltensprogrammierung ist. Zum anderen könnte Prägung zum allgemeinen Paradigma ontogenetischer Strukturbildung avancieren, wenn sich zeigen läßt, daß jeder Formbildungsprozeß des Organismus aus einem Zusammenspiel von innerer, ererbter und äußerer, erworbener Information hervorgeht, die Entwicklungsanweisungen der Gene also stets ein offenes Programm darstellen, das erst durch seine Verbindung mit dem „epigenetic coding' zu einer sinnvollen und wirksamen Information wird. Ein bekanntes Beispiel für diesen Zusammenhang ist etwa die Geschlechtsausprägung beim Menschen, die sich in den Phasen chromosomales Geschlecht (genetische Konstitution), gonadales Geschlecht (Keimdrüsenentwicklung), somatisches Geschlecht (äußere Geschlechtsorgane und sekundäre Geschlechtsmerkmale), neuronales Geschlecht (testosteronabhängige Gehirndifferenzierung), psychisches Geschlecht (subjektive Identifikation) in zunehmender Unabhängigkeit vom genomischen Diktat vollzieht. – Entsprechend groß ist unter dieser Voraussetzung die Erwartung an ein Buch mit dem einfachen Titel ‚Verhaltensentwicklung', wenn zudem in den Verlagsankündigungen noch mit dem Bezug auf eben diese perinatalen Vorgänge geworben wird. Es handelt sich aber keineswegs um eine zusammenfassende Erörterung des derzeitigen Diskussionsstandes, noch gar um ein Lehrbuch, sondern um die schlichte Referatesammlung einer gleichnamigen Tagung, die bereits 1987 (!) in Reinhardsbrunn durchgeführt wurde. Der Inhalt ist heterogen. Neben dem einzigen review-artigen Beitrag von *M. Nichelmann* (7–24), gibt es wohl einige Einzelbefunde unterschiedlicher Qualität (gut z. B. *H.-H. Bergmann*, 41–54) und Bekanntheit zum Thema (auch der ‚Klassiker' *E. Pröve* ist vertreten, 55–65), daneben aber genauso gut allgemeine verhaltens- *(D. Wallschläger*, 117–134) und soziobiologische Arbeiten *(E. Curio*, 151–159), evolutionstheoretische Erörterungen *(R. Riedl*, 173–181), schwerfällige programmatische Abhandlungen mit viel Begriffsklitterei *(G. Tembrock*, 93–104) bis hin zum funktionärshaften Worthülsen-Surrogat *(K.-F. Wessel*, 183–188 – wie lange man sich solche Zumutungen wohl noch bieten lassen muß?).

Wen interessiert, wofür in der Forschung alles Geld ausgegeben wird, kann sich hier informieren. Wen aber das oben angesprochene Interesse geleitet hat, der wird das Buch mit Ingrimm auf die Seite legen. Seine Sammlung von Einzelergebnissen bekommt er aus Fachzeitschriften billiger und aktueller. Ch. Kummer S. J.

Vester, Heinz-Günther, *Emotion, Gesellschaft und Kultur*. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991. 285 S.

Das Thema Emotion wurde in der Soziologie, ähnlich wie in der Psychologie, lange Zeit vernachlässigt. Leitmotiv der Geschichte des Zivilisationsprozesses war das Thema Rationalität. Die Tiefenpsychologie sah Kultur als Resultat der Unterdrückung oder Sublimierung angeblich primitiver Züge menschlicher Existenz. V. fragt sich: Welchen Beitrag kann die Soziologie zur Erforschung der Emotionen leisten?

Im *I. Kap.* erörtert der Autor Felder empirischer Forschung, auf denen Emotionen eine wesentliche Rolle spielen, wie z. B. die Handlungstheorie, die Konflikttheorie, abweichendes Verhalten, Führungsverhalten, Gruppenverhalten, Sozialisation und Individuation. Er betont die Notwendigkeit einer umfassenden Theorie der Emotion, die psychologische, biologische und soziologische Komponenten gleichermaßen berücksichtigt. Emotionen sind Natur *und* Kultur. Die Annäherung an dieses Phänomen sollte deshalb im Rahmen einer multidisziplinären Grundorientierung erfolgen. Emotionen stehen in funktionaler Beziehung zu biologischen Systemen, zu psychischen

Prozessen, zu sozialen Strukturen und kulturellen Symbolen. Sie sind als das Ergebnis biologischer, psychologischer und soziokultureller Prozesse anzusehen. In seiner Skizzierung der Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotion verwendet V. Bausteine aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen. Im *2. Kap.* sichtet er Definitionen und Klassifikationssysteme von Emotionen und setzt sich eingehender mit den Primäremotionen Angst, Wut, Traurigkeit und Freude auseinander. In diesen Prototypen von Emotionen zeige sich die enge Verzahnung von kognitiven und emotionalen Komponenten. Im *3. Kap.* bedient sich der Autor der Theorie lebender Systeme als Bezugsrahmen für das Erklären und Verstehen von Emotionen. Anhand der biopsychosozialen Streßtheorie illustriert er dieses Vorgehen. *Kap. 4* gilt der Codierung der Emotionen im sozialen Bereich. Hier beschreibt V. den Übergang von der Codierung der Emotionen im Rahmen individueller Prozesse, wie die kognitive Psychologie sie untersucht, zur Codierung der Emotionen durch kollektive Prozesse. Er überprüft, inwieweit sich die Forschungsergebnisse der individuumzentrierten Sichtweise der kognitiven Psychologie als Ausgangsbasis für eine Sozialpsychologie und Soziologie der Emotionen eignen. Unter anderem stellt er hier die Frage nach der Existenz eines kollektiven emotionalen Gedächtnisses. Gesellschaft und Kultur codieren Kognitionen und Emotionen. Codes repräsentieren, formen und aktualisieren Emotionen. Sie geben an, wann sich welche Emotionen ziemen, sie legitimieren und delegitimieren diese. Thema von *Kap. 5* ist die Formung der Emotionen durch die Kultur. V. beschreibt die kulturelle Codierung der Emotionen im Zusammenhang mit kulturellen Modellen für Krankheit und Gesundheit, im Zusammenhang des sozialen Austauschs und der sozialen Reziprozität in verschiedenen kulturellen Kontexten. Im *6. Kap.* erörtert er die Frage, wie sich das „emotionale Profil" oder das „emotionale Klima" einer Gesellschaft bestimmen läßt. Es geht um die Frage einer intersubjektiv nachprüfbaren Diagnose der emotionalen Verfassung einer Gesellschaft. Die Probleme und Möglichkeiten einer Messung des emotionalen Klimas veranschaulicht V. anhand der Primäremotionen Wut, Angst, Traurigkeit und Freude, wobei dieses sich nicht durch die Erfassung nur einer Emotion bestimmen läßt. Die Frage nach verläßlichen sozialen Indikatoren für Primäremotionen ist besonders brisant. Als Indikatoren für Wut nennt der Autor Mord, Totschlag und Vergewaltigung. Hohe Raten derartiger Gewaltverbrechen wären ein Indiz für die gesellschaftliche Prävalenz von Wut. Als Indikatoren für Angst fungieren diagnostizierbare und behandlungsbedürftige Angstsymptome. Forschungsfragen der Emotionssoziologie sind hier: Wie gehen die Mitglieder von Gesellschaften mit Ängsten vor dem Fremden, Neuartigen und Nichterklärbaren um? Prävalenzen von Depression und Selbstmordraten in einer Gesellschaft dienen als Indikatoren für Traurigkeit. In einer biopsychosozialen Emotionstheorie bilde der Selbstmord den finalen Ausdruck einer durch psychosozialen Streß mitverursachten Verfassung. Ein schwieriges Problem ist die Emotion Freude, der „blinde Fleck der Emotionstheorie". Auf der Ebene der sozialen Interaktion lassen sich schwer Indikatoren für diese Emotion finden. Insgesamt bewegt sich die Soziologie hier auf noch unsichererem Boden als die Meteorologie bei der Wettervorhersage. Die Methoden zur Messung oder gar Prognose emotionaler Klimata sind noch unterentwickelt. Zur Darstellung von Veränderungen des emotionalen Klimas bräuchte die Soziologie eine Theorie der sozialen Dynamik von Emotionen (Kap. 7). Eine solche Theorie ist bisher ein „schwarzes Loch soziologischer Theoriebildung." Es gelte, die Dynamik des kollektiven Verhaltens zu beschreiben bzw. die Bedeutung der Emotionen in kollektiven Prozessen wie Massenhysterie, Katastropen oder kulturellen Zyklen aufzuzeigen. Im *8. Kap.* präsentiert der Autor Schlußfolgerungen zur Entwicklung von Emotionen, Kultur und Soziologie der Emotionen.

Die vorliegende Arbeit greift auf ein sehr umfangreiches Material aus verschiedenen Forschungsrichtungen zurück, analysiert und synthetisiert dieses, um die Konturen einer zukünftigen soziologischen Theorie der Emotionen abzustecken. V. unterscheidet sauber zwischen Spekulationen und empirisch gesichertem Wissen und ist in seinen Schlußfolgerungen eher vorsichtig. Da der Großteil der Emotionsforschung bisher von Psychologen, Biologen und Medizinern geleistet wurde, bietet das vorliegende Buch eine wichtige und interessante Erweiterung der Forschungsperspektive auf dem Gebiet

der Emotionen. Emotionen werden von Kultur und Gesellschaft geformt, sie sind Natur und Kultur.

H. Goller S.J.

Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Hrsg. *Paul B. Baltes* und *Jürgen Mittelstraß*. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Forschungsbericht 5, Berlin, New York: de Gruyter 1992. XVI/814 S.

Ein Blick in den Altersaufbau unseres Volkes mit einem Übergewicht an alten Menschen und einer schmalen Basis von jungen zeigt deutlich die Dringlichkeit, sich mit dieser Bevölkerungsgruppe und den medizinischen, soziologischen, psychologischen und politischen Problemen aber auch mit der philosophischen Sinnfindung des Alters auseinanderzusetzen. Bisher liegen nur Veröffentlichungen von verschiedenen Fachdisziplinen vor, so z.B. von U. Lehr, Psychologie des Alterns (1991), H. Häfner, H. Heimann, Gerontopsychiatrie (1981), E. Lang, Geriatrie (1981), R. Arking, Biology of Aging (1991), D. Platt, Biologie des Alterns (1991), M. Steinhardt, Altern (seine Ursachen und seine Biologie) (1990) und A. Deeken, Alt sein ist lernbar (1990). Dabei versuchte jeder Autor auch etwas von den benachbarten Disziplinen zur Altersproblematik miteinzubringen. Was bisher aber ausstand, war eine die Disziplinen übergreifende Darstellung. „Es reicht nicht aus, daß es eine gute Biologie, eine gute Psychologie, eine gute Ökonomie, eine gute Soziologie oder auch eine gute Geisteswissenschaft des Alterns gibt." (VII). Es müssen vielmehr die verschiedenen Forschungslinien zusammengeführt, ihre gegenseitige Vernetzung und Wechselwirkung aufgezeigt und die verschiedenen Disziplinen in einen fruchtbaren Dialog gebracht werden. Die einzelnen Beiträge sind noch einmal einer Prüfung von Kollegen des eigenen Faches und benachbarter Disziplinen unterzogen worden. So ist dieser mit 814 Seiten sehr umfangreiche Forschungsbericht entstanden, zu dem man den Herausgebern und den einzelnen Autoren nur gratulieren kann.

Das Werk ist eingeteilt in fünf große Abschnitte mit jeweils mehreren Unterkapiteln. Der erste Teil „Problem: ‚Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung'" (1–93) gibt eine Einführung in die Fragestellungen des Buches. Das wird in drei Kapiteln durchgeführt 1. „Gerontologie: Begriff, Herausforderung und Brennpunkte" (1–34) von *P. & M. Baltes*. 2. „Der alte Mensch in der Vergangenheit" (35–62) von *P. Borscheid* und 3. „Demographische Alterung" (62–94), in dem *R. H. Dinkel* die Entwicklung der Lebenserwartung in den verschiedenen Völkern untersucht. Der zweite Teil „Forschungsbeiträge aus einzelnen Disziplinen" gibt einen sehr breit gefächerten Überblick in neun Kapiteln. Sie reichen von der „Biologie des Alterns" (95–123), über die „Innere Medizin und Geriatrie" (124–150), „Psychiatrie des höheren Lebensalters" (151–179), „Altern in psychologischer Perspektive" (180–203), „Arzneimittelwirkungen im Alter" (204–231), „Altern in soziologischer Perspektive" (231–259), „Altern im interkulturellen Vergleich" (260–282) bis zu „Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit" (283–304) und „Sozialrecht" (305–310). Im dritten Teil geht es um die verschiedenen „Konzepte" (331–459), die bei der Altersforschung zu unterscheiden sind. So stellt *A. Kruse* im 13. Kap. „Alter im Lebenslauf" (331–355) einen multidisziplinären Ansatz vor, der von der Literatur über die Anthropologie und Psychologie bis zur Soziologie und sogar Theologie reicht. Nach *W. Gerok* und *J. Brandstädter* muß man (Kap. 14, 356–385) in der Gerontologie „Normales, krankhaftes und optimales Altern" mit ihren Variations- und Modifikationsspielräumen unterscheiden. Der Philosoph *Mittelstraß* von der Universität Konstanz setzt sich im Kap. 15 (386–407) mit den „Zeitformen des Lebens: Philosophische Unterscheidungen" auseinander und *U. M. Staudinger* und *F. Dittmann-Kohli* führen ein in die Problematik von „Lebenserfahrung und Lebenssinn" (Kap. 16, 408–436), „Begriffe, die zwar über die gesamte Lebensspanne hinweg eine Rolle spielen, doch im Alter noch an zusätzlicher Bedeutung gewinnen", wobei besonders das Potential des Alters akzentuiert wird. Diese letzte Frage wird thematisch aufgenommen im 17. Kap. „Individuelles und gesellschaftliches Potential des Alterns" (437–459). Der umfangreiche vierte Teil ist überschrieben „Szenarien und Institutionen" (461–694). *L. Rosenmayr* behandelt das Themenfeld „Sexualität, Partnerschaft und Familie älterer Menschen" (Kap. 18,

461–491) und im Kap. 19, (492–517) wird das konfliktgeladene Bezugssystem „Altern und Generationenbeziehungen: Ansichten für das kommende Jahrhundert" diskutiert. Welche Rolle die Bildung im Alter hat, darüber wird in Kap. 20 „Bildung und Arbeit in einer alternden Bevölkerung" nachgedacht (518–543). Ein wichtiges Scenarium im Alter ist natürlich auch die Nähe zum Tod: Kap. 21 „Sterben und Tod im Alter" (544–562). Im Alter stellen sich oft immer mehr Krankheiten ein. Vor welche Probleme das Gesundheitswesen dadurch gestellt wird, macht Kap. 22 „Altern und Gesundheitswesen: Probleme und Lösungen aus der Sicht der Gesundheitsökonomie"' (563–580) deutlich. In der letzten Zeit kam in den Medien immer wieder die Frage auf, ob die Rente in Zukunft bei so vielen Alten und so wenigen, die im Berufsleben stehen, gesichert sei. Dieses Problem wird diskutiert in Kap. 23 „Altern und soziale Sicherung" (581–613). Kap. 24 „Europäische Perspektiven der Alternspolitik" (614–639) öffnet den Blick über die Landesgrenzen hinaus auf unterschiedliche Situationen in den Ländern Europas. Besonders aktuell ist das Kap. 25 „Besondere Perspektiven des Alterns und des Alters im vereinten Deutschland" (640–667). Das Kap. 26 „Altersfreundliche Umwelten: Der Beitrag der Technik" (668–694) schließt den vierten Teil ab. Der fünfte Teil „Integrative Perspektiven" (695–757) zieht einige Querverbindungen zu dem bisher Dargestellten. Im Kap. 27 geht es um „Wissenschaft und Altern". Die Begrenzungen der einzelnen Disziplinen in ihrer Methodik und Fragestellung bezüglich des Alterns werden aufgezeigt und die Gerontologie als transdisziplinäres Forschungsfeld erwiesen. Das abschließende 28. Kap. „Gesellschaft, Politik, und Altern" (721–757) versucht aus den verschiedenen Zukunftsscenarien, wie sie besonders im vierten Teil entworfen wurden, Maxime und konkrete Schlußfolgerungen für politisches Handeln zu deduzieren. Es wird eine Art Entwarnung vor Horrorvisionen gegeben, die für das Altern in Zukunft in unserer Bevölkerung entworfen worden sind. Trotzdem sind Neuorientierung und Umstrukturierungen in unserer Gesellschaft nötig. Es wird ein Testfall für die Menschlichkeit unserer Gesellschaft sein, wie sie mit den Alten umgeht. Ein ausführlicher Autorenindex und ein gutes Sachregister runden das umfangreiche Werk ab. Auch das hilft mit, das Ziel dieses Bandes, „gerontologische Grundlagenforschung in verschiedenen Einzeldisziplinen ... für politische Problemstellung integrativ und leserfreundlich" nutzbar zu machen (IX). Wer sich auf dem großen Gebiet der Gerontologie heute kundig machen will, kann an diesem Band nicht vorbeigehen. Dabei ist jeder Beitrag in sich stehend verständlich, man kann also je nach Interessenlage eine Auswahl treffen. Das Besondere ist aber auf jeden Fall die transdisziplinäre Zusammenschau des Gesamtwerkes. R. Koltermann S. J.

Dahm, Helmut, *Seid nüchtern und wachsam.* Gustav A. Wetter und die philosophische Sowjetologie (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart). München: Wewel 1991. 355 S.

Der Untertitel des umfangreichen Buches läßt eine ausführliche Würdigung Wetters erwarten, der russische Philosophie doziert und sich aus christlicher Sicht mit dem Marxismus-Leninismus kritisch auseinandergesetzt hat. Mit einer kurzen Lebensbeschreibung stellt D. den Jesuiten vor, der 1911 in Mödling bei Wien geboren wurde, viele Jahre als Professor in Rom lehrte, wo er 1991 gestorben ist. Bekannt wurde Wetter durch sein Werk „Der dialektische Materialismus", das 1948 in Italienisch und 1952 in Deutsch erschienen ist und in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Um Bedeutung und Wirkungsgeschichte des mehrfach aufgelegten Buches herauszustellen, faßt D. die Erkenntnisse Wetters zusammen und vergleicht sie mit Veröffentlichungen von Bochenski, Reding und Hommes zum gleichen Thema. Dabei macht er auf Ähnlichkeiten zwischen scholastischem Denken und dialektischem Materialismus aufmerksam, den er jedoch nicht als philosophisches System, sondern als atheistische Weltanschauung begreift. Engels entwickelte den dialektischen Materialismus im Anschluß an den historischen Materialismus von Marx, indem er nachzuweisen versuchte, daß in der Natur dieselben dialektischen Gesetze gelten wie in der Geschichte. Allerdings übersah er dabei, daß die materialistische Geschichtsauffassung von Marx „einen Primat des Geistes voraussetzt und somit keinen historischen Materialismus beinhaltet" (90). Wetter

kritisierte vor allem, daß der Atheismus einen integralen Bestandteil des Marxismus-Leninismus bildet, dessen Menschenbild wesentlich bestimmt und jede Religion als Opium des Volkes bekämpft. Um Wetters Position zu verdeutlichen, greift D. in seiner Besprechung , die größtenteils schon 1988 in Band 50 der Reihe Sovietica in Englisch erschienen ist, immer wieder Fragen und Probleme des dialektischen und historischen Materialismus auf, läßt dabei zahlreiche marxistische Philosophen zu Wort kommen und gibt so einen Überblick über die Entwicklung des Marxismus-Leninismus seit Beginn der fünfziger Jahre. In den letzten beiden Kap. befaßt sich D. mit der Reformpolitik Gorbatschows, der sich auf Lenin berief, um den Sozialismus zu erneuern und die Sowjetunion umzugestalten. Warum seine Perestrojka als „Trugbild einer radikalen Wende" (248) scheitern mußte, zeigt D. anhand politischer Erklärungen der KPdSU und oppositioneller Gruppen sowie der Denkschrift von Solschenizyn über den Neuaufbau Rußlands. Mit dem Putschversuch gegen Gorbatschow beendet D. sein Buch zur Sowjetologie, das wegen seiner weitschweifigen Ausführungen und komplizierten Schachtelsätze mühsam zu lesen ist. Obwohl Wetter darin häufig erwähnt wird, werden seine Leistungen kaum sichtbar, weil sich D. zu sehr auf die Widerlegung des Marxismus-Leninismus konzentriert, der jedoch schon lange überwunden sein dürfte. Bei seiner Kritik an Gorbatschow berücksichtigt D. zu wenig, daß in der Sowjetunion die Voraussetzungen für ein kapitalistisches Wirtschaftssystem völlig fehlten. Deshalb war es durchaus naheliegend, das sozialistische System allmählich und behutsam umzugestalten, um die Menschen auf eine neue Wirtschaftsordnung vorzubereiten. Vielleicht hätten sich dadurch viele Schwierigkeiten, die nach dem Scheitern Gorbatschows eingetreten sind, vermeiden lassen. Wegen der zahlreichen Zitate, mit denen D. seine Ausführungen untermauert, läßt sich sein Buch als Materialsammlung zur Geschichte des Marxismus-Leninismus und der Sowjetunion bezeichnen, für die heute allerdings kaum noch Interesse besteht.

J. Oswald S.J.

Gäfgen, Kerstin, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik* (Theologische Bibliothek Töpelmann 52). Berlin–New York: de Gruyter 1991. 339 S.

Gäfgen (G.) fertigte vorliegende Dissertation an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität München an. Sie dankt Prof. Dr. Joachim Track, Neuendettelsau, für Anregungen, Förderung und kritische Begleitung. G. sah sich angesichts der zunehmenden Notwendigkeit einer Rechts- und Friedensordnung gedrängt, systematisch-gründlich nach dem Hilfsdienst von Theologie und Kirche zu fragen, den beide solcher Ordnung leisten könnten. Eine solche Untersuchung verlangte damit aber, sich mit dem Ort, dem System, dem Inhalt und den Aufgaben des Rechts zu beschäftigen, sodann in derselben Weise die Sonde an der (evangelischen) Theologie und der (evangelischen) Kirche anzulegen. Hier war zwischen den verschiedenen theologischen Ansätzen, von einer Liberalen Theologie bis hin zu K. Barths Theologie, zu wählen und zu gestalten. Schließlich mußten beide „Blöcke" gedanklich in Verbindung gesetzt werden. Statt dreier Abschnitte teilt G. aber in zwei auf und behandelt „Theologie" und „Kirche" in der Vermittlung mit dem Recht in einem einzigen Abschnitt (C.). Innerhalb der „Theologie" untersucht G. die beiden Disziplinen „Dogmatik" und „Ethik", sowohl bezüglich ihres Inhalts als auch in ihrem wechselseitigen Verhältnis. Wenn von „Dogmatik" und „Ethik" die Rede ist, übernimmt G. beide Begriffe und ihr Verhältnis zueinander aus der Theologie Karl Barths: „Um der Dogmatik willen versteht Barth Dogmatik auch als Ethik" (268). In Absetzung von „dem neuzeitlichen Bestreben nach vernünftiger Selbstbestimmung des Menschen und in Kritik neuzeitlicher Autonomievorstellungen stellt Barth die These auf, daß nur von Jesus Christus her die Ethik ihren Grund und ihre Gestalt gewinnen kann" (270) und „Für die Ethik wäre eine Trennung von der Dogmatik problematisch, da es dann letztlich immer zu einer Umkehr der Blickrichtung und der Subjekte kommt: von Gott zum Menschen" (271). Diese Klärungen schienen mir nötig, da der Titel von G.s Dissertation eine solche Akzentuierung nicht für jeden erkennen läßt. Gleichfalls ist zu vermerken, daß circa 200 Seiten der Ausarbeitung des Rechtsverständnisses und etwa 120 der Theologie und der Verhältnisbestimmung gewidmet sind.

Der Leser wird mit einem Vorverständnis an eine solche Untersuchung herantreten, das in etwa so umrissen werden kann: Das moderne Recht eines weltanschaulich neutralen, wenn auch nicht wertneutralen Staates hat sich mit Theologie direkt nicht zu befassen. Der Rechtsstaat stößt indirekt auf sie in seiner Übernahme und Ausgestaltung der Menschenrechte, wenn konkordats- und staatskirchenrechtliche Probleme zu behandeln oder die Institutionen von Schule und Universität zu gestalten sind. Im Raume der Rechtsphilosophie steht es jedem Philosophen offen, eine Rechtstheologie zu entwerfen und zu vertreten. – In der Theologie tritt das Recht im Rahmen der Ekklesiologie, andererseits in der Moraltheologie oder Ethik auf. G. spricht nicht erstere, wohl aber letztere Bezüge kurz auf S. 6 an. Von höchster Wichtigkeit für das Verständnis der G.schen Ausarbeitungen ist es nun aber, sich in dem zum Teil schwer verständlichen Vokabularium zurechtzufinden. Hier begegnen die Begriffe wie „Gesamtsystem", „Teilsystem", „Systemteil", „Strukturzusammenhang", „Gestaltzusammenhang" oder „Strukturmodell" und „integriertes Strukturmodell" (18 f.). Einer der wichtigen Sätze lautet hier: „Im Teilbereich werden im Unterschied zum Strukturwandel über (den) Strukturbereich(e) hinaus der Gestaltzusammenhang und die einzelnen Gegenstände bearbeitet" (19).

Wenn sich G. nun dem Recht zuwendet, so unterscheidet sie drei „grundlegende Paradigmen von Recht" (33): a. das metaphysische, natur- bzw. vernunftrechtliche, b. das rechtspositivistische und c. das systemtheoretische Verständnis von Recht. Alle drei werden gründlich vor allem in ihren Aussagen zum Verhältnis Recht-Ethik überprüft (44–117). Sie bekennt sich etwas unmittelbar zur Sinnhaftigkeit eines systemtheoretischen Ansatzes, ohne jedoch der Systemtheorie blindlings zu folgen. G. will sich vielmehr durch das Denken des Rechts als eines Teilsystems eine Ausgangsbasis für eine „eigene inhaltliche Grundlegung von Recht" verschaffen, um „eine sinnvolle theologische Beschäftigung mit Recht" zu eröffnen (9, 118). Die eigenständige Erarbeitung mündet sodann in eine Reihe von Stellungnahmen, die herauszufinden es G. allerdings dem Leser nicht immer einfach macht. Zum einen geht sie davon aus, daß „auch für den Bereich der Systembildung so etwas wie konstitutive Elemente gegeben sind", nämlich erkenntnistheoretische, ontologische und handlungstheoretische Elemente (134 ff.). Diese Position führt G. zur Anbindung des Teilsystems Recht an dem „Menschen" und zur Berücksichtigung der Conditio humana (167–172). Eine zweite Stellungnahme lautet, daß Recht und Ethik nicht abgekoppelt werden dürfen, vielmehr in einen Zusammenhang zu bringen seien, denn einerseits seien beide Teilsysteme handlungs- und daseinsorientiert (135) und andererseits rechtfertige Ethik das Rechtssystem, Recht wiederum verhelfe der Ethik (hier wohl als: Gesamt der sittlichen Anschauungen verstanden, N. B.) zur gesellschaftlichen Geltung. „Daß es auch innerhalb von Rechtssystemen zu begründeten ethischen Entscheidungen kommen muß" (179), ist Ausfluß der zweiten Position. Die SS. 193 f. fassen den durchschrittenen Weg thesenartig zusammen und führen zur „Theologie" über. K. Barths Theologie erfährt eine eingehende Darlegung. Ausgehend von K. Barths „Recht der Gnade" und seinem Rechtsverständnis zeigt G., wie K. Barths Theologie konkret wurde (264 ff.). Einmal sah ja Barth den Staat und das Recht als Gleichnis zum Reich Gottes an, zum anderen sollte Christus als Wort und Wille Gottes in Staat und Recht zur Geltung kommen. So vermochte K. Barth eine Reihe eindrucksvoller materialer Rechtssätze aufzustellen, welche sich u. a. mit den klassischen und modernen Menschenrechten weitgehend decken. Auf eine Zusammenfassung der Stellungnahmen K. Barths zum Recht (284–294) folgt die kritische Stellungnahme G.s zu Barths Theologie (294–305). Er habe die Zuwendung Gottes zum Menschen, die Unterscheidung „zwischen einem für alle Menschen als angemessen zu verstehenden Handeln und dem nur für Christen angemessenen" (296), Recht und Ethik oder auch von Evangelium und Gesetz (298) zu wenig berücksichtigt. – G. selbst beansprucht für das Recht eine Eigenständigkeit gegenüber der Theologie, sieht die Theologie eher auf einen Einsatz im Erläutern und Miterstellen von Strukturen verwiesen als auch zur Zurückhaltung bei der Einflußnahme auf die Rechtsinhalte verpflichtet, ohne jedoch der Beliebigkeit von Rechtsinhalten das Wort zu reden.

Welches ist nun das Ergebnis? Ich greife die markanten Punkte heraus. Theologie gilt G. als Gesamtsystem, welches die Eigenständigkeit des Teilsystems Recht anzuer-

kennen habe. Weshalb? Weil nur so ein sinnvoller interdisziplinärer Dialog möglich ist (307). Die Eigenständigkeit ist eine Eigenständigkeit in Interdependenz. Die Theologie müsse dem Prozeß- und Dialogcharakter von Recht Rechnung tragen (308). Den Theologen und der Theologie komme nicht eine schlicht vorauszusetzende Kompetenz dafür zu, sich in dem Prozeß der Rechtsgewinnung und -begründung engagieren zu dürfen. Von ihrer Anthropologie, ihrem Freiheitsverständnis, dem Wissen um Fehlbarkeit und der Notwendigkeit der Gnade sowie dem ihr verpflichtend aufgetragenen Einsatz für die Armen habe die Theologie einen besonderen Beitrag in diesem Prozeß der „Poiesis" des Rechts einzubringen. „Die Differenzierung in Recht, allgemeine Ethik und theologische Ethik sollte grundlegend für jede theologische Ethik werden und zugleich grundlegend für kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen" (319). Es gehört sehr genaues Lesen dazu, um zu verstehen, welchen Zusammenhang G. zwischen „Recht als autopoietischem eigenständigen Teilsystem" (193) und „Recht als integriertem theologischen Strukturmodell" (320) entwirft (194f.).

G. selbst nimmt nicht in Anspruch, daß diese Einsichten nun völlig neu sind, wohl aber darf sie reklamieren, daß sie um eine genauere und umfassendere Präzisierung der Verhältnisbestimmung von Teilsystem Recht zu Gesamtsystem Theologie bemüht war. Ihr Versuch ist darin zu loben, daß sie ein altes, schweres Problem ausgehend von der modernen Soziologie, Wissenschaftstheorie und Anthropologie durchdacht hat. Auch finden sich immer wieder (z. B. 124–129, 179f.) sehr nachdenkenswerte Kurzargumentationen. Schade, daß sie so knapp ausfallen, und andere Passagen der Beschreibung und Wiederholung so viel länger. So sehr G. ihren Ansatz als mutige begriffliche Eingliederung und Grenzziehung verstehen darf, in welchem sie wiederholt durch den Gebrauch des „ich" ihre Fähigkeit zur Entscheidung bezeugt, so sehr entwickelt sich ihre Arbeit von Vorentscheidungen her, die sich auf Plausibilität stützen (Was auf S. 134 noch als Frage auftaucht, wird S. 135 bereits als gesichert ausgegeben). Begriffliche Unschärfen („Anthropologie macht Recht überhaupt erst möglich": 168; wie steht es mit dem Ethikbegriff?), die zu wünschende noch striktere Durchhaltung des – G. sehr wohl bewußten – Sein-Sollen-Unterschiedes und die Breite der Darstellung sind allerdings auch Monita. Es ist aber eine reichhaltige, anregende, oft allerdings auch schwierig zu lesende Arbeit entstanden, die, wie G. selbst sagt, „viele Fragen offen" läßt (321).

N. Brieskorn S. J.

Hilgendorf, Eric, *Argumentation in der Jurisprudenz.* Zur Rezeption von analytischer Philosophie und kritischer Theorie in der Grundlagenforschung der Jurisprudenz (Schriften zur Rechtstheorie 146). Berlin: Duncker & Humblot 1991. 235 S.

Der Autor (H.) umreißt sein wissenschaftliches Ziel mit den Worten: „Das Ziel meiner Arbeit ist erreicht, wenn es mir gelingt, die rechtswissenschaftliche Grundlagenforschung von einigen begrifflichen Konfusionen zu befreien, Scheinprobleme aufzulösen und damit einer fruchtbaren Einflußnahme der Philosophie auf die Jurisprudenz den Weg zu bahnen" (24). Welchen Beitrag vermag die Philosophie der Argumentation der Jurisprudenz anzubieten, so die präzisierende Frage H.s. Auch wenn es verfehlt, zumindest verfrüht sei, von einer eigenen philosophischen Disziplin der Argumentation zu sprechen, so wäre es doch unsinnig, wenn die Jurisprudenz wichtige philosophische Erkenntnisse verschmähen und sich ihr eigenes Geschäft damit erschweren würde. H. skizziert zuerst äußerst knapp die kurze Geschichte der Argumentationslehre und der „juristischen Argumentation": Außer Aristoteles verweist H. auf die Arbeiten von A. De Morgan, A. Sidgwick, A. Naess, St. Toulmin und Ch. Perelman. Den klärenden Bemühungen Karl Engischs, eines zuletzt in München dozierenden Juristen und Philosophen, wendet sich H. anschließend zu. In Engischs ab 1943 publizierten Studien zur Rechtsanwendung und darauf folgenden Beiträgen sieht H., zu Recht wie ich meine, eine Pionierarbeit und zugleich die durchsichtigste und bislang klarsichtigste Bearbeitung der juristischen Argumentation. Engisch führte die Argumentation – nehmen wir als Beispiel die Vorgehensweise des Strafrichters – auf ein mehrgliedriges Deduktionsschema zurück: Der Imperativ des Gesetzes werde, so Engisch, in einen wahrheitsdefiniten Normsatz (1. Prämisse) gefaßt, zu dem als 2. Prämisse der Tatbestand trete. Daß

der Tatbestand unter diesen und keinen anderen Normsatz gestellt werde, beruhe auf einem Ähnlichkeitsvergleich; zu dem Normsatz stelle man sich eine Reihe von Fällen als ihm zugehörig vor, der konkret zu beurteilende Fall entspreche den Fällen. Schließlich werde die Konklusion für den konkreten Fall gezogen. In formalisierter Weise sei die Abfolge so darzustellen: Es wandelt sich der Imperativ „Wer x getan hat, soll mit y bestraft werden" in den Normsatz „Wer x getan hat, soll nach deutschem Strafrecht mit y bestraft werden". „N hat x getan". „N. soll nach deutschem Strafrecht mit y bestraft werden". Ausgehend von dem Postulat der Gesetzesbindung, welches die Prägemarke kontinentaler Rechtssysteme ist, läuft also ein Deduktionsprozeß ab. Zu diesem Modell des Argumentationsablaufs bemerkt H.: „Engischs logische Rekonstruktion des Rechtsanwendungsprozesses erscheint mir ... der nach wie vor klarste und brauchbarste Vorschlag in dieser Richtung zu sein ... Zahlreiche verfehlte Polemiken und unsägliche Mystizismen wären der juristischen Methodenlehre erspart geblieben, wenn man Engischs Ausführungen beizeiten mit der erforderlichen Sorgfalt studiert hätte" (37 f.). Daraus ergibt sich der weitere Aufbau des Buches: An Engischs deduktives Begründungsmodell hält H. nun andere Vorschläge, vergleicht und kritisiert sie, wobei weitgehend eine immanente Kritik ihm zur Zurückweisung ausreicht: Anerkennung wird nur noch dem Argumentationsmodell von Hans-Joachim Koch und Helmut Rüßmann zuteil, welche sich zwar laut H. in der Annahme irrten, sie würden bereits deontische Logik betreiben, obwohl sie doch im Gegenteil nur die allbekannte Quantorenlogik verwendeten. Ansonsten führten sie einerseits Engischs Ansatz weiter, indem sie sich der formalen Sprache bedienten und auf die Semantik zurückgriffen. Andererseits weichen sie laut H. von Engisch ab, indem sie das Deduktivitätspostulat und die Gesetzesbindung (67) abtrennten und indem die Rechtsanwendung für sie mehr als nur ein kognitiver Prozeß sei (54). Wenig Gnade erfährt Arthur Kaufmanns Entwurf zur juristischen Argumentation, der mit „Analogie" und der „Natur der Sache" arbeitet, Begriffe, welche sich für H. nicht mit klar genug umrissenen Vorstellungen verbinden. Auch geißelt H., daß A. Kaufmanns Kritik an Bergbohm diesem nicht gerecht werde (64 ff.). Während H. an Ulfried Neumanns Argumentationsentwurf die Unklarheit zentraler Begriffe wie „Begründen" oder „Sinnzusammenhang" moniert, gesteht H. ein, U. Neumann habe richtig gesehen, daß eine formalisierte Sprache nur immer begrenzt dem Reichtum der Alltagssprache gerecht werde. Da U. Neumann Stephan Toulmins Modell empfiehlt, fährt H. mit seiner Kritik nun an St. Toulmins Schema fort (74–86). St. Toulmin habe sicherlich versucht, den komplexen Tatbestand, d. h. den konkreten Fall, in differenzierter Form zu erfassen, doch müsse er sich vorhalten lassen, daß der Gesetzesbindung des Richters nicht der ihr in unseren kontinentalen Rechtssystemen zustehende Ort zuerkannt ist. St. Toulmins Schema sei damit eine Ergänzung, nicht aber könne es das Modell K. Engischs verdrängen. Den Strukturalismus samt seines „non-statement-view" (87–108) überprüft H. ebenfalls, vermag aber an diesem Vorschlag keinen Nutzen für die Jurisprudenz zu erkennen. Höheres Interesse weckt bei H. die von Robert Alexy formulierte „Sonderfallthese" (109–118). Sie trägt diese Bezeichnung, weil R. Alexy den juristischen Diskurs als den Sonderfall eines allgemeinen praktischen Diskurses ansah und ansieht. Während der Mut und die Kreativität R. Alexys H. Lob abfordern, lehnt er dessen Unternehmen als „nicht überzeugend" ab, betrachtet es aber als „symptomatisch für die Hoffnung der Diskursethiker, eine Lösung unserer drängendsten moralischen Probleme ... durch eine Analyse der Sprache zu finden" (116). Auch mache es sich Alexy zu leicht, wenn er die „juristische Diskussion" als „Diskurs" bezeichne (117 f.). Die Erlanger Schule und Chaim Perelman (119–130) sowie die „Transzendentalpragmatik" (131–141) und das „Verfahren der Letztbegründung" (142–157) führen zu zwei Kapiteln, welche sich mit Jürgen Habermas' Diskursethik und deren fortentwickelten Formen (177–185) auseinandersetzen. Hier legt H. erst recht den Akzent auf die immanente Kritik. Er fragt, ob der von den jeweiligen Schöpfern der Modelle an sich selbst gestellte Anspruch redlich erfüllt wurde, nämlich eine Rekonstruktion vortheoretischen Wissens aus den Grundstrukturen der Sprache zu leisten. H. kommt jeweils zu einer Verneinung. Die beiden letzten Kapitel setzen sich wiederum mit R. Alexy auseinander, so daß sich der Eindruck verdichtet, daß H. sich R. Alexys einschlägige Werke als den Hauptuntersuchungsgegen-

stand gewählt hat, allerdings auch aufgrund der unübersehbaren Präsenz Alexys auf dieser Domäne wählen mußte.

H.s Tübinger Dissertation stellt die ausgewählten Ansätze gründlich vor, beguachtet sie eingehend und befragt sie unerbittlich mit Ausnahme von Engischs Ansatz. H. verteilt souverän Lob und Tadel, stöbert die unter gelegentlich glänzender Begrifflichkeit der verschiedenen Autoren verborgenen Sein-Sollens-Übergänge auf, die nicht genügend begründet sind. Dabei legt H. den analytischen Charakter sich als synthetisch gebender Begründungen offen oder zeigt, daß das Urteil der Konvention entstammt, obgleich es als ein letztlich unhintergehbares Prinzip eingeführt ist. Somit grenzt H. die Ansätze auf ihren letztlich dann doch bescheidenen Beitrag ein. Sein Fazit lautet: Die Formalisierung sei in die juristische Argumentation eingeführt worden und die Terminologie komplizierter geworden. Doch habe keiner eine tieferreichende Erkenntnis über die Schwelle hinaus, die Engisch übertrat, erreicht. Meinerseits sei nur bemerkt, daß H. nicht nur an der Eigenart des kontinentaleuropäischen Rechts die Ansätze mißt, sondern insbesondere darauf achtet, inwieweit die Ansätze für die rechtsanwendenden Berufe unserer Gesellschaften, also die Exekutive und Judikative, fruchtbar zu machen sind (etwa S. 188 noch einmal ausdrücklich). Die Diskurstheorie erbringt hier zugegebenermaßen weniger als sie selbst leisten will (s. auch R. Wimmer, Universalisierung, 358–360, worauf auch H. verweist [172]), dient aber sehr wohl meines Erachtens als ein kritischer Maßstab für das Gesetzgebungsverfahren. Ein weiterer Punkt: H. gelangt auf den Grund sowohl der kritisierten Ansätze und zugleich seines eigenen Rasters, eines dem kritischen Rationalismus verpflichteten Denkens, wenn er (216) davon spricht, daß die Regeln letztlich „zu ihrer Geltung einer Entscheidung (bedürfen)". Sie verdanken sich Festsetzungen. Er fährt fort: „Festsetzungen sind nicht wahr oder falsch, sondern nur mehr oder weniger zweckmäßig." Doch sind sie meines Erachtens noch einmal ein Stück weit argumentativ auszuweisen. Richtig ist, daß eine solche Metatheorie oder Meta-Diskussion wieder letztlich von Festsetzungen ausgehen müßte. Was trägt damit letztlich, darf berechtigt gefragt werden. Doch weigert H. sich hartnäckig (bezeichnend: 174 f.), ein „Postulat der Lebenserhaltung und der Vernünftigkeit", wie ich es einmal nennen möchte, menschlichem Handeln zu unterstellen. Hs. Buch ist unbequem. Sicherlich werden die Kritisierten das eine oder andere an der Darstellung ihrer Theorien auszusetzen haben und ihnen manche Bewertung ungerecht erscheinen. Und doch lohnt es sich, die auch in den Wissenschaften neuen „Verzauberungen" dem sezierenden Blick auszusetzen. N. Brieskorn S. J.

Kaufmann, Arthur, *Rechtsphilosophie in der Nach-Neuzeit.* Abschiedsvorlesung, 2. durch ein Nachwort erweitere Auflage Heidelberger Forum (64) Heidelberg: Decker & Müller 1992. 61 S.

Vorliegendes Werk ist keine Abrechnung oder eine „Retractatio": für erstere ist der Verfasser zu vornehm; eine Rücknahme von Positionen legt sich aber nicht nahe. Vorliegende Abschiedsvorlesung ist am ehesten als Versuch zu charakterisieren, die zurückliegenden 40 Jahre rechtsphilosophischen Nachdenkens zu bewerten und die Zukunft des Rechtsbetriebes vorbereiten zu helfen. Der Einstieg der Überlegungen setzt bei der Postmoderne ein. So sehr ihre Kritik an der Moderne, an deren Fortschrittsglauben, an den aufgestellten Dualismus und an der Subjekt-Objekt-Trennung Kaufmanns (K.) Zustimmung findet, so sehr lehnt er sie doch auch als eine Form des Irrationalismus ab, der jedoch nicht mit Arationalismus zu verwechseln sei (6, 10, 13). – Die analytisch und formal vorgehende Rechtsphilosophie, wohl meistens als Rechtstheorie firmierend, wird gleichfalls nicht völlig verworfen, vielmehr ihr Beitrag zur Klarheit und zur Förderung des Verstehens von Argumentation und Normlogik gewürdigt. Doch mangelt es ihr, K. zufolge, an dem Interesse, zur Wesensfrage des Rechts Stellung zu beziehen, wie nämlich Recht und Unrecht voneinander zu unterscheiden seien (4, 20). – Da seit Kant eine materiale Naturrechtslehre wissenschaftlich nicht mehr vertretbar sei, scheinen nur die prozeduralen Vertrags- oder Konsenstheorien übrig zu bleiben. Die Vertragstheorie J. Rawls gehe wie selbstverständlich davon aus, daß jedwede Gründer eines Gemeinwesens, die unter dem Schleier des Nichtwis-

sens ihrer zukünftigen Positionen handeln, sich immer für die Werte Freiheit und Gleichheit entscheiden werden: als ob in den Rawlschen Entwurf nicht, wie K. zutreffend bemerkt, die Wertvorstellungen der westlichen Welt eingeflossen und von Rawls verallgemeinert worden wären.

Die mittlerweile vielfach angereicherte Diskurstheorie von Habermas unterschlage zwar nicht die Frage danach, ob das Ergebnis des Konsensverfahrens auch ein gerechtes Ergebnis sei, unterstelle jedoch, daß immer ein gerechtes Ergebnis herauskomme. Das Procedere, wenn voll beachtet, zeitige das Ergebnis. Aus der Form ergebe sich also der „Stoff". Handele es sich nicht, so K., um einen naturalistischen Zirkel? (30) K. selbst schlägt ein Verfahren vor, in welchem sich das formale auf Konsens gerichtete Verfahren mit einem Konvergenzelement verbindet. Das Verfahren müsse so eingerichtet sein, daß die individuell-subjektiven Meinungen sich immer mehr abschleifen, kon-vergieren, und die Wahrheit als der objektiv-gemeinsame Kern immer mehr hervortrete. Wie allerdings prozedurale und sachhaltige Kriterien zueinander zu gruppieren sind, ja, welche letztere eigentlich seien, wird nicht recht deutlich, außer daß das Recht „einem jeden das ihm als Person Zustehende gewährt", damit aber die Anerkennung als Person ausspricht (40). K. verweist ansonsten auf das konkrete Rechtserkenntnisverfahren (38). Klar bekennt K. sich aber dazu, daß sowohl in seinen Verfahrensvorschlag als aber auch in das Verfahren selbst bestimmte Grundannahmen eingebracht seien, etwa jene eben erwähnte von der Personhaftigkeit des Menschen (31, 40 ff.). Ich selbst vermute, daß K. noch einen weiteren Schritt gehen wollte, ihn aus Rücksicht auf seine Gesprächspartner aber in der nötigen Ausführlichkeit zu gehen unterließ. So sympathisch es schließlich zu vernehmen ist, daß Person Relation sei, so unbestimmt bleibt dann doch die Ausführung. Löst sich, so darf ich anfragen, die „Person" in Anerkennungsverhältnisse auf? Wenn diese zuallererst den Menschen konstituieren, gibt es dann das schuldhafte Verweigern von Anerkennung überhaupt noch? Und wird menschliches Leben dann nicht auf neue subtile Weise verfügbar? Erinnern darf ich an Rousseaus Prozedurentwurf im „Contrat Social" (II.2.), in welchem er nicht nur die geistige Selbständigkeit der Mitglieder des Verfahrens voraussetzt, sondern noch das Moment der Einsamkeit der Beratung fordert.

K. scheut vor keiner der Strömungen der Rechtsphilosophie zurück, an allen ist er interessiert. Was er geißelt, ist die Unzulänglichkeit der Ansätze, das Formale, das sich auf Kosten der Reflexion über Inhalte vordrängt, sowie das Verschweigen der bewußt-unbewußt eingeschleusten Grundannahmen. Er verurteilt die einseitigen Haltungen, welche sich als vollständig ausgeben, und die Lebensfremdheit von Ansätzen, welche sich als wenig brauchbar erweisen und den Richter, den Abgeordneten oder den Verwaltungsbeamten in ihrer Rechtsfindungsarbeit allein lassen. Es geht K. darum, dem Problem der sozialen Gerechtigkeit eine Bresche zu schlagen, er wirbt um Gehör für die Probleme, welche die Abtreibungs- und Euthanasieregelungen, aber auch immer noch die der Todesstrafe aufwerfen. K. hat mit seiner Abschiedsvorlesung ein wahres Vade-mecum vorgelegt, einen Wegweiser von außerordentlichem gedanklichen Reichtum. Hoffentlich dürfen wir weiterhin auf die Wegweiserhilfe dessen hoffen, der sich hier verabschiedet hat, verabschiedet aber nur von *einem* Podium. N. Brieskorn S.J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Acklin Zimmermann, Beatrice W., Gott im Denken berühren. Die Theologischen Implikationen der Nonnenviten. Vorwort von *Ruedi Imbach* (Dokimion 14). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1993. XVI/190 S.

L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville. Étude préliminaire et édition critique de plusieurs Questions quodlibétiques concernant le sujet, avec l'édition complète du De cogitationibus, par *A. Pattin* (A. M. P. S. 1 XIV). Leuven: Leuven University Press 1993. XLI/399 S.

Brantzen, Hubertus, Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive (Praktische Theologie im Dialog 7). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1993. 503 S.

Cassirer, Ernst, Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. Herausgegeben von *Ernst Wolfgang Orth* (Reclam-Bibliothek 1463). Leipzig: Reclam 1933. 350 S.

Collected Works of Bernard Lonergan. Volume 10: Topics in Education. The Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education. Edited by *Robert M. Doran* and *Frederik E. Crowe*. Toronto: University of Toronto Press 1993. 308 S.

Comprendre et Interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison. Présentation de *Jean Greisch* (Institut Catholique de Paris; Philosophie 15). Paris: Beauchesne 1993. 436 S.

Dreyer, Mechthild, Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 37). Münster: Aschendorff 1993. VI/130 S.

L'Éthique. Perspectives proposées par la foi, sous la direction de *Jean-Louis Leuba* (le point théologique 56). Paris: Beauchesne; Louvain-la-Neuve: Artel 1993. 302 S.

Fischer, Dorothee, Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung (Praktische Theologie heute 12). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1993. 414 S.

Frielingsdorf, Karl, Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Mainz: Grünewald 1993. 241 S.

Gandlau, Thomas, Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers (Freiburger theologische Studien 155). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 416 S.

Grabner-Haider, Anton, Kritische Anthropologie (Religionswissenschaftliche Studien 29). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1993. VI/371 S.

Green, Julien, Bruder Franz. Aus dem Französischen von *Hanns Bücker* (Herder/Spektrum 4248). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 416 S.

Hover, Winfrid, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert. Fridingen a. D.: Börsig 1993. 255 S.

Karayiannis, Vasilios, Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu (Théologie Historique 93). Paris: Beauchesne 1993. 488 S.

Lülf, Franz, Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen (Münsteraner Theologische Abhandlungen 26). Altenberge: Oros 1993. 378 S.

Mooren, Thomas, Parusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst. Selbst und Selbstfindung in islamischer und hinduistischer Mystik (Religionswissenschaftliche Studien 31). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1993. 195 S.

Müller, Jörg, Gott ist anders. Das Leiden an den falschen Gottesvorstellungen. Wege zur Heilung. Stuttgart: Betulius 1993. 118 S.

Obrist, Willy, Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewußtsein. Eine Einführung. Zürich: Benziger 1993. 280 S.

Plasger, Georg, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus Homo" von Anselm von Canterbury (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 38). Münster: Aschendorff 1993. XX/178 S.

Schallenberg, Peter, Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960) (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 28). Münster: Aschendorff 1993. XXVI/283 S.

Spijker, Herman van de, Narzißtische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 489 S.

ThPh 69 (1994) 161–181

Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa

Von Franz Dünzl

In den vergangenen Jahrzehnten hat die patristische Forschung im eigenen Arbeitsbereich viel von der historisch-kritischen Bibelexegese und ihren Methoden profitiert[1]: Ein eher dogmatisch orientiertes Verständnis der frühchristlichen Texte, die entweder als Zeugen der eigenen Tradition dienen mußten oder ‚Abweichungen' davon markierten, machte nach und nach einer unvoreingenommeneren und vielschichtigeren Untersuchung dieser Texte Platz. Textanalysen auf der Basis kritischer Editionen und der Versuch einer Rekonstruktion des jeweiligen historischen Kontextes aus den zeitgenössischen (nicht nur christlichen) Quellen ermöglichten – wenigstens im Idealfall – die Annäherung an den ursprünglichen Sinn der literarischen Zeugnisse und ließen die Vielfalt der frühchristlichen Theologie deutlich zutage treten. Das Feld für weiteres Arbeiten in dieser Richtung bleibt unübersehbar – nicht nur wegen der Fülle des Quellenmaterials, sondern auch von der Dynamik der wissenschaftlichen Methode her, die einerseits zunehmende Spezialisierung auf Details, andererseits die bessere Vernetzung unterschiedlicher Erkenntnisse (aus verschiedenen Wissenschaftszweigen) erfordert, wobei eine ständig wachsende Flut an Sekundärliteratur zu bewältigen ist.

Diese Entwicklung, die der Logik des wissenschaftlichen Anspruchs folgt, birgt auch Gefahren: Der Umgang mit den Texten, die uns überliefert sind, wird mehr und mehr zur Sache eines kleinen Kreises internationaler Experten, die in einem imaginär geschlossenen Raum ihre Fragen und Einsichten diskutieren, sich um wissenschaftlichen Fortschritt bemühen, während die Weitervermittlung der Ergebnisse an ein breiteres Publikum immer schwieriger wird. Gegenreaktionen bleiben nicht aus: Der Blick auf die Exegese des Alten und Neuen Testaments zeigt, daß der historisch-kritischen Untersuchung der biblischen Schriften heute ein fundamentalistisches Bibelverständnis einerseits und die ‚postmodern' beliebige Instrumentalisierung biblischer Texte andererseits als bedenkliche Alternativen gegenüberstehen[2]. Den Texten der Kirchenväter droht

[1] Die Nutzung der historisch-kritischen Exegese über die Ränder des biblischen Kanons hinaus führt neuerdings eindrucksvoll der ‚Kommentar zu den Apostolischen Vätern' vor Augen, der von *N. Brox, G. Kretschmar* und *K. Niederwimmer* herausgegeben wird (Göttingen 1989ff.) und die ‚Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament' bildet.

[2] Ausführlicher *J. Ratzinger,* Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: *ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg u.a. 1989, (15–44) 16f.18f. Wenn Ratzinger nach einer Problemanalyse und der

dagegen eher ein anderes Schicksal. Bei der wachsenden Komplexität der Forschungsergebnisse könnten sie (außerhalb der patristischen Forschung, versteht sich) immer mehr der Nichtbeachtung verfallen. Der theologische Diskurs der Gegenwart überläßt sie getrost den Experten und geht an ihnen vorbei. Dieser Abkopplungseffekt kann nicht im Sinne der Patristik sein, die damit ihrer Aufgabe im Gesamt der Theologie auch nicht mehr gerecht würde: Sie soll das literarische Erbe des Frühchristentums der Gegenwart ja nicht entziehen, sondern es ihr vermitteln. Das gelingt ohne historisch-kritische Forschung nicht, aber durch Selbstbeschränkung auf deren Methoden und ihre Perfektionierung allein ist diese Aufgabe auch nicht zu erfüllen; es müssen noch andere Wege begangen werden.

Der vorliegende Beitrag ist in der Überzeugung geschrieben, daß eine Begegnung mit den Texten der Kirchenväter sich nicht in Rekonstruktion und Analyse erschöpfen darf, daß sie den Mut zu einer kreativen und doch behutsamen Rezeption mit einschließt – kreativ in dem Sinn, daß sie die Gegenwart, ihre Fragen und Assoziationen nicht ausblendet[3], behutsam aber insofern, als sie die Texte nicht für die eigenen Anliegen usurpiert (also vorgibt zu wissen, was diese Texte ‚uns eigentlich sagen wollten'). ‚Fremdes' und ‚Eigenes' sollen unterscheidbar bleiben als die Spannungspole, zwischen denen ein ‚Über-setzen' im bildhaften Sinn des Wortes versucht werden soll.

Konkret geht es mir in diesem Beitrag um jene theologischen Vorstellungen bei Gregor von Nyssa, die man als ‚physische Erlösungslehre' bezeichnet hat. Dieser Lehre zufolge sei ‚Erlösung' im wesentlichen so zu verstehen, daß der göttliche Logos in der Inkarnation die gesamte menschliche Natur (Physis) angenommen habe und diese – nach und nach – reinige und heilige, bis sie, von aller Bosheit befreit, ihr eschatologisches Ziel erreiche.

Die Deutung dieser ‚Lehre' ist freilich umstritten; fraglich ist v. a., in

---

Freiburg u. a. 1989, (15–44) 16f.18f. Wenn Ratzinger nach einer Problemanalyse und der Darstellung einer ‚Selbstkritik' der historisch-kritischen Methode dann allerdings Gregor von Nyssa bemüht (ebd. 34–37), um Wege zu einem neuen Schriftverständnis zu öffnen, so gerät dies seinerseits zu einer (eher vorkritischen als postmodernen) Montage einzelner Texte und Gedanken, die seinem Anliegen dienen sollen.

[3] Die kreative Rezeption ist – historisch gesehen – die am weitesten verbreitete Form der *Relecture* alter Texte. Sie wird (im christlichen Kontext) bereits innerhalb der Bibel praktiziert und setzt sich in der Kirchengeschichte bis heute (in Predigten z. B.) fort. Die historisch-kritische Forschung bedeutete demgegenüber eine Zäsur. Ihr ursprüngliches Anliegen ist nicht die (kreative) Fortsetzung der Wirkungsgeschichte eines Textes, sondern deren Aufarbeitung, um zum ‚ursprünglichen' Sinn des Textes zurückzugelangen. Erst neuerdings wandelt sich auch hier die Perspektive wieder: siehe *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband (Mt 1–7), Zürich u. a. 1985, 78–82. Luz sieht „ein Hauptproblem historisch-kritischer Exegese heute darin, daß sie einen Text in seiner eigenen Zeit und in seiner eigenen Ursprungssituation isoliert und ihn so daran hindert, zur Gegenwart etwas zu sagen" (ebd. 79). Die Einbeziehung von Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in die Exegese soll deshalb „helfen, ein Defizit der historisch-kritischen Auslegung zu überwinden. Sie will helfen, die biblischen Texte in die Gegenwart hineinzuführen" (ebd. 82).

welchem Sinn Gregor von der gesamten menschlichen Physis als einer Einheit, einem Ganzen gesprochen habe. Am gründlichsten hat sich bislang R. M. Hübner (1974) mit dem Problem auseinandergesetzt. Er wendet sich mit Vehemenz gegen eine „*platonische* Interpretation" der physischen Erlösungslehre, wonach „die Einheit der menschlichen Natur bei Gregor ... als der in platonischer Weise real existierend zu denkende Allgemeinbegriff ‚Menschheit' zu verstehen" wäre, „den der Logos angenommen hat."[4] Hübner stellt sich damit quer zu einer Forschungstradition, die (unter mehr oder weniger deutlichem Rückgriff auf die platonische Ideenlehre) davon ausging, daß die gesamt-menschliche Physis bei Gregor ontologisch als eigene Realität, die alle menschlichen Individuen umfaßt, begriffen sei. A. Ritschl, A. von Harnack, H. U. von Balthasar und H. de Lubac sind neben vielen anderen hier zu nennen[5]. Hübners Arbeit, die diesem Meinungsdruck entschlossen Widerstand leistet, hat überwiegend positives Echo gefunden[6].

Durch sorgfältige Analyse der Texte Gregors, die im Zusammenhang der ‚physischen Erlösungslehre' immer wieder herangezogen werden, gelingt es Hübner (m. E. überzeugend), nachzuweisen, daß die Vorstellung der ‚physischen Erlösung' in diesen Texten nicht im Zentrum der Aussageabsicht Gregors steht, daß Gregor also keine theoretische (konkret: platonische) Konzeption des Erlösungsprozesses vorgelegt hat[7]. Weiterhin kann Hübner zeigen, daß Gregor keinen ‚physischen Heils*automatismus*' (also eine Ausbreitung der Erlösung, die mit gesetzlicher Notwendigkeit die gesamte menschliche Natur und damit jeden einzelnen erfaßt) vertreten hat, sondern durchaus Glaube, sittliches Streben (Tugend) und die Liebe zu Gott als Prinzipien des Fortgangs der Erlösung auf seiten der Menschen zur Geltung bringt, also die menschliche Freiheit betont[8]. Hübner ist es auch darum zu tun, die ‚physische Erlösungslehre' aus den hermeneutischen Erfordernissen der damaligen Zeit zu erklären[9] und ihren Ursprung über Athanasius, Markell von Ankyra und Irenäus bis in

---

[4] *R. M. Hübner*, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre, Leiden 1974, 1.

[5] Eine ausführliche Forschungsgeschichte bietet *Hübner* ebd. 3–25.

[6] So in den Rezensionen von *E. Ferguson*, in: ChH 44 (1975) 396f.; *R. Brändle*, in: ThZ 32 (1976) 311; *F. Mann*, in: ThRv 74 (1978) 31–35 (lediglich philologische Kritik). In Einzelfragen kritisieren *G.-M. de Durand*, in: RSPhTh 59 (1975) 448–453; *E. P. Meijering*, in: VigChr 29 (1975) 153–155; *F. Winkelmann*, in: ThLZ 101 (1976) 931f.; *H.-J. Sieben*, in: ThPh 51 (1976) 281–284 die Untersuchung Hübners. Insgesamt kritische Tendenz wird in den Rezensionen von *A. Meredith*, in: JThS NS 27 (1976) 489f. und *C. Kannengiesser*, in: RHE 74 (1979) 52–57 erkennbar. *B. Studer* wiederum folgt Hübner weitgehend in seiner Darstellung der „Soteriologie eines christlichen Philosophen, Gregors von Nyssa", in: *M. Schmaus* u. a. (Hg.), HDG III/2a, Freiburg u. a. 1978, 136–143.

[7] Diesem Nachweis dienen die ersten beiden Kapitel des 1. Teils in Hübners Studie (27–167).

[8] Dieses Anliegen bestimmt die anderen beiden Kapitel im 1. Teil der Studie Hübners (168–231).

[9] Wesentlich dafür ist der Abschnitt zur „Hermeneutik der ‚physischen' Erlösungslehre" ebd. 142–146.

die Gnosis zurückzuverfolgen[10] (und damit zu disqualifizieren, so der Eindruck).

Befremdlich aber wirkt die klar erkennbare Tendenz Hübners, Gregors zahlreiche ‚physische' Erlösungs-Aussagen konsequent abzuwerten. Immer wieder heißt es, Gregor gebrauche hier lediglich ein ‚Bild'[11], er spreche „eine bildliche, und das heißt uneigentliche, inadäquate Sprache"[12], was seine bisherigen Interpreten übersehen hätten. Darüber hinaus sei die physische Erlösungsvorstellung von ihrer Entstehung her ein „völlig unbeabsichtigtes Nebenprodukt" bei der theologischen Abwehr der physischen Erlösungslehre der Gnostiker[13]. Noch bei Gregor finde sich „der unverdauliche Rest, der bei der Uminterpretation der ehemals gnostischen Formel notwendig übrigbleibt."[14] Hübners wissenschaftlicher ‚Angriff' gilt also nicht nur einer Fehlinterpretation der ‚physischen Erlösungslehre', sondern dieser ‚physischen Erlösungslehre' selbst, die in seinen Augen offenbar schon im Ansatz mißglückt ist und auch in ihrer späten Erscheinungsform bei Gregor von Nyssa nicht recht ernst genommen werden darf. Nicht durch die wissenschaftliche Untersuchung als solche, sondern erst durch diese Bewertung wird die physische Erlösungslehre ‚erledigt'.

Widerspruch erfuhr Hübners Untersuchung (1982) durch R. Schwager[15]. Zum einen kritisiert auch er die Abwertung der ‚bildhaften' Aussagen Gregors[16], zum anderen versucht er, wesentliche Argumente Hübners zu entkräften: Für Schwager ist Gregors eschatologische Vorstellung einer durch die ‚physische Erlösung' zum ‚Leib Christi' geeinten Menschennatur durchaus verträglich mit dessen anderer eschatologischen Konzeption des ‚Leibes Christi' als Einheit *aller* geistigen Kreaturen (also auch der Engel, die von der Inkarnation ja nicht betroffen

---

[10] Dies ist Sache des 2. Teils seiner Untersuchung: ebd. 232–324.

[11] Vgl. ebd. 101f.103.106.108.113.140.142.174f. *H.-J. Sieben* wendet in seiner Rezension (ThPh 51 [1976] 284) zu Recht ein: „Doch, zugegeben, daß die physisch klingenden Aussagen nur Bild, nur Interpretament sind, es fragt sich ...: Bild für was? Interpretament von was? ..." Hübners Hinweise auf die universale Bedeutung der Inkarnation (vgl. *Hübner* 99.103.106), die nicht nur alle, sondern auch den ganzen Menschen betrifft (vgl. ebd. 141), stellen (auch) Sieben nicht zufrieden.

[12] *Hübner* 105; vgl. auch ebd. 108.145.149.328, wo ebenfalls die Inadäquatheit der ‚physischen' Aussagen Gregors betont wird.

[13] Ebd. 116; vgl. ebd. 2.332. Am deutlichsten ausgeführt ist diese These ebd. 301–310 an der theologischen Arbeit des Irenäus, wobei dessen ‚Unzulänglichkeit' bei der Umdeutung der gnostischen Erlösungslehre ans Licht kommt: Hübner kann (ebd. 309) mitteilen, was Irenäus „eigentlich ... sagen wollte", aber offenbar – wie auch die späteren Kirchenväter – nicht auszudrücken verstand.

[14] Ebd. 199, bezogen auf eine Stelle in Gregors Schrift *De perfectione* (GNO VIII, I, 205f.).

[15] *R. Schwager*, Der wunderbare Tausch. Zur ‚physischen' Erlösungslehre Gregors von Nyssa, in: ZKTh 104 (1982) 1–24; inhaltlich unverändert abgedruckt in: *ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 77–100. Zitiert wird im folgenden nach ZKTh 104.

[16] Vgl. ebd. 9f.

sind)[17], während Hübner hier ‚Widersprüche', einen ‚logischen Bruch', ‚Ungereimtheit' oder ein ‚Schwanken' Gregors verzeichnet[18] und sich dadurch legitimiert sieht, einer der beiden Vorstellungen den Vorzug zu geben[19]. In diesem Punkt kann man sich Schwagers Argumentation anschließen, da die Forderung nach einer einheitlichen, logisch stringenten ‚Leib-Christi'-Konzeption ja lediglich den Anspruch Hübners (also des Interpreten) widerspiegelt, an dem Gregor nicht zu messen ist. Weniger überzeugend scheint mir der Versuch von Schwager, Hübners umfangreiche Textanalysen zur Frage, ob Gregor von einer real existierenden Einheit der gesamten ‚Menschennatur' ausgegangen sei, durch Passagen aus zwei kleineren trinitätstheologischen Schriften *(Ad Ablabium: quod non sint tres dei; Ad Graecos: ex communibus notionibus)* ‚auszuhebeln'[20], die Hübner nicht genügend berücksichtigt habe; eine Anfrage (die freilich weit in die Trinitätsproblematik hineinreicht[21]) ist mit diesen Texten gestellt, eine Widerlegung Hübners aber nicht geleistet. Entscheidend anders als Hübner akzentuiert Schwager auch die Bedeutung der menschlichen Freiheit in Gregors Denken[22]: Sie widerspreche der Vorstellung einer ‚physischen' Erlösung keineswegs, da Gregor (wegen der definitiven Begrenztheit des Bösen) „keine absolute Selbstbestimmung der geschaffenen Freiheit" kenne[23]. Der „Spielraum" der Freiheit sei bei Gregor „begrenzt"; sie könne „sich nicht absolut gegen ihr Ziel und gegen die Bewegung der Natur bestimmen".[24] Wesentlicher als die freie Entscheidung des einzelnen sei das ihr vorgelagerte Streben der Physis, auf das „der Logos durch die angenommene menschliche Natur ... einwirken" konnte. Schwager zufolge lehrt Gregor also „eine dem sittlichen Tun vorausliegende Einheit der Menschheit"[25], auf die die Wirksamkeit des Logos in der Inkarnation abzielte, – damit ist die traditionelle Auffassung der ‚physischen Erlösungslehre' repristiniert. Schwager beläßt es allerdings nicht bei der (angestrebten) Verteidigung dieses Standpunkts, sondern bietet seinerseits eine theologische Kritik der ‚phy-

---

[17] Vgl. ebd. 10f. und *Kannengiesser*, in: RHE 74 (1979) 54f.

[18] Vgl. *Hübner* 51.205.60.129.

[19] Für Hübner zeichnet sich (ebd. 205) „deutlich der Sieg der origeneischen Konzeption [also der Einheit aller geistigen Kreaturen] und ihrer Prinzipien bei Gregor ab" – auch hier wird die ‚physische Erlösungsvorstellung' deklassiert.

[20] Vgl. *Schwager* 11–14.

[21] Die neuere Untersuchung von *G. C. Stead*, Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine, in: *H. R. Drobner – C. Klock* (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, Leiden u.a. 1990, 149–163, die sich besonders mit den beiden oben genannten Schriften befaßt, erweckt gerade nicht den Eindruck, als wäre Gregors Argumentation hier so eindeutig, wie es in Schwagers Darstellung den Anschein hat.

[22] Vgl. *Schwager* 14–17.

[23] Ebd. 16.

[24] Ebd.

[25] Ebd. 17.

sischen Erlösungslehre'[26]: Da die Kirche die Lehre von der Allversöhnung, der Apokatastasis, verworfen habe, die Rolle der geschaffenen Freiheit also anders bewertet werden muß, als es bei Gregor der Fall ist, „fällt die ganze Erlösungslehre Gregors in sich zusammen".[27]

Damit stehen wir vor einem erstaunlichen Resultat: Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur ‚physischen Erlösungslehre' Gregors, die zu ganz gegensätzlichen Ergebnissen gelangen, kommen doch in einem entscheidenden Punkt überein: Für die (heutige) Theologie ist diese Form der Soteriologie wertlos – im ersten Fall, weil hier ‚bildhafte' Sprache vorliegt, die Gregors ‚eigentliche' Vorstellung von Erlösung gar nicht wiedergibt, im zweiten Fall, weil hier zwar doch die authentische Auffassung Gregors deutlich wird, diese Auffassung aber als theologisch unangemessen zurückgewiesen werden muß. So oder so führt die wissenschaftliche Analyse zu der Konsequenz, die betroffenen Texte Gregors aus dem theologisch relevanten Diskurs als nicht weiter brauchbar zu eliminieren. Problematisch scheint mir die hier praktizierte Weise der Textbegegnung: Beide Autoren bemühen sich (bei stark divergierenden Ergebnissen!) mit wissenschaftlichem Ernst darum, die Aussagen Gregors dem Sinn nach eindeutig zu machen; ist der Sinn aber fest-gestellt, wird er dem Maßstab der eigenen Theologie unterworfen. Das läuft bei Schwager auf offene Ablehnung hinaus[28], bei Hübner eher auf verdeckte Assimilation der Theologie Gregors[29].

Eine Textbegegnung in der oben skizzierten behutsam-kreativen Weise ist das nicht. Das Ziel kann nicht sein, sich der Texte mit Hilfe des wissenschaftlichen Instrumentariums zu ‚bemächtigen' und dann das Urteil darüber zu sprechen. Wenn die eigene Theologie sich nicht öffnet für einen Dialog mit dem Fremden, Andersartigen, es nicht mit ‚Sympathie' mitdenkt und dennoch ‚fremd' bleiben läßt, – dann gelingt es ihr auch nicht, das dort verborgene Sinnpotential freizusetzen und zu nutzen.

---

[26] Vgl. ebd. 22–24.

[27] Ebd. 22.

[28] Schwager spricht ebd. 22 von „der ungeklärten Freiheitsproblematik" bei Gregor, ebd. 13.22 von dessen „Verkennung des Personalen"; ebd. 24 beschäftigt ihn der „(mißlungene) Lösungsversuch Gregors", die Selbstbestimmung der Freiheit und die erlösende Tat Christi zusammenzudenken.

[29] Hübner bezieht beispielsweise folgendermaßen Stellung: „Das Heil bleibt ... eine Sache zwischen dem freien Gott und jedem seiner freien Geschöpfe" (*Hübner* 63). „Der ‚physische' Prozeß der Erlösung ... erweist sich als Bild und Ausdruck für den Glauben an die unbedingte Heilszusage Gottes in Christus für alle Menschen" (ebd. 174f.). „Diese Hinweise mögen als Nachweis dafür genügen, daß bei Gregor die physische Gesetzmäßigkeit ... aufgehoben ist und überall durch die in ihrer Wirksamkeit nicht rational faßbaren Gesetze der pneumatischen Neuschöpfung des Menschen ersetzt wurden, die durch das freie göttliche Angebot des Heils in Christus und die begnadete freie Annahme dieses Heils durch den Menschen gekennzeichnet ist" (ebd. 201f.). Solche Aussagen spiegeln indirekt die Theologie Hübners wider, die er bei Gregor wiederzufinden meint. Wenn Hübner dann im Blick auf die physische Erlösungslehre von einem ‚unverdaulichen Rest' bei Gregor spricht (s.o. S. 164 mit Anm. 14), so kommt dabei auch zum Ausdruck, daß er selbst es für unmöglich hält, Gregors ‚physische Aussagen' theologisch sinnvoll zu integrieren.

Dabei stehen hier durchwegs beeindruckende Texte zur Debatte: Etwa Gregors Verwendung des paulinischen Bildes vom ‚Teig' (φύραμα) und der ‚Erstlingsgabe' (ἀπαρχή) (vgl. Röm 11,16)[30] im Kontext der Inkarnation: Der ‚Teig' ist hier die menschliche Natur, deren ‚Erstlingsgabe' (Jesus) der Logos bei der Menschwerdung annahm[31]. Oder die Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Lk 15,3–7 / Mt 18,12f.), das bei Gregor wiederum die menschliche Natur darstellt, die der Logos im Erlösungsgeschehen ‚auf seine Schultern nahm'[32]. Hier handelt es sich wirklich um ‚Bilder', nicht um ‚sachliche Darstellung' – soweit ist Hübner durchaus recht zu geben. Doch hat die Exegese mittlerweile den Sinn für Bilder, für Geschichten und Mythen wiedergefunden – man würde sich heute schwertun, sie rundweg als ‚inadäquat' zu deklassieren. Die Einsicht ist gewachsen, daß ein Bild in seiner Vielschichtigkeit und Unschärfe mehr zum Ausdruck bringen kann, als sich in nüchterner, trockener Sprache sagen läßt.

Über diese Bilder hinaus, die zum ‚Kern' der ‚physischen Erlösungslehre' gehören, finden sich bei Gregor zahlreiche Aussagen über die menschliche Natur (übrigens auch über die geschaffene geistige φύσις oder die göttliche φύσις – Gregor denkt bzw. formuliert offenbar gern in Physis-Kategorien): Neben beschreibenden Aussagen, die die menschliche Natur in ihrer Eigenart charakterisieren, gibt es bei Gregor auch Texte, in denen sie als ‚Subjekt' der Heilsgeschichte in Erscheinung tritt. An zwei Passagen aus den Canticum-Homilien *(CantHom)* – überarbeiteten exegetischen Predigten aus Gregors letzten Jahren, die im Ansatz nicht polemisch sind, sondern oft als spirituell oder ‚mystisch' angesehen werden, – will ich zeigen, was damit gemeint ist: In Hom V deutet Gregor Cant 2,11–13b – Verse, die das Anbrechen des Frühlings nach dem Vergehen des Winters beschreiben[33], – auf die Heilsgeschichte. Anfangs, sagt er, hat die menschliche Natur ‚geblüht', solange sie im Paradies war (τεθήλει τὸ κατ' ἀρχὰς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἕως ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν… GNO VI, 152), als (noch) – anstelle von Blättern – der junge ‚Trieb' der

[30] Nach *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer. 2. Teilband (Röm 6–11), Zürich u.a. ²1987, 246 geht es Paulus ursprünglich um die Heiligkeit ganz Israels aufgrund der Erwählung seiner ‚Erstlingsgabe' (der Erzväter).

[31] Relevante Texte bei Gregor finden sich in: *De perfectione* (GNO VIII,I, 206); *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 70); *III 10* (ebd. 294); *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 346.374.386); *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III,II, 14.16); *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III,I, 151); *CantHom* XIII (GNO VI, 381f.391); XIV (ebd. 427f.).

[32] Siehe *EcclHom II* (GNO V, 305); *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 68); *III 10* (ebd. 293); *CantHom II* (GNO VI, 61); nur mit Vorbehalt ist auch *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 386) hier zu nennen (s.u. Anm. 45). Beachtenswert ist die Deutung des verlorenen Schafs im *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III,I, 152 Z.2f.14f.): ἡμεῖς δὲ οἱ ἄνθρωποί ἐσμεν ἐκεῖνο τὸ πρόβατον … τὸ μὲν φαινόμενον πρόβατον, τουτέστιν ἄνθρωπος … Gregor variiert also die Fomulierung des Gedankens: Nicht nur die menschliche φύσις, auch ‚uns Menschen' bzw. ‚[den] Menschen' bezeichnet er als jenes verlorene Schaf.

[33] Vgl. dazu *F. Dünzl*, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (BGBE 32), Tübingen 1993, 101–105.

Unsterblichkeit die Natur verschönte (ὅτε ἦν ἀντὶ φύλλων ὁ τῆς ἀθανασίας βλαστὸς ὡραΐζων τὴν φύσιν: ebd. 153); der ‚Winter' des Ungehorsams aber ließ die ‚Wurzel' verdorren, die ‚Blütenpracht' wurde abgeworfen, und der Mensch wurde der Schönheit der Unsterblichkeit entblößt (... καὶ ἐγυμνώθη τοῦ κάλλους τῆς ἀθανασίας ὁ ἄνθρωπος: ebd.); Gregor beschreibt weiter die schlimmen Folgen dieses ‚Winters': Das ‚Gras' der Tugenden vertrocknete, die Liebe zu Gott erkaltete, die verschiedensten Leidenschaften ‚türmten sich hoch', wodurch es zu den schlimmen ‚Schiffbrüchen' der Seele kommt (δι' ὧν τὰ πονηρὰ τῆς ψυχῆς ναυάγια γίνεται: ebd.). Sobald aber, fährt Gregor fort, der kam, der für uns den ‚Frühling' der Seelen herbeiführt, beginnt auch unsere Natur wieder ‚aufzublühen' und sich mit den (ihr) eigentümlichen ‚Blumen' (d.h. den Tugenden) zu schmücken (ἀλλὰ ἐλθόντος τοῦ τὸ ἔαρ ἡμῖν τῶν ψυχῶν ἐμποιήσαντος ... καὶ πάλιν ἀναθάλλειν ἄρχεται καὶ τοῖς ἰδίοις ἄνθεσιν ἡ φύσις ἡμῶν ὡραΐζεσθαι: ebd.). Auch in diesem Text gebraucht Gregor wieder bildhafte Sprache (wie generell über weite Strecken der *CantHom* hinweg), wenn er Unheil und Erlösung des Menschen in den Metaphern der Jahreszeiten beschreibt. Hervorzuheben ist, daß Gregor in dieser Beschreibung nicht *nur* von der menschlichen φύσις spricht, sondern auch vom ‚Menschen', von ‚der Seele' oder auch den Seelen (im Plural) – seine Diktion ist flexibel; aber umgekehrt macht Gregor Unheil und Heil eben auch nicht nur an den einzelnen Seelen (Menschen) fest, sondern umfassender an der menschlichen Natur.

Um das zu unterstreichen, will ich eine Passage aus Hom XV anführen, in der Gregor seinen Hörern/Lesern einen von den subtileren Grundsätzen (δόγμα τι τῶν ἀστειοτέρων: GNO VI, 457) vorlegt, der aus Cant 6, 8–9 c hervorgehe – eine höhere Ebene theoretischer Abstraktion ist damit angezeigt[34]. Es geht Gregor hier um den Unterschied zwischen Schöpfung und Neuschöpfung: Als zu Anfang, führt er aus, die Physis der Schöpfung durch die göttliche Macht ins Dasein tritt, da wurde bei jedem einzelnen Seienden seine Endstufe unverzüglich mit dem Anfang fertiggestellt (ὅτε μὲν γὰρ κατ' ἀρχὰς διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἡ τῆς κτίσεως ὑφίσταται φύσις, ἐφ' ἑκάστου τῶν ὄντων ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συναπηρτίσθη τὸ πέρας: ebd. 457 f.), da bei allem, was aus dem Nichtseienden ins Sein überführt wurde, die Vollkommenheit zugleich mit dem Anfang hervortrat. Ein (Teil) des Geschaffenen ist auch die menschliche Physis (ἓν δὲ τῶν κτισθέντων καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις

[34] Nach *M. Elze*, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, in: ZThK 61 (1964) 421–438 bedeutet δόγμα ursprünglich „eine Lehrmeinung im Sprachgebrauch der Philosophie" oder „im Sprachgebrauch des Rechtes ... eine öffentlich erlassene verbindliche Verordnung" (ebd. 423). Seit den Apologeten sei die erstere Bedeutung auch auf die christlichen Lehren angewandt worden (sowie auf die Lehrmeinungen der Philosophenschulen und häretischen Gruppierungen): vgl. ebd. 424–433. Auch Gregor will in den *CantHom* mit seinen Hinweisen auf δόγματα Grundzüge des für ihn (einzig) gültigen philosophisch-theologischen ‚Systems' hervorheben.

ἐστίν: ebd. 458), für die dasselbe gilt, wie Gregor unter Bezugnahme auf Gen 1,26 an der Gottebenbildlichkeit des Menschen klarmacht. Bei der ersten Schöpfung, rekapituliert Gregor, erschien also unverzüglich mit dem Anfang auch die Endstufe, und die Physis begann ihr Sein bei der Vollkommenheit (ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρας καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο: ebd.); nachdem sie aber – durch die Neigung zur Bosheit mit dem Tod vertraut gemacht – vom Beharren im Guten abwich, nimmt sie die Vollkommenheit nicht – wie bei ihrer ersten Konstituierung – auf einmal wieder an (ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθεῖσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρύη, οὐκ ἀθρόαν καθ' ὁμοιότητα τῆς πρώτης συστάσεως ἐπαναλαμβάνει τὴν τελειότητα); vielmehr geht sie durch ein bestimmtes Verfahren vorwärts, auf das Größere zu, (und zwar) in einer bestimmten Abfolge und Ordnung, indem sie nach und nach die leidenschaftliche Neigung zum Entgegengesetzten aus dem Weg räumt (ἀλλ' ὁδῷ τινι πρόεισιν ἐπὶ τὸ μεῖζον διά τινος ἀκολουθίας καὶ τάξεως κατ' ὀλίγον ἀποσκευαζομένη τὴν πρὸς τὰ ἐναντία προσπάθειαν); bei der ersten Erschaffung gab es nämlich nichts, was das Zusammenfallen der Vollkommenheit der Physis mit ihrer Entstehung verhinderte, da es ja keine Bosheit gab (ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς πρώτης κατασκευῆς οὐδὲν ἦν τὸ κωλῦον συνδραμεῖν τῇ γενέσει τὸ τῆς φύσεως τέλειον κακίας οὐκ οὔσης: ebd.); bei der folgenden Wiederherstellung aber begleitet notwendigerweise die Erstreckung (dieses Prozesses) über einen (zeitlichen) Abstand diejenigen, die zum ersten Gut zurückeilen (ἐπὶ δὲ τῆς δευτέρας ἀναστοιχειώσεως ἀναγκαίως ἡ διαστηματικὴ παράτασις συμπαρομαρτεῖ τοῖς πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἀνατρέχουσιν: ebd. 458 f.)[35]. In diesem Text faßt Gregor die Geschichte von Schöpfung, Fall und (allmählichem) Wiederaufstieg nicht bildhaft, sondern versucht, sie abstrakt zu beschreiben – so abstrakt, daß er zuerst bei der ‚Physis der Schöpfung' ansetzt, als deren ‚Einzelfall' die menschliche Physis dann vorgestellt wird, bis schließlich die Perspektive auf die (individuellen Menschen) überwechselt, die zum ersten Gut zurückeilen[36].

Zwar verliert Gregor in den beiden exemplarisch angeführten Texten zur Heilsgeschichte die ‚individuelle' Perspektive nicht völlig aus dem Blick – das muß festgehalten werden; im Vordergrund aber stehen die Aussagen über die menschliche φύσις, ihr ursprüngliches ‚Blühen', ihr ‚Winterschicksal' und ‚Wiederaufblühen im Frühling' (Hom V) bzw. – abstrakter formuliert – ihre ursprüngliche Vollkommenheit, deren Verlust und allmähliche Wiederannahme (Hom XV). Sieht man genauer zu,

[35] Zum Kontext der Passage in Gregors *CantHom* siehe *Dünzl* 217–222, zu ihrer Deutung auch ebd. 248–251.

[36] Diese letzte Perspektive behält Gregor auch im folgenden (GNO VI, 459 f.) bei, wenn er den unterschiedlichen Status der einzelnen Menschen auf dem Weg nach oben beschreibt.

so läßt sich ein solches Geschehen auch gar nicht am individuellen Menschen darstellen, da jedes Einzelschicksal innerhalb dieser Geschichte seinen ‚Ort' hat, sie aber nicht umfassen kann. Die individuelle Perspektive *muß* – bildhaft oder abstrakt – transzendiert werden, und Gregor tut dies mit der Kategorie der Physis. Uns stellt sich damit die Frage nach der Bedeutung der ‚physischen *Perspektive*' Gregors. Hier ‚begegnet' uns das ‚Fremde', mit dem wir uns auseinandersetzen müssen.

Dabei scheint es mir wenig hilfreich, in solchen Texten einen ‚platonischen Ideenrealismus' zu konstatieren (oder zu negieren), als wäre damit alles gesagt. Platons Ideenlehre wirklich, lebendig zu interpretieren (anstatt sie als philosophisches ‚Fertigteil' in die eigene Argumentation einzubauen), halte ich für ein wenigstens ebenso anspruchsvolles Unterfangen wie die fruchtbare Exegese der Bibel oder der Kirchenväter. Wer die platonische Ideenlehre bei Gregor vorzufinden meint oder ihr Vorhandensein dezidiert bestreitet, hat damit in Wirklichkeit mehr Fragen gestellt als beantwortet. Mit griffigen Etikettierungen allein ist niemandem gedient[37].

Umgekehrt geht es aber auch nicht an, die ‚physischen' Aussagen Gregors als irrelevant zu eliminieren und seine Theologie unserem individualistischen Denken anzupassen. Die ‚physische' Sprache Gregors sperrt sich gegen eine solche Vereinnahmung. In dieser Irritation sehe ich einen wesentlichen Impuls, der von solchen Texten ausgeht: Sie ernstzunehmen erfordert die Bereitschaft, das eigene, gängige Menschenbild in Frage zu stellen und nach Ansatzpunkten einer anderen Sicht des Menschen zu suchen – einer Sicht, die *wir* bejahen können, die aber gleichzeitig eine *Relecture* (keine Wiederholung!) der ‚physischen' Aussagen Gregors ermöglicht. Das soll in mehreren Schritten versucht werden.

Während in Philosophie und (verallgemeinert) in unserem Lebensgefühl eine individualistische, subjektivistische Strömung zu verzeichnen ist, bieten heute v. a. die Natur- und Sozialwissenschaften eine ergänzende und korrigierende Perspektive: Aus biologischer Sicht stellt sich die Menschheit als ein zusammenhängendes Kontinuum dar, in dem das

[37] Rückhalt finden meine Bedenken bei *M. Heidegger,* Was heißt Denken?, Tübingen ³1971, 68 f.: „Es gibt kein allgemeines, mechanisch anlegbares Schema für die Interpretation von Schriften der Denker, nicht einmal für ein und dieselbe Schrift eines Denkers. So läßt sich ein Dialog Platons ... nach ganz verschiedenen Bereichen und Hinsichten, Tragweiten und Fraglichkeiten auslegen. Dieses Vieldeutbare ist kein Einwand gegen die Strenge des darin Gedachten. Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt – und zwar aus Wesensgründen – mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre ... Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein ... Darum müssen wir das Denken und sein Gedachtes jeweils im Element seiner Mehrdeutigkeit aufsuchen, sonst bleibt uns alles verschlossen. ... Ein Dialog Platons ist nicht nur für die Nachwelt und die von ihr ausgehenden wechselnden Auffassungen, sondern er ist von sich her, seinem Wesen nach, unausschöpfbar. Dies aber bleibt das Zeichen des Schöpferischen ..."

menschliche Erbgut über die Generationen hinweg in immer neuen Kombinationen weitergegeben wird und sich wandelt; zugleich bestimmt es den einzelnen Menschen bis zu einem gewissen Grad in all seinen Dimensionen. An Bedeutung ebenso relevant ist (aus sozialwissenschaftlicher Sicht) die ständige Interaktion der Glieder des Kontinuums, die sowohl synchron als auch diachron (Traditionsbildung!) verlaufen kann. So gesehen, ist die Menschheit nicht nur die abstrakte Summe der Individuen, sondern ein unendlich komplexes, hochdifferenziertes Ganzes, das sich in dauerndem Wandel befindet. So unwiederholbar-einmalig der einzelne Mensch in diesem Prozeß zwar ist, so vielfältig und unentrinnbar ist er doch mit dem Ganzen verflochten. Vererbung, frühkindliche Prägung, Erziehung und Sozialisation in den verschiedenen Phasen des Lebens bezeichnen wichtige Vernetzungen der Menschen untereinander, die – in jeweils verschiedenem Sinn – ‚real' sind[38]. Den einzelnen, die Person aus diesen Zusammenhängen zu isolieren und absolut zu setzen, ist eine (zwar naheliegende, aber dennoch irreführende) Vereinfachung unserer Vorstellung. Mit diesen Hinweisen soll natürlich nicht suggeriert werden, Gregor habe mit seiner ‚physischen' Perspektive die Erkenntnisse der heutigen Wissenschaften im Ansatz vorweggenommen, seine Rede von der menschlichen ‚Physis' sei in der angedeuteten natur- und sozialwissenschaftlichen Weise zu interpretieren; zeigen läßt sich indes, daß es auch uns – mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium und in der Sprache *unserer* Zeit – möglich ist, eine individualistisch verengte Sicht des Menschen zu transzendieren, wie es Gregor zu *seiner* Zeit und in *seiner* Sprache offenbar selbstverständlich war.

Eine andere Frage ist, welche Relevanz das im Kontext der Theologie haben kann: Die theologische Anthropologie befaßt sich ja in erster Linie nicht mit der Evolution oder den Formen menschlicher Gesellschaft, sondern mit Schuld und Heil des Menschen. Kann sie das überhaupt anders als im Blick auf den einzelnen, wenn sie menschliche Personalität, Freiheit und Verantwortung ernst nehmen will? Wesentliche Grunddaten der theologischen Anthropologie sind damit genannt[39]; aber auch hier gilt es, sich vor Vereinfachung zu hüten: Die menschliche Freiheit vollzieht sich nicht in Isolation, sondern immer geschichtlich in der Welt vermittelt[40].

---

[38] Ähnliche Überlegungen stellt *Stead* 161 an, um Gregors Gedankengang in den kleineren trinitätstheologischen Schriften nachvollziehen zu können: „human social life, I would agree, is a concrete reality. There is no need to determine that human beings themselves are concrete, but the things they do together are not. An actual conversation is a concrete reality, though it is not a thing but a shared action".

[39] Sie umschreiben jene gemeinsame Ausgangsposition, die Hübner und Schwager ihrer Auseinandersetzung mit Gregors ‚physischer Erlösungslehre' zugrunde legen, auch wenn diese Auseinandersetzung zu kontroversen Ergebnissen führt.

[40] Nach *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Sonderausgabe), Freiburg u. a. 1984, 101 f. ist die „Freiheit als Freiheit des Subjekts über sich selbst ... als das eine Ganze nicht eine Freiheit, die hinter einer bloß physischen, biologischen, äußeren geschichtlichen Zeitlichkeit des Subjekts lebt, sondern sie vollzieht

Die Werte, Überzeugungen, Plausibilitäten und Handlungsmuster des einzelnen weisen stets über ihn hinaus; sie entstehen und wandeln sich in dauernder Auseinandersetzung mit der Umwelt und lassen erkennen, wie der konkrete Mensch seine ‚Welt' erlebt (erlitten) und verarbeitet hat. So ist der Mensch – als Person! – immer auch ‚Ausdruck', ‚Kristallisationspunkt' einer umfassenderen Wirklichkeit, wobei Gesellschaft, Staat, Kultur, Religion, Schicht, Gruppe etc. nur einzelne Momente dieser Wirklichkeit bezeichnen, deren Bedeutsamkeit für den jeweiligen Menschen ganz unterschiedlich sein kann; er ist keineswegs auf diese Momente reduzierbar, kann aber auch nicht aus diesen Zusammenhängen herausgelöst werden.

Es ist unmöglich, den Vollzug der eigenen Freiheit klar von der interpersonellen Vermittlung dieses Vollzugs zu trennen: So kommt etwa in der Gewalttat eines einzelnen die latente Gewaltbereitschaft und -bejahung weiter Kreise zum Ausbruch. Oder es verdichten sich in der psychischen Erkrankung eines Menschen die krankheitsstiftenden Momente seiner ‚Welt', seiner näheren Umgebung, die er – im Gegensatz zu anderen – offenbar nicht mehr zu bewältigen vermag. Umgekehrt sind auch die Bereitschaft zu solidarischem Handeln oder die Fähigkeit zur Lebensbewältigung nicht als ‚Erfindung' des einzelnen zu erklären; auch sie sind in vielschichtiger Weise vermittelt. Der Mensch steht – auch in seiner Schuld und in seinem Heil – immer im Kontext: Nicht als ob seine Verantwortung, die Freiheit seines Selbstvollzugs dadurch aufgehoben wäre; aber dieser Selbstvollzug ist aus dem Kontext, in dem er geschieht, nicht nachträglich zu isolieren, um ‚gesondert' beurteilt zu werden. Ein objektives Urteil über den Freiheitsvollzug des einzelnen Menschen liegt nicht in unserer ‚Reichweite'[41].

Wir können noch einen Schritt weiter gehen und uns damit Gregors Aussagen über das ‚Abgleiten' der menschlichen Physis von der im Anfang gegebenen Vollkommenheit nähern: Der einzelne Mensch kommt, wenn er seine Freiheitsgeschichte in dem oben beschriebenen Kontext beginnt, nicht in eine unbelastete, ausgeglichene Situation. Der geschichtli-

---

sich selber als diese subjekthafte Freiheit im Durchgang durch diese Zeitlichkeit ... Natürlich ist eine solche Konzeption viel differenzierter, viel komplexer, viel weniger durchschaubar als die primitive kategoriale Konzeption der Freiheit als Vermögen, dieses oder jenes nach Belieben zu tun ... Aber es ist nun einmal so, daß in einer ontologischen Anthropologie das Komplexe, das Schwierige, das gar nicht in seiner Identität und Einheit radikal Durchschaubare das Wahre ist."

[41] *Rahner* 104 beschreibt den Sachverhalt so: „Das Subjekt hat bezüglich der einzelnen Freiheitshandlungen im Leben nie eine absolute Sicherheit hinsichtlich der subjekthaften und damit sittlichen Qualität dieser einzelnen Handlungen, weil diese als real und erkenntnismäßig objektivierte immer schon die nicht mehr reflex adäquat auflösbare Synthese von ursprünglicher Freiheit und angenommener Notwendigkeit sind." Konkreter: „Unter dem scheinbar größten Verbrechen kann sich u. U. nichts verbergen, weil es nur ein Phänomen vorpersonaler Situation sein kann, und hinter der Fassade bürgerlicher Wohlanständigkeit kann sich ein letztes verbittertes und verzweifeltes, aber wirklich subjekthaft getanes und nicht nur leidhaft erlittenes Nein zu Gott verstecken" (ebd. 108).

che ‚Ort', an dem er sein Leben vollziehen muß, ist immer schon geprägt, ja gewissermaßen ‚verdorben' durch die Auswirkung fremder Schuld (weltweite *Beispiele* sind die Benachteiligung der marginalisierten Völker oder die drohende Zukunft einer zerstörten Umwelt, in der kommende Generationen vielleicht werden leben müssen). Der Mensch kann sich nicht so entfalten, wie er es *könnte* ohne diese Belastung durch fremde Schuld. Dieses Schicksal trifft aber nicht den einen oder anderen (wenn es auch für jeden einzelnen in unterschiedlicher Weise konkrete Gestalt annimmt), sondern *jeden* Menschen, und das von *jeher*[42]. Diese Wahrheit kann in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht werden: Die Bibel gestaltet sie narrativ in den Geschichten vom Anfang (Gen 2 ff.), die ja keine historischen Einzelschicksale erzählen, sondern (in teilweise ätiologischer Form) Gültiges über den Menschen aussagen; Gregor beschreibt diese Wahrheit mit der Kategorie der Physis, und bei näherem Zusehen gewinnt die bildhafte oder abstrakte Form seiner Darstellung für uns an Aussagekraft: Denn auch wir können ja das ‚ursprüngliche Blühen', die ‚im Anfang gegebene Vollkommenheit' der menschlichen Physis, von der Gregor spricht, sowie den Verlust dieses ‚Urzustandes' nicht an geschichtlichen Personen festmachen (notdürftig und behelfsweise geschieht das im Rekurs auf ‚Adam' und ‚Eva' – wer diese Gestalten jedoch heute noch ernsthaft historisieren will, gerät eo ipso in unlösbare Aporien[43]); dennoch bleibt uns der Sinn solcher Aussagen nicht gänzlich verschlossen: Die Menschheit in ihrer geschichtlichen Ausdehnung (und darin eingebettet der einzelne Mensch) verwirklicht – so, wie sie sich vorfindet, – nicht, was ihre eigentliche Möglichkeit und Bestimmung gewesen wäre, und es steht auch gar nicht in der *Macht* des einzelnen, das (auch nur für sich selbst) zu ändern, weil das Verhängnis ihm je und je vorausliegt. Nach diesen Überlegungen scheint es nicht mehr so ‚abwegig', wenn Gregor von der menschlichen Physis *als einem Ganzen* spricht (wobei die hermeneutische Mehrdeutigkeit dieser Formulierung nicht überlesen werden sollte!); mit dieser ‚physischen Perspektive' versucht er, ‚Grundlegenderes' zur Darstellung zu bringen, als es in einer Aussage über den einzelnen Menschen möglich wäre[44].

---

[42] Diese Gedanken interpretieren jenen Aspekt der Wirklichkeit, den die traditionelle Theologie unter der Bezeichnung ‚Erbsünde' behandelt; vgl. den Abschnitt über die ‚Erbsünde' bei *Rahner* 113–121. Rahner bezeichnet es ebd. 115 als „Botschaft des Christentums", daß die „Mitbestimmtheit der Situation jedes Menschen durch fremde Schuld als eine allgemeine, bleibende und darum auch ursprüngliche ausgesagt wird. Es gibt für den einzelnen Menschen keine Inseln, deren Natur nicht schon mitgeprägt ist durch die Schuld anderer, direkt oder indirekt, nahe oder von ferne. Es gibt für die Menschheit in ihrer konkreten diesseitigen Geschichte auch keine reale Möglichkeit – wenn auch ein asymptotisches Ideal –, diese Schuldbestimmtheit der Freiheitssituation jemals endgültig zu überwinden."

[43] Diese Ausweglosigkeiten demonstriert *F. Mildenberger*, Art. Adam IV, in: TRE 1, 1977, 431–437, v. a. 434 f.

[44] Ein entsprechender Versuch heute liegt m. E. in der Theologie K. Rahners vor, die

Wenn es uns nach dieser Reflexion gelingt, Texte wie die aus *CantHom V* und *XV* neu zu lesen (ohne sie wiederholen oder bekämpfen zu müssen), können wir auch einen Zugang zu Gregors ‚physischer Erlösungslehre' im engeren Sinn finden: Daß Gregor das verlorene (verirrte) Schaf aus Lk 15,3–7 / Mt 18,12f. auf die menschliche Physis deutet[45], also nicht die Verirrung einzelner im Visier hat, sondern eine alle Menschen umfassende Wirklichkeit, stellt die Interpretation nach dem bisher Gesagten vor keine neue Aufgabe. Darüber hinaus bieten diese Texte nun aber Aussagen/Bilder der *Erlösung*, die im übrigen deutlich vom Bibeltext inspiriert sind: Da ist vom ‚Nachgehen', ‚Suchen', ‚Finden' und ‚Retten' dieses ‚Schafes' die Rede; der Erlöser (von Gregor hier meist als ‚Hirte' gezeichnet) nimmt es auf seine Schultern[46] (vgl. Lk 15,5). Diese letzte Aussage wird in *CantHom II* kurz erläutert: Dort heißt es, der gute Hirt trage auf seinen Schultern die gesamte Schafherde (ὁ αἴρων ἐπὶ τῶν ὤμων ὅλον τὸ ποίμνιον: GNO VI, 61 Z.7), was durch die Gleichsetzung des *einen* Schafes mit der ganzen menschlichen Physis begründet wird (Z.8f.: ἓν γάρ ἐστι πρόβατον πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἣν ἐπὶ τῶν ὤμων ἀνέλαβες). Im Bild der ‚Schafherde' schwingt das Moment der Vielzahl (der vielen ‚Schafe'/Menschen) mit, während das Bild des *einen* ‚Schafes' (der ganzen menschlichen Physis) eher die Einheit betont – beide Aspekte sind hier miteinander verwoben. Dabei ist zu beachten, daß die zitierte Passage gänzlich unbetont in die Auslegung von Cant 1,7 eingeflochten ist. Antieunomianische oder antiapolinaristische Polemik liegt hier nicht vor[47]; Gregor greift das Bild en passant auf, ohne seinen Zuhörern[48] bzw. den späteren Lesern umständlich erläutern oder begründen zu müssen, was damit gemeint sei – offenbar glaubt er sich von seinen Adressaten ohne weitere Erklärung verstanden.

Für uns freilich stellt sich wieder die Frage, ob wir diesem Bild Sinn abgewinnen können: Was bedeutet es, daß der Erlöser die ‚ganze menschliche Physis auf die Schultern nahm'? Erkennbar ist, daß auch die

---

philosophische Anleihen bei I. Kant und M. Heidegger macht, wenn sie die ‚transzendentale Verfaßtheit' des Menschen von deren ‚kategorialer Verwirklichung' unterscheidet und die philosophische Kategorie des ‚Existentials' in der theologischen Anthropologie einsetzt. Weiter wäre zu fragen, ob nicht auch Platons Ideenlehre (auf den Menschen bezogen) dasselbe Anliegen mit anderen Mitteln verfolgt.

[45] So explizit in *EcclHom II* (GNO V, 305 Z.3f.); *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 68 Z.20f.); *III 10* (ebd. 293 Z.18f.); *CantHom II* (GNO VI, 61 Z.8f.); im *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III,I, 152) spricht Gregor dagegen von ‚uns Menschen' bzw. vom ‚Menschen' (s.o. Anm. 32), und in der *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 386) wird das ‚verlorene Schaf' nicht explizit identifiziert.

[46] Siehe *EcclHom II* (GNO V, 305 Z.10); *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 386 Z.6f.); *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III,I, 152 Z.4f.); *CantHom II* (GNO VI, 61 Z.8f.).

[47] Auf diese Polemik als eigentliche Aussageabsicht Gregors weist *Hübner* 134–142 im Zusammenhang mit entsprechenden Stellen in den Werken gegen Eunomios und Apolinarios hin. *H.-J. Sieben* stellt in seiner Rezension zu Hübners Untersuchung demgegenüber in Frage, ob dessen „Interpretation ‚unpolemischen Texten' [Gregors] ... wirklich gerecht wird" (PhTh 51 [1976] 283).

[48] Die *CantHom* gehen auf echte Predigten Gregors zurück; siehe *Dünzl* 13–16.

‚Erlösung' hier nicht individuell beschrieben wird – der einzelne scheint im Erlösungsgeschehen gewissermaßen subsumiert (als ‚Schaf' in der ‚Herde' sozusagen); die Schlußfolgerung, die Erlösung des einzelnen Menschen sei dann logischerweise als ‚automatisches Geschehen' zu verstehen, verfällt jedoch dem Fehler, erneut den (ungeeigneten) individualistischen Maßstab an Gregors physische Aussagen anzulegen. Das Bild sagt über die konkrete Rettung des einzelnen *nichts*. Aber es bringt zum Ausdruck, daß Erlösung für Gregor noch etwas anderes, Umfassenderes bedeuten muß als eine Vielzahl glücklich gewendeter Einzelschicksale: Wie uns anhand der Aussagen Gregors über den ‚Fall' der menschlichen Physis bewußt wurde, von welch übergreifenden Unheilszusammenhängen her sich der Mensch verstehen muß, so kann das Bild der ‚physischen Erlösung' zeigen, in welch umfassendem Heilshorizont er sich sehen darf. Beides hängt miteinander zusammen: Unheil und Heil konstituieren sich nicht erst im einzelnen (obwohl sie sich in ihm realisieren und konkretisieren). Auch die Erlösung zielt – aus ‚physischer' Perspektive – nicht auf diesen oder jenen, als gälte es, einzelne aus dem allgemeinen Unheil wieder herauszulösen, sondern auf die allumfassende Wandlung des menschlichen Unheils zum Heil. War das Unheil gekennzeichnet durch Verlust (ursprünglicher Seinsmöglichkeit) und Verlorenheit – im Bild von *CantHom V* (s. o.) durch die ‚Jahreszeit des Winters', dem der einzelne sich nicht entziehen kann, – so meint das Heil ein Gefunden- und Getragensein, einen heilsgeschichtlichen ‚Frühling', den der einzelne nicht erst zu schaffen braucht.

Diese Einsicht in die ‚überindividuelle' Seite des Heils kann uns in der Konfrontation mit Gregors physischen Formulierungen aufgehen. In solchen Formulierungen ist freilich die Bedeutung der menschlichen Freiheit im Heilsgeschehen nicht zum Ausdruck gebracht; Gregor kennt sie durchaus und stellt sie in seinen Schriften oft heraus (wie Hübner in seiner Studie immer wieder demonstriert und auch Schwager zugibt[49]), mit der physischen Perspektive aber beleuchtet er eine andere Seite der Wirklichkeit (die im Bewußtsein heutiger Theologie nicht im Vordergrund steht, da diese traditionell Personalität und Freiheit des einzelnen fokussiert). Die Möglichkeit eines solchen Perspektivenwechsels soll hier dargestellt werden – nicht nur aus historischem Interesse, um Gregors Texten umfassender gerecht zu werden, sondern auch im Interesse einer mehrdimensionalen Sicht der Wirklichkeit, die Verengungen heutiger Theologie in Frage stellen kann.

Ein anderes Bild Gregors für die ‚physische' Erlösung ist – wie gesagt – das der ‚Erstlingsgabe', mit der zusammen der ganze ‚Teig' der menschli-

[49] *Schwager* 9 zufolge weist Hübners Argumentation „mit Recht darauf hin, daß Gregor die Freiheit des Menschen stark betont und oft das freie sittliche Tun in der Nachahmung des göttlichen Logos hervorhebt."

chen Physis geheiligt werde. Hier steht noch deutlicher als im allegorisch gedeuteten Gleichnis vom verlorenen Schaf die Inkarnation des Logos im Blickfeld Gregors, da die ‚Erstlingsgabe' (ἀπαρχή) den ‚gott-tragenden Menschen' (τὸν θεοδόχον ἄνθρωπον), Christus, bezeichnet, wie es in *CantHom XIII* einmal heißt (vgl. GNO VI, 390 Z.22 – 391 Z.5). In diesem Bild werden dem Leser weitere Aspekte der physischen Erlösungsvorstellung vor Augen gestellt, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat. Ich wähle für die Darstellung erneut Texte aus den *CantHom*, während Hübner dieses Bild schwerpunktmäßig in den polemischen Schriften Gregors untersucht und dabei wichtige Erkenntnisse gewinnt[50].

In *CantHom XIII* deutet Gregor seinen Zuhörern das Beschreibungslied Cant 5,10–16 auf Christus, den im Fleisch geoffenbarten Gott[51]. In diesem Zusammenhang verwendet Gregor auch wieder das Bild von Teig und Erstlingsgabe: ... ἐπειδὴ ἅπαξ πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐπεσπάσατο τὴν ἐπίκηρον τῆς σαρκὸς φύσιν, ἣν διὰ τῆς ἀφθόρου παρθενίας ἀνέλαβεν, ἀεὶ τῇ ἀπαρχῇ συναγιάζει τὸ κοινὸν τῆς φύσεως φύραμα διὰ τῶν ἑνουμένων αὐτῷ κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ μυστηρίου τρέφων τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν, καὶ καταλλήλως τὰ ἐμφυόμενα διὰ τῆς πίστεως αὐτῷ μέλη τῷ κοινῷ σώματι ἐναρμόζων εὐπρεπὲς τὸ πᾶν ἀπεργάζεται ... (GNO VI, 381f.); nachdem er (sc. der im

[50] In Gregors Schrift *In illud: Tunc et ipse filius* (wichtig ist hier v.a. GNO III,II, 14.16), die – gegen arianische Deutungsversuche – den Sinn von 1 Kor 15,28 klarstellen will (vgl. *Hübner* 29), kommt neben dem physischen Bild von Teig und Erstlingsgabe „ein ganz anderer, und zwar aller physischen Gesetzlichkeit radikal entgegengesetzter Gedanke zur Geltung: der der Abwendung vom Bösen, die bei Gregor immer nur als freie Tat des gottebenbildlichen Menschen gedacht werden kann" (ebd. 101; vgl. ebd. 98–103). – An einer Stelle der *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 374 Z.11) sieht Hübner den Zusammenhang zwischen Erstling und Teig durch das (auf die stoische Philosophie zurückzuführende) Interpretament τῇ δυνάμει verdeutlicht, das – im Bild – die *potentielle* oder *‚keimhafte'* Einigung der ganzen Menschheit mit Gott bzw. ihre *potentielle* Heiligung in der Inkarnation zum Ausdruck bringt: vgl. *Hübner* 106–114. – Ebd. 114–125 macht Hübner klar, daß die Verwendung des Bildes von Teig und Erstlingsgabe in *Contra Eunomium III 10* (GNO II, 294) und in der *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 346) „die solidarische Einheit von Menschheit Christi und erlösten Menschen so stark" betonen soll (ebd. 115), um Bibelverse wie Joh 20,17, die den Arianern die untergeordnete Stellung des Logos signalisierten, „auf die dem Menschen Christus solidarisch geeinte und erlöste Menschheit" beziehen zu können (ebd. 114) und so zu entschärfen (vgl. ebd. 123). – Im *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III,I, 151) bezeichnet die Formel ‚Erstling-Teig' im Hinblick auf die Inkarnation die *Vollständigkeit* der angenommenen menschlichen Natur (ähnlich in der *Ref. conf. Eunomii* [GNO II, 386]) – auch hier ist das Bild in polemischem Kontext eingesetzt (vgl. *Hübner* 134–136; 138–141), und zwar „gegen eine Christologie, die die Menschheit Christi verkürzen wollte" (ebd. 140). – In *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 70) wiederum liege der Akzent bei der Verwendung des Schemas ‚Erstling-Teig' nicht auf der Darstellung physischer Wesensgemeinschaft; es sei vielmehr „Ausdruck für die pneumatische Einheit der neuen Schöpfung" (*Hübner* 169; vgl. ebd. 168–170). – Und in der (nichtpolemischen) Schrift *De perfectione* (GNO VIII,I, 206) stellt *Hübner* 199 eine „Durchbrechung der physischen Beziehung zwischen ‚Erstling' und ‚Brei' der Menschheit durch ... ethische Uminterpretation" fest, weil hier die (ethische) Nachahmung des Mittlers durch den ‚Brei' den Weg zum Vater beschreibt (vgl. ebd. 198–201).

[51] Zum Kontext vgl. *Dünzl* 185–187, zur Deutung der oben angeführten Passage auch ebd. 341–343.

Fleisch geoffenbarte Gott) einmal die hinfällige Natur des Fleisches an sich gezogen hatte durch die Erstlingsgabe, die er durch die unverdorbene Jungfräulichkeit (sc. Mariens) annahm, heiligt er immerfort mitsamt der Erstlingsgabe den gemeinsamen Teig der Natur durch diejenigen, die eins werden mit ihm gemäß der Teilnahme am Mysterium, indem er seinen Leib, die Kirche, nährt; und indem er auf angemessene Weise die Glieder, die ihm durch den Glauben eingepflanzt werden, dem gemeinsamen Leib einpaßt, macht er das Ganze stattlich ...

Interessanterweise sind in dieser langen Periode die physische und die individuelle Erlösungsperspektive miteinander verbunden; im Sinne Hübners wäre wohl auch hier eine ‚Durchbrechung' des physischen Bildes zu konstatieren – eine solche Wertung bedeutet aber eine unterschiedliche Gewichtung der beiden Perspektiven, also einen ‚Eingriff' des Interpreten in die Sinnstruktur des Textes. Vorsichtiger könnte man von einer ‚Koexistenz' beider Perspektiven sprechen und versuchen, sie zu erläutern: Daß – auf individueller Ebene – die einzelnen dem gemeinsamen Leib *durch den Glauben* eingepflanzt werden, bestätigt, was Hübner über die Rolle des (individuellen) Glaubens für den Aufbau des Leibes Christi in Gregors Konzeption sagt[52], und bedeutet auch für unser Erlösungsverständnis keine Schwierigkeit. Weniger verständlich scheint uns demgegenüber wieder die physische Aussage zu Beginn der Passage, der zufolge der Logos durch die ‚Erstlingsgabe' die hinfällige Natur des Fleisches einmal (ἅπαξ kann pointierter auch bedeuten: ‚auf einmal' oder: ‚ein für allemal') an sich zog. Im Mittelteil der Passage verzahnen sich beide Perspektiven, wenn es heißt, die Heiligung des gemeinsamen Physis-Teiges vollziehe sich durch diejenigen, die mit dem (inkarnierten Logos) eins würden gemäß der Teilnahme am Mysterium.

Wie verhalten sich beide Perspektiven also zueinander? Zur Deckung sind sie nicht zu bringen: Die individuelle Perspektive drückt nicht einfach mit anderen Worten (besser) aus, was das physische Bild beinhaltet. Dennoch besteht ein Bezug zwischen den Ebenen: Auf individueller Ebene konkretisiert und realisiert sich, was Gregor im umfassenderen physischen Bild darstellt. Diese Realisierung vollzieht sich κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ μυστηρίου – als Teilnahme am Mysterium. Gregor hatte in der Einführung dieses längeren Satzes mit 1 Tim 3, 16 auf das ‚große Mysterium des Glaubens' verwiesen, die Offenbarung Gottes im Fleisch (vgl. GNO VI, 381 Z.16 f.); der einzelne nimmt also am Mysterium der Inkarnation teil; auch hier ist – wie im physischen Bild – eine tiefere Ebene des individuellen Erlösungsgeschehens angezeigt[53].

Diesen Aspekt gilt es jetzt zu verdeutlichen: Inkarnation meint bei Gregor offenbar mehr als ein Geschehen, das allein den Menschen Jesus

[52] Vgl. v. a. *Hübner* 188–192 unter der Überschrift „*Der Glaube und der Leib Christi*".
[53] Zum Gebrauch des Begriffs μυστήριον in Gregors *CantHom* siehe *Dünzl* 330–336.

betrifft, während es die anderen Menschen nicht berührt. Damit ist auch an uns wieder die Frage gestellt, ob eine individualistisch verengte Sicht der Bedeutung der Inkarnation gerecht werden kann. Wenn die Deszendenzchristologie nicht *mehr* leistet als den ontologischen Sonderfall der hypostatischen Union in Christus zu beschreiben, wird sie auf wenig Verständnis stoßen (was heute ja auch weitgehend der Fall ist); sie *kann* aber mehr leisten, wie sich in Gregors physischen Aussagen zeigt: Das Bild der ἀπαρχή, des Erstlings des gemeinsamen Physis-Teiges, drückt – neben einem zeitlichen und qualitativen Aspekt[54] – auch den Gedanken der Repräsentation aus[55]: Der Erstling steht für das Ganze. Von *daher* – nicht von seiner isolierten Partikularität her – wird er bedeutsam. Auf die Inkarnation übertragen heißt das: Die Annahme der ἀπαρχή ‚Jesus' durch den göttlichen Logos hat in dieser Perspektive ihren Sinn nicht partikularistisch in sich selbst, sie repräsentiert vielmehr in ihrer Konkretheit die Annahme der ‚ganzen' menschlichen Natur durch Gott[56]. Zeitlich gesehen, bedeutet sie einen ‚Anfang', der sich durch das Einswerden der Vielen mit Christus in der Teilnahme am Mysterium, durch den Aufbau seines Leibes fortsetzt. Metahistorisch aber bedeutet sie etwas anderes: Das Eingehen Gottes in die gesamtmenschliche Wirklichkeit (deren Verflochtenheit ja bereits dargestellt wurde), das An-sich-Ziehen ihrer Hinfälligkeit, das Auf-sich-Nehmen und Tragen ihrer Verlorenheit; insofern ist in der Inkarnation nicht nur *ein*, sondern *der* Mensch (in Gregors Diktion: die ganze menschliche Physis) angenommen und geheiligt, das Ja Gottes zum Menschen gesprochen, der heilsgeschichtliche ‚Wechsel der Jahreszeiten' vollzogen[57].

---

[54] Vor allem diese Aspekte hebt *E. D. Moutsoulas*, ΑΠΑΡΧΗ. Ein kurzer Überblick über die wesentlichen Bedeutungen des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur, in: SE 15 (1964) 5–14 hervor.

[55] Dieser Aspekt scheint Moutsoulas entgangen zu sein. Er liegt aber bereits in Num 15,17–21 vor – einem Text, der in der LXX-Fassung zweimal die Wortverbindung ἀπαρχὴν φυράματος (Num 15,20 f.) benutzt; auf ihn bezieht sich Paulus in Röm 11,16. Der Numeri-Text verpflichtet die Israeliten, „vom ersten Brotteig der neuen Kornernte jedes Jahr einen kleinen Teil als Hebeopfer ... Jahwe darzubringen. Dadurch sollte auch das übrige Brot, das aus der neuen Ernte gebacken wird, Gott geweiht werden" (*H. Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg u. a. 1977, 332; vgl. *Wilckens* 246). Der Sinn des (repräsentativen) Opfers erstreckt sich also auf die ‚Heiligung' des Ganzen.

[56] Besonders deutlich wird der Repräsentationsgedanke in *CantHom XIV* in einer Passage, in der Gregor das Gleichnis vom barmherzigen Samariter allegorisch auf den Logos (in der Rolle des Samariters) deuten will. Das bewerkstelligt er so, daß er ihn als denjenigen beschreibt, der sich die ganze menschliche Natur mit Hilfe der Erstlingsgabe des Teiges umlegte, in der der Anteil eines jeden Volkes war, des jüdischen, samaritanischen, griechischen und einfach aller Menschen (... τὸν πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τῆς ἀπαρχῆς τοῦ φυράματος περιθέμενον, ἐν ᾗ παντὸς ἦν ἔθνους τὸ μέρος, Ἰουδαίου τε καὶ Σαμαρείτου καὶ Ἕλληνος καὶ πάντων ἁπαξ ἀνθρώπων ...: GNO VI, 427 f.). Weil die ἀπαρχή also auch einen samaritanischen ‚Anteil' hatte, darf man den Logos in der Rolle des Samariters sehen. Wichtiger als diese spezielle Intention Gregors ist für unseren Zusammenhang der Gedanke, daß die ἀπαρχή für alle Völker, alle Menschen steht; durch diese Repräsentation wird verständlich, inwiefern sich der Logos die ‚ganze menschliche Physis umlegt'.

[57] Eine vergleichbare Deutung der Inkarnation in universalem Horizont liegt vor bei

Daß der einzelne sich diesem ‚Mysterium' erst durch den Glauben erschließt, ist damit nicht bestritten – Gregor weist in dem vorgestellten Text ja auch darauf hin. Der Glaube bedeutet aber nicht die *Bedingung* des Mysteriums, durch die es erst zustande käme, sondern er ermöglicht die *Teilnahme* am Mysterium, das in der Inkarnation offenbar geworden ist[58]. Der Hinweis auf das Mysterium ist dabei nicht als theologische Leerformel zu verstehen, er bezeichnet vielmehr eine Wirklichkeit auf dem Grund der menschlichen Existenz, die durch Gottes Handeln ‚da' ist, sich aber dem ‚oberflächlichen' Blick (des Unglaubens) entzieht.

Die Vorstellung einer ‚physischen Erlösung', die sich bei Gregor zu Wort meldet, kann von uns demnach weder in einen flachen Heilsautomatismus übersetzt noch zugunsten der gängigeren Konzeption individuell-personaler Erlösung aufgelöst werden. Aber sie kann das, was ‚Erlösung' meint, von einer anderen Seite her beleuchten: Sie kann in Erinnerung rufen, daß der Mensch Gott nicht nur als Vereinzelter gegenübersteht, daß er – stärker, als wir im Alltag zu denken gewohnt sind, – eingebettet ist in den gesamt-menschlichen Kontext und auch von daher sein Unheil und sein Heil empfängt. Die bei Gregor überlieferte Theologie der menschlichen Physis bedeutet damit eine ernste Anfrage an ein extrem zugespitztes Konzept ‚isolationistischer' Personalität in der theologischen Anthropologie unserer Zeit. Sie kann dazu herausfordern, ‚Erlösung' nicht zu individualistisch-eng, zu rational-verständlich und oberflächlich zu denken, sondern sich an Bilder zu wagen, die die Tiefendimension, das ‚Geheimnis' ihrer universalen Weite zum Ausdruck bringen können. Auch wenn wir Gregors ‚physische Sprache' nicht unmittelbar übernehmen können, glaube ich doch, daß wesentliche Impulse von ihr ausgehen. Diesen Impulsen versuchte ich im vorliegenden Beitrag zu folgen, ohne dabei der Skylla positivistischer Textanalyse

---

Rahner 198–202, der hier das „*Verhältnis von menschlicher Transzendenz und hypostatischer Union*" beschreibt und ebd. 201 formuliert: „Die These, die wir anstreben, geht dahin, daß die unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbares Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt ist. ... In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen. Nicht so, daß diese auch die unio hypostatica als solche hätten. Sondern die unio hypostatica ereignet sich, indem Gott allen Menschen sich in Gnade und Glorie mitteilen will. Diese unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen ist in einer unwiderruflichen Weise geschichtlich greifbar und zu sich selbst gekommen."

[58] Über das Verhältnis von Selbstmitteilung Gottes (im Blick auf die Inkarnation) und deren Annahme durch den Menschen reflektiert *Rahner* 193 f.: „Selbstmitteilung Gottes ist ... Mitteilung an Freiheit und Interkommunikation der pluralen kosmischen Subjekte. Diese Selbstmitteilung wendet sich notwendig an eine freie Geschichte der Menschheit, kann sich nur in *freier* Annahme durch freie Subjekte, und zwar in einer *gemeinsamen* Geschichte ereignen. ... Diese freie Annahme oder Ablehnung von seiten der einzelnen Freiheiten befindet nicht eigentlich über das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als solches, sondern nur über das Verhältnis, das die geistige Kreatur zu dieser Selbstmitteilung einnimmt." In bezug auf Gregors Apokatastasislehre wäre anzumerken, daß in *dieser* optimistischen Sicht der Heilsgeschichte das Verhältnis des jeweiligen freien Menschen zur Selbstmitteilung Gottes kein *bleibend* ablehnendes ist.

noch der Charybdis phantasievoller Textverfremdung zum Opfer zu fallen. Den Versuch finde ich lohnend – inwieweit er hier gelungen ist, mag der Leser beurteilen.

Nach diesen Überlegungen zur ‚physischen Erlösungslehre' Gregors ist abschließend noch einmal die Frage nach dem rechten Zugang zu den Texten der Kirchenväter zu stellen: Führt die Forderung nach einer behutsam-kreativen Textbegegnung letztlich nicht zu einem Rückfall in eine vorkritische Interpretationsweise? Die Frage stellt sich deshalb in solcher Schärfe, weil die hier vorgelegte Deutung der physischen Erlösungslehre inhaltliche Berührungen mit einer Kirchenväterrezeption aufweist, wie sie beispielsweise bei H. de Lubac oder K. Adam zu greifen ist[59]. Jene Rezeption beruht methodisch nicht auf extensiven Textanalysen, sondern rafft gewissermaßen ‚die' Anschauung der Kirchenväter aus vielen Texten zusammen, um damit den eigenen theologischen Entwurf zu stützen[60]. Kreativ ist diese Art der Rezeption gewiß gewesen, sie hat auch intuitiv echte Impulse aufgegriffen, die sich aus der Kirchenväterlektüre ergaben, und in die theologische Diskussion ihrer Zeit eingebracht.

Dennoch ist hier eine klare Abgrenzung nötig: Die Theologie der Kirchenväter erscheint bei dieser Weise der Rezeption noch *unmittelbar* zugänglich und verständlich, bei ihrer Weitervermittlung werden keine Brechungen sichtbar, der historische ‚Graben' zwischen den alten Texten und dem ‚Heute' des Verstehens ist offenbar mühelos überwunden oder

---

[59] Hinzuweisen ist (mit *Hübner* 17–19.21–25) auf folgende Werke: *H. de Lubac,* Glauben aus der Liebe. ‚Catholicisme', übertragen und eingeleitet von *H. U. von Balthasar,* Einsiedeln [2]1970 (franz. Original 1938); *K. Adam,* Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [13]1957 (Erstauflage 1924).

[60] Mit Bezug zum hier behandelten Thema heißt es etwa bei *Lubac* 23 f.: „Für Irenäus, für Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, für Cyrill von Alexandrien, für Maximus, für Hilarius und andere mehr ist das verlorene Schaf des Evangeliums, das der Gute Hirt zum Schafstall zurückbringt, nichts anderes als die einheitliche Menschennatur ... Diese menschliche Natur haben die Väter durch eine Reihe synonymer Ausdrücke, die alle auf einen konkreten Inhalt weisen, näher bestimmt; in ihren Augen war sie also wirklich eine Realität. Sie wohnten sozusagen ihrer Entstehung bei, sahen sie leben, wachsen, sich entwickeln wie ein einziges Wesen. Mit der ersten Sünde fiel dieses Wesen als Ganzes, wurde aus dem Paradies vertrieben und in Erwartung seiner Erlösung zu harter Verbannung verurteilt. Und als Christus ... endlich erschien, war es wiederum ‚das ganze menschliche Geschlecht', dem er sich vermählen wollte." Die Anmerkungen dazu verweisen auf eine Palette von Kirchenvätertexten. – Auf Augustin als herausragenden Zeugen unter den Kirchenvätern beruft sich *Adam* 60 f. (mit Anm. 18): „In Adam ... war für Gott, den Schöpfer, die ganze Menschheit gesetzt. Adams Fall war der Fall der ganzen Menschheit. ... Der Mensch erkrankte und starb an sich selbst, er starb an seinem Ich. Und die ganze Menschheit starb mit ihm. Da trat nach Gottes ewigem Liebesratschluß der *neue Mensch* auf, ... *Christus, der Herr.* In Seinem Ich ward die in die Irre gegangene Menschheit ... ein für allemal dauernd wieder mit der Gottheit ... verbunden. Die Menschheit – nicht dieser und jener bloß, nicht Du und Ich bloß, sondern die ganze Menschheit, die Einheit aller Menschen – war wieder aus ihrer entsetzlichen Diaspora, aus ihrer Zerstreuung heimgeholt zum lebendigen Gott. Der ganze Mensch war wieder da, dauernd verbunden mit der Gottheit, derart verbunden, daß für die Menschheit als Ganzes die Erlösungsgnade unverlierbar ist, wenn auch der einzelne aus dieser Verbindung sich lösen kann."

besser: seine Existenz wird erst gar nicht deutlich. Die Autoren schreiben ein Stück Wirkungsgeschichte, Transformation der Kirchenvätertheologie, aber sie weisen das nicht aus, sind sich dessen vielleicht nicht einmal bewußt, sondern erwecken den Eindruck, es könnte diese Theologie selbst in die Gegenwart geholt werden. Insofern ist diese Weise der Rezeption noch als ‚vorkritisch' zu beurteilen, da es spezifische Aufgabe der kritischen Exegese ist, die historische Distanz zu den untersuchten Texten zu ‚schaffen' (bzw. bewußt zu machen), um den ‚Kurzschluß' des Verstehens zu verhindern: Der Leser soll die Texte als ‚fremd' erkennen und sie nicht für seine Vorstellungen vereinnahmen. Deshalb stellt der hier vorliegende Beitrag auch kein Plädoyer *gegen* die historisch-kritische Methode dar: Er will die ‚Fremdheit' der untersuchten Texte nicht vergessen machen und dennoch darauf antworten, darauf reagieren. Ziel ist es nicht, das kritische Bewußtsein auszublenden, sondern in diesem kritischen Bewußtsein *weitere* (m. E. notwendige) Schritte der Interpretation zu wagen. Die Gegenwart soll dabei wieder mehr Gewicht erhalten, sie soll sich zu Wort melden, aber in bewußter, kontrollierter Weise, nicht unter der ‚Maske' der alten Texte. Letztlich geht es dabei um eine Fortschreibung der Wirkungsgeschichte dieser Texte – eine Fortschreibung allerdings, die sich selbst als solche versteht und zu erkennen gibt, statt den (uneinlösbaren) Anspruch zu vertreten, den (eigentlichen) ‚Sinn' der Texte wiederzugeben. Diese Art reflektierter Interpretation, die ihre Bedingungen (und Beschränkungen) offenlegt, ist dann nicht als Rückfall in ein vorkritisches Textverständnis zu werten; vielmehr versucht sie, die historisch-kritische Exegese der Kirchenväter sinnvoll zu ergänzen.

ThPh 69 (1994) 182–210

Basler Konziliarismus konkret

Der *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* des Johannes von Ragusa

Von Hermann Josef Sieben S. J.

I.

In seiner ersten feierlichen Sitzung vom 14. Dezember 1431 erneuerte das Konzil von Basel[1] das Dekret *Frequens* der 39. Sitzung des Konzils von Konstanz vom 9. Oktober 1417, durch das die Feier des nächsten ökumenischen Konzils nach fünf, des folgenden nach sieben und dann jeweils im Abstand von zehn Jahren festgelegt worden war[2]. In der 15. Sitzung vom 26. November 1433 ergänzten die Basler Konzilsväter das Konstanzer Dekret *Frequens* über die Abhaltung ökumenischer Synoden durch ein eigenes Dekret über die Feier von Provinzialkonzilien und Diözesansynoden. Letztere sollten „nach der Osteroktav oder je nach der Gewohnheit der Diözese an einem anderen Tag mindestens einmal im Jahr, wo nicht die Gewohnheit einer zweimaligen Feier besteht, jährlich gefeiert werden" und mindestens zwei oder drei Tage dauern. Das Dekret enthält weiter sehr ins einzelne gehende Vorschriften über die nähere Gestaltung der Diözesansynode. Was die Provinzialsynoden angeht, so sollen sie spätestens zwei Jahre nach der Feier der ökumenischen Synode und dann jeweils im Abstand von mindestens drei Jahren stattfinden. Auch für die Provinzialkonzilien werden weitere genaue Einzelvorschriften aufgestellt, u. a. über die Koordination mit den ökumenischen Synoden. So sollen z. B. die jeweils bevorstehenden ökumenischen Synoden auf dem Provinzialkonzil inhaltlich vorbereitet werden. Aus der Mitte der Teilnehmer des Provinzialkonzils sollen die Delegierten für die ökumenischen Synoden ausgewählt werden[3]. Mit der Erneuerung des alten Konstanzer und der Aufstellung des neuen Dekrets über die regelmäßige Abhaltung von Konzilien in der Kirche realisierte das Konzil von Basel eines seiner grundlegenden Reformvorhaben, nämlich den päpstli-

[1] COD, Ausg. 1962, 431.

[2] COD, Ausg. 1962, 414: Frequens conciliorum celebratio, agri dominici praecipua cultura est, quae vepres, spinas et tribulos haeresium, errorum et schismatum exstirpat, excessus corrigit, deformata reformat et vineam Domini ad frugem uberrimae fertilitatis adducit, illorum vero neglectus praemissa disseminat atque fovet. Haec praeteritorum temporum recordatio et consideratio praesentium ante oculos nostros ponunt. Propter hoc adicto perpetuo sancimus, statuimus, decernimus atque ordinamus ut amodo concilia generalia celebrentur; ita quod primum a fine huius concilii in quinquennium immediate sequens, secundum vero a fine illius immediate sequentis concilii in septennium, et deinceps de decennio in decennium perpetuo celebrentur, in locis quae summus pontifex per mensem ante finem cuiuslibet concilii, approbante et consentiente concilio, vel in eius defectu ipsum concilium, deputare et assignare teneatur. Ut sic per quamdam continuationem semper aut concilium vigeat, aut per termini pendentiam exspectetur.

[3] COD 449–452: De conciliis provincialibus et synodalibus.

chen Zentralismus durch ein vielfach gegliedertes konziliares Regierungssystem zu ersetzen.

Ein prominenter Theologe des Konzils von Basel, Johannes von Ragusa[4] hat diese Bestimmungen des Konzils zum Anlaß genommen, eine Art Leitfaden für das projektierte Programm der Erneuerung bzw. Neubegründung des kirchlichen Konzilswesens zu erstellen. In seiner endgültigen Fassung[5] trägt sein Werk den Titel *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum*[6]. Der *Tractatus* ist zwar nur handschriftlich überliefert und auch leider von seinem Autor nie vollendet worden, verglichen mit anderen Konzilstraktaten dieser Jahre gewährt er aber einen so konkreten und unmittelbaren Einblick in die Vorstellungen und Anliegen der Basler Konziliaristen, daß sich eine nähere Beschäftigung mit ihm als sehr lohnend erweist.

Wann Johannes von Ragusa[7] den Entschluß gefaßt hat, ein solches in das kirchliche Konzilswesen einführendes Werk zu schreiben, wissen wir nicht. Wir können jedoch nicht ausschließen, daß der vielbeschäftigte Mann diesen Plan schon ins Auge faßte, als das Konzil seine entsprechenden Dekrete aufstellte, also schon in den Jahren 1431 bzw. 1433[8]. Nach den sehr soliden Untersuchungen von Aloys Krcnák machte sich

---

[4] Literatur über Johannes von Ragusa ist zusammengestellt bei *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), FTS 30, Frankfurt 1983, 31 Anm. 130; siehe auch *J. Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme (= Kölner historische Abhandlungen 32, Köln 1987) 364–370. Wichtig in unserem Zusammenhang ist vor allem *A. Krcnák*, De vita et operibus Ioannis de Ragusio, Lat. NS 3–4, Rom 1960.

[5] Nach *A. Krcnák*, Wann wurde der *Tractatus de ecclesia* von Johannes de Ragusio verfaßt?, in: Misa i djelo Ivana Stojkovica (1390/95–1443). Zbornik radova s Medunarodnog simpozija u Dubrovniku, 26–28, svibnja 1983, hrg. von *F. Sanje*, Zagreb 1986, 291–319, hier 301, bezeichnet Ragusa in den Vorarbeiten sein Werk auch als *Tractatus de concilio universali* bzw. *tractatus de conciliis* bzw. *libellus de conciliis* u. ä.

[6] Universitätsbibliothek Basel, Ms A IV 17, fol. 134r–296v. – Ich danke Herrn Dr. Aloys Krcnák sehr herzlich dafür, daß er mir die von ihm erstellte Transkription des genannten Manuskripts zur Verfügung gestellt hat.

[7] Zum besseren Verständnis der in unserem Traktat vertretenen ekklesiologischen Position erscheint es nicht überflüssig, kurz einen Blick auf die Biographie des Autors zur Zeit der Abfassung desselben zu werfen. Nach seiner Rückkehr aus Konstantinopel, wo seine Mission, die Griechen für das Konzil von Basel zu gewinnen, gescheitert und er einem Anschlag der päpstlichen Partei auf sein Leben nur mit knapper Not entkommen war, wurde Ragusa ein, wenn möglich, noch entschiedenerer Parteigänger des Konzils von Basel gegen Papst Eugen IV. als vorher. Er verteidigte das Konzil nicht nur auf den Reichstagen in Nürnberg (1438), Mainz (1439) und Frankfurt (1440) und in Wien vor König Albrecht II. (1438 und 1439), sondern beteiligte sich auch aktiv an der Absetzung des Papstes durch das Konzil (25. Juni 1439). Der vom Konzil gewählte neue Papst, Felix V., machte Ragusa am 1. August 1439 zu seinem Sekretär und kreierte ihn am 12. Oktober 1440 zum cardinalis S. Sixti. Als sich der Gegenpapst vom Konzil in Basel nach Lausanne absetzte, folgte ihm Ragusa am 17. November 1442 dorthin nach. Der Dominikaner starb ebenda um den 20. Oktober des folgenden Jahres. Vgl. *Krcnák*, Vita 30–49, ebd. weitere Einzelheiten.

[8] Darauf könnte das bei der Abfassung seines Traktates nicht korrigierte, möglicherweise aus einer älteren Vorlage übernommene *nuper* (fol. 262v) hindeuten, mit dem er sich im Zusammenhang dieses Textstückes auf die Bulle *Deus novit* vom Oktober 1433 bezieht. Vgl. hierzu *Krcnák*, Wann 312.

der Basler Theologe „frühestens in der zweiten Hälfte des J. 1439" an die Ausarbeitung des ganzen Werkes[9]. Zu diesem Zeitpunkt ist der Ausgang des großen Ringens zwischen Papst Eugen IV. und dem Basler Konzil noch völlig offen. Zur äußersten Zuspitzung ist es durch die wechselseitigen Sanktionen zwar schon gekommen – Papst Eugen IV. hatte am 18. September 1437 das Konzil aufgelöst, dieses den Papst am 25. Juni 1439 abgesetzt und am 5. November den Herzog Amadeus von Savoyen als Felix V. zum neuen Papst gewählt – wer aber aus dem Konflikt als endgültiger Sieger hervorgehen sollte, war zu dem genannten Zeitpunkt noch nicht zu erkennen[10]. Gewiß, mit der Absetzung des Papstes hatten die Basler den Bogen überspannt und tatsächlich begannen sich die Chancen Eugens IV. von diesem Moment an aufgrund einer Serie von Umständen zu verbessern; daß sich die Anhänger des Konzils schon zu diesem Zeitpunkt auf dem Weg zum totalen Desaster befanden, ergibt sich aber erst aus der historischen Rückschau[11]. Die damals handelnden Personen, so auch Johannes von Ragusa, durften durchaus noch mit dem Sieg des Konzils über den Papst rechnen und davon ausgehen, daß die Realisierung der oben genannten Dekrete der Kirche ein blühendes Konzilsleben bescheren würde. Es war deswegen nur vernünftig, ein Projekt wie das vorliegende, nämlich die Abfassung einer Art Leitfaden für die Abhaltung von Konzilien in Angriff zu nehmen. Wirkliche Kenntnisse über die Natur der Konzilien, die Art und Weise, sie zu feiern, waren ja wegen der Jahrhunderte dauernden Vernachlässigung dieser Institution kaum noch vorhanden[12].

Johannes von Ragusa war für die Aufgabe, die er sich vorgenommen hatte, bestens vorbereitet. Wie er selber im vorliegenden Traktat bezeugt, hat er am Konzil von Pavia-Siena (1423/4) vom Anfang bis zum Ende

[9] Ebd. 311.

[10] Die vom Papst 1439 auf dem Konzil von Florenz zustandegebrachte Griechenunion erhöhte sein Prestige beträchtlich. Sehr wichtig war auch die Wahl Friedrichs III. 1440 zum römischen König und dessen damit verbundene Aufgabe der Neutralität gegenüber dem Papst. Ab 1442 ist dann auch ein sichtlicher Rückgang der Teilnehmerzahlen des Basiliense zu verzeichnen. Der Übertritt König Alphons' von Neapel zu Eugen IV. im Jahre 1443 lassen dann die Waagschalen endgültig zugunsten des Papstes ausschlagen. Das Konzil schleppt sich zwar noch bis 1448 dahin, aber das Ringen zwischen Papst und Konzil ist längst vorher entschieden.

[11] Nach wie vor ist das Urteil der Historiker über das Konzil von Basel stark vom jeweiligen ekklesiologischen Standpunkt bestimmt, vgl. u.a. die sehr differierenden Einschätzungen von *K. A. Fink*, in: HKG(J) III, 2 (1973); 572–588 und *P. Ourliac*, in: Die Geschichte des Christentums, Religion. Politik. Kultur, VI. Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449), hrg. von *J.-M. Mayeur* usw., Freiburg 1991, 107–131. – Vgl. auch *J. Wohlmuth*, in: Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vatikanum II, hrg. von *G. Alberigo*, Düsseldorf 1993, 252–271.

[12] Ragusa, Tractatus fol. 134r: Quia iam deinceps spiritu sancto instigante tam provincialium quam generalium conciliorum in ecclesia frequens instat celebratio, prout patet ex ordinatione tam magnae Constantiensis quam etiam huius sanctae Basiliensis synodorum, ut natura ipsorum et modus celebrationis eorumdem aliquatenus innotescat nescientibus et ut detur occasio zelum fidei et ecclesiae habentibus ad ulteriora progrediendi et ad inquirendum his maiora praesentem tractatum de synodis cum dei adiutorio describemus ...

teilgenommen und an der Basler Versammlung ebenfalls vom Anfang[13] bis zum derzeitigen Zeitpunkt, wo er sich an die Ausarbeitung seines Werkes machte[14]. Er hatte einerseits also langjährige praktische Erfahrungen mit Konzilien und konnte sich in der Tat aufgrund seiner Tätigkeit auf führenden Posten als intimen Kenner der Materie betrachten. Andererseits hatte er sich in der Vergangenheit wiederholt auch mit der einen oder anderen theoretischen Konzilsfrage befaßt.

Eine erste Gelegenheit hierzu bot ihm die Rede, mit der er kurz nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie in Paris[15] als Abgesandter der dortigen theologischen Fakultät am 7. Dezember 1422 Papst Martin V. in Rom zur Einberufung des vom Dekret *Frequens* vorgesehenen Konzils zu bewegen suchte. Er gibt hier seiner Begeisterung für die Sache des Konzils einen geradezu überschwenglichen Ausdruck. Das Konzil ist für den jungen Theologen das Heilmittel schlechthin gegen jeden nur denkbaren Mißstand in der Kirche[16]. Vom Papst fordert er in klaren Worten die Respektierung von *Frequens*, d. h. die Einberufung des nächsten Generalkonzils[17]. Auch bei der ihm übertragenen Eröffnungsrede des Konzils von Pavia-Siena am 23. April 1423 nimmt er die Gelegenheit wahr, näher auf die Konzilien einzugehen[18]. In einer Ansprache vor dem genannten Konzil vom 31. Oktober 1423 bezeichnet er die seit dem letzten allgemeinen Konzil in Vienne vergangenen 107 (!) Jahre als Zeit „ohne die besondere Heimsuchung und den Trost des Heiligen Gei-

[13] Das Konzil von Basel wurde am 23. Juli 1431 durch Johannes von Ragusa und Johannes von Palomar als Stellvertretern des von Papst Martin V. ernannten Präsidenten Cesarini offiziell eröffnet.

[14] Tractatus fol. 214 v: Et quia tantummodo in ultimis duobus (conciliis) Senensi videlicet et Basiliensi continuam moram traxi, in Senensi quidem a principio usque in finem, in praesenti vero, cuius nondum finis, a principio etiam usque ad praesens, referam breviter, qualiter in illo procedebatur et qualiter procedebatur in praesenti, ut futura concilia quis modus melior aut aptior rebus agendis visus fuerit, valeant eligere. – Das *continua mora* ist nicht ganz wörtlich zu nennen – es sei denn, das vorliegende Textstück wurde unverändert aus einer früheren Vorlage übernommen – denn Johannes von Ragusa weilte vom 23. September 1435 bis Januar 1438 als Konzilsgesandter in Konstantinopel.

[15] In Paris am 8. November 1420. Zu seinen eigenen Schülern gehörte damals u. a. auch der spätere große Vorkämpfer für die Oberhoheit des Papstes über die Konzilien, sein spanischer Ordensbruder Johannes von Torquemada, der am 3. März 1424 zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Vgl. *Krcnák*, Vita 8.

[16] Sermo 1, Ausg. A. Patschovsky, in: VRF 16/II, 109: Per eadem (scil. concilia) siquidem extirpantur tyranni, humiliantur superbi, humiles exaltantur, clericalis ordo collapsus relevatur et laicorum effrenata in sacerdotes et Christi ministros rabies freno ecclesiasticae auctoritatis restringitur. His cultus dei ampliatur, religio exaltatur, fides extollitur, spes erigitur, charitatis fraternae amor augetur, innovantur divino cultui dedicata templa, peccata comprimuntur, pauperum penuriae sublevatur, bonorum ecclesiae dispensatio dominicique gregis pastoralis cura dignis committitur. Et totius militantis ecclesiae status, totius dominici gregis, totius rei publicae salus, corporis totius mystici debita membrorum proportio eorundemque modulata harmonia ex conciliis rite et a spiritu sancto congregatis dignoscuntur provenire.

[17] Ebd. 119.

[18] Sermo 2, ebd. 150–152.

stes“[19]. Als Legat des Konzils von Basel geht er 1435 in einer Ansprache vor dem griechischen Kaiser in Konstantinopel auf den Unterschied zwischen dem westlichen und dem östlichen Begriff eines ökumenischen Konzils näher ein[20]. Seine Ansprache vor dem römischen König Albrecht II. am 4. Mai 1438 in Wien enthält einen langen Passus über die Geschichte der Einberufung ökumenischer Konzilien; wir werden auf diesen Gegenstand zurückzukommen haben[21]. In seiner Rede vor dem Frankfurter Reichstag von Anfang Februar 1440[22] behandelt er die Unfehlbarkeit ökumenischer Synoden[23]. Zahlreiche der uns überlieferten, jedoch nicht veröffentlichen Fragmente aus der Feder Ragusas haben den einen oder anderen Aspekt der Konzilsmaterie zum Gegenstand.

Aber gab es nicht bereits genügend Traktate über Konzilien? Hatte nicht schon 1409 der Publizist und scriptor an der päpstlichen Kurie, Dietrich von Niem, gespottet, man habe eine solche Menge von Schriften zum Schisma und zur Kirchenreform – und damit auch über die Konzilien – daß zum Wegtransport kaum 100 Kamele ausreichten[24]? Gewiß, es gab eine große Zahl von Traktaten, in denen auch über die Konzilien, und zwar oft sehr ausführlich, gehandelt wurde[25], aber keiner von ihnen stellte das dar, was Ragusa jetzt vor Augen schwebte. So bot z. B. der im übrigen total veraltete *Tractatus de modo generalis concilii celebrando* des Wilhelm Durandus jun. aus dem Jahre 1311 gar nicht, was sein Titel versprach, nämlich eine generelle Anweisung zur Abhaltung von Konzilien[26]. Die große Zahl der seit dem Ausbruch des Schismas erschienenen ‚Konzilstraktate‘ waren alle mehr oder weniger situationsgebunden und behandelten die Materie nicht umfassend, wie es Ragusa vorschwebte. Am ehesten entsprach seiner Vorstellung eines Leitfadens über das kirchliche Konzilswesen noch das zweite Buch von *De concordantia catholica* des Nikolaus von Kues[27], aber der Text kam bei aller Materialfülle wegen seiner schweren Lesbarkeit als Handbuch nicht in Frage. Auch der *Tractatus de potestate ecclesiastica*[28] des Johannes Gerson von 1417 stellte keine Einführung in die Konzilsmaterie dar, wie

[19] Sermo 3, ebd. 173: Ex quo patet, quod absque generalis concilii celebratione mansit ecclesia fere per centum et septem annos et per consequens – audeo dicere – absque singulari visitatione et consolatione spiritus sancti.

[20] Mansi 29, 445–451; vgl. hierzu auch *H. J. Sieben*, Die *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs, in: Christian unity. The council of Ferrara-Florence 1438/39–1989, hrg. von *G. Alberigo*, BEThL 97, Löwen 1991, 23–56, hier 30.

[21] DRTA 13, 253–328, hier 255–259.

[22] DRTA 15, 204–220.

[23] Einzelheiten hierzu bei *Sieben*, Traktate 180f.

[24] De schismate III, 11; Ausg. Erler 223.

[25] Vgl. die Zusammenstellung für die Jahre 1378–1449 bei *Sieben*, Traktate 11–58.

[26] Einzelheiten zu diesem Traktat bei *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 317–321.

[27] Einzelheiten hierüber bei *Sieben*, Traktate 89–99.

[28] Einzelheiten bei *Sieben*, Traktate 30.

sie Ragusa für notwendig hielt. Der Pariser Theologe befaßte sich zwar ausführlich mit der Frage der Gewalt des Konzils im Vergleich zu der des Papstes, ging aber nicht auf die praktischen Probleme seiner Versammlung und Durchführung ein. Über den letzteren Punkt ist zwar einiges im *Gubernaculum conciliorum* des spanischen Benediktiners Andreas von Escobar von 1435 nachzulesen[29], aber der weitaus größere Teil dieses Werkes ist der Frage der Kirchenreform durch Konzilien gewidmet und nicht den Problemen, die nach Ragusa einer Behandlung bedurften. Was es bisher noch nicht gab und was gebraucht wurde, war eben eine Art Leitfaden, ein Kompendium, das in die Materie unter möglichst vielen Rücksichten einführte und auch auf praktische Fragen einging. Indem sich Ragusa an die Ausarbeitung eines solchen nach Anlage und Zielsetzung orginellen Werkes machte, hat er vergleichsweise durchaus Neues geschaffen. Er wurde mit seinem *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* zum Vorläufer einer Gattung, die mit den Konzilstraktaten eines Dominicus Jacobazzi und Matthias Ugoni vom Anfang des 16. Jahrhunderts ihren ersten, klassischen Höhepunkt erreicht[30]. Es kommt Ragusa damit die Ehre zu, nicht nur den ersten Traktat *De ecclesia*[31], sondern gewissermaßen auch den ersten Konzilstraktat im klassischen Sinn des Wortes geschaffen zu haben.

II.

Werfen wir nun, bevor wir uns mit der inhaltlichen Seite des *Tractatus* befassen, zunächst einen Blick auf Ragusas Methode und Arbeitsweise! Vergleicht man den Text des *Tractatus* mit den weiter oben genannten Reden des Theologen, dann ist sehr schnell eine erste Eigenart des Textes zu erkennen: Ragusa hat sich nicht gescheut, ganze Passagen, bisweilen fast unverändert, aus den weiter oben erwähnten Reden und Ansprachen wiederzuverwenden. Ein Vergleich mit nur handschaftlich überlieferten Fragmenten[32] ergibt die gleiche Arbeitsweise. Nicht unbeträchtliche Teile des Traktates entstanden durch Entlehnung und Wiederverwendung von Textstücken aus anderen Werken des Autors. Besonders auffallend ist der Passus über die Geschichte der Konzilseinberufungen in der Rede vor König Albrecht II. Er wurde praktisch unverändert in den vorliegenden Traktat übernommen[33].

---

[29] Einzelheiten zu diesem Konzilstraktat bei *Sieben*, Traktate 40.

[30] Über die beiden genannten Autoren vgl. Einzelheiten bei *Sieben*, Traktate 209–280.

[31] Vgl. neuerdings *J. S. Madrigal*, El primer ‚tractatus de ecclesia'. Relectura de la doctrina de las ‚Notas Ecclesiae', in: EE 67 (1992) 90–50.

[32] A. Krcnák hatte die Freundlichkeit, mir mehrere Hefte mit Transkriptionen von handschriftlich in der Basler Universitätsbibliothek überlieferten Fragmenten, meist Vorarbeiten zu den uns bekannten Texten, zu überlassen, wofür ich ihm hier herzlichen Dank sage.

[33] Vgl. DRTA 13, 255, 26–257, 19 mit Tractatus fol. 187r–188r. – Übernahmen aus den nur handschriftlich überlieferten Texten *Correctio fraterna cadit sub praecepto, Votum de pro-*

Zur Bestimmung der Arbeitsweise eines Autors gehört auch die Frage, welche Literatur er verwendet, welche Quellentexte er kennt und zitiert. Indem wir im Hinblick auf die behandelte Materie, nämlich die Konzilien, zwei Kategorien von Texten unterscheiden, Konzilsakten und sonstige Texte, so fallen bei den letzteren zunächst die vielen Zitate aus den Kirchenvätern auf. Weit an der Spitze steht dabei Augustinus, gefolgt etwa von Hieronymus und Ambrosius. Weiter kommen an Kirchenvätern vor: Cyprian, Origenes, Hilarius, Johannes Chrysostomus, Leo der Gr., Gregor der Gr., Beda. Auffallend ist dabei, daß von den griechischen Kirchenvätern nur Origenes und Chrysostomus zitiert werden. An mittelalterlichen Autoren werden in etwa genannt Rabanus, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairveaux, auch Thomas von Aquin mit mehreren Werken. Als altkirchliche Geschichtswerke zitiert Ragusa häufig die berühmte *Historia tripartita,* weit seltener die Kirchengeschichte des Eusebius. Unter den mittelalterlichen Geschichtswerken zieht er die *Chronica* des Hugo von Fleury, die *Historia scholastica* des Petrus Comestor und das *Speculum historiale* des Vincentius von Beauvais heran. Er benutzt die *Glossa* zum *Decretum Gratiani* und die *Glossa ordinaria* zur Heiligen Schrift. Als Quellensammlung gerade auch für Texte der Kirchenväter sind für ihn von großer Wichtigkeit das *Decretum Gratiani* und der *Liber Isidori* bzw. der *Liber conciliorum,* d.h. die Pseudoisidorischen Dekretalen. Ragusa kennt bzw. zitiert den *Tractatus de subcaelesti hierarchia* des Michael Pauli de Pelagalli[34], Nikolaus von Lyra, einen *Libellus antiquus* „aus dem Benediktinerkloster St. Blasien in der Nähe von Basel"[35]. An einer Stelle bezieht er sich ausdrücklich auf den *Defensor pacis* des Marsilius von Padua[36]. Was die ‚modernen' Theologen angeht, so fällt bisweilen der Name des Johannes Gerson, einmal mit dem ausdrücklichen Zusatz „mein Lehrer". Zitiert werden auch mehrmals die *Articuli magistrorum et doctorum Constantiensis concilii*[37].

Welche Konzilsakten stehen Ragusa zur Verfügung? Am häufigsten zitiert er aus dem sog. vierten Konzil von Konstantinopel. Daneben verfügt er aber auch zumindest über Teile des dritten Konzils von Konstantinopel und des Konzils von Chalcedon. Einmal bezieht er sich auf das *concilium Martini papae,* also die Lateransynode von 649. Die sog. Räubersynode von Ephesus kennt er aus den Akten des Konzils von Chalcedon. Verglichen mit dem, worüber wir heute verfügen, hat er also noch keine Kenntnis von den Akten des Konzils von Ephesus (431) und des zweiten Konzils von Nicaea (787).

---

cessu contra Eugenium papam IV, Septem notabilia de auctoritate Petri sind bei *Krcnák,* Vita 56 unter den Nummern 11. bis 13. notiert.

[34] Vgl. zu diesem Autor *Sieben,* Traktate 20.

[35] Tractatus fol. 241 r.

[36] Tractatus fol. 251 r.

[37] Bei diesen *articuli* handelt es sich offensichtlich nicht um die *conclusiones singulares Parisiensium,* Mansi 28, 22–24.

Um Ragusa wirklich gerecht zu werden, dürfen wir seine Quellenkenntnisse jedoch nicht mit unseren heutigen vergleichen, sondern mit denjenigen seiner Zeitgenossen. Hier bietet sich für einen Vergleich Nikolaus von Kues an, dessen Bibliotheksbestände gerade auf dem uns hier interessierenden Gebiet wir vor einigen Jahren zusammengestellt haben. Was ergibt hier der Vergleich zwischen den beiden Theologen? Was zunächst die Konzilsakten angeht, so ist festzustellen, daß Johannes von Ragusa in etwa über die gleichen Texte verfügt wie Nikolaus von Kues[38]. Vergleichen wir nun, zweitens, die Liste der zitierten, bzw. erwähnten Autoren, so ist ein sehr großer Unterschied zwischen beiden Theologen erkennbar. Das Gesamtbild ist zwar ähnlich, insofern auch bei Ragusa mittelalterliche Autoren nur vereinzelt vorkommen, die Kirchenväter eindeutig unter den zitierten bzw. erwähnten Autoren dominieren und hier, unter den Kirchenvätern praktisch nur die Lateiner zu Worte kommen und nicht die Griechen, der entscheidende Unterschied aber besteht in der Anzahl der überhaupt zitierten Autoren. Was Johannes von Ragusa anführt, läßt sich bequem auf einem einzigen Bücherbrett unterbringen, Nikolaus benötigte für die von ihm zitierten Autoren dagegen schon eher Regale an allen vier Wänden seiner Studierstube[39]!

Beim Vergleich der von Johannes von Ragusa und Nikolaus von Kues zitierten und erwähnten Autoren kommt die Frage auf, ob der Dalmatiner beim Zitieren von Autoren nicht vielleicht von dem Deutschen abhängt[40]. Ob Ragusa Autoren oder auch Konzilstexte aus dem Werk des Nikolaus übernommen hat, kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht näher geprüft werden. Aber wir können darauf hinweisen, daß es im *Tractatus* eine ganze Reihe Stellen gibt, an denen Johannes von Ragusa ganz offensichtlich *De concordantia catholica* des Nikolaus von Kues benutzt hat. So hat der Dalmatiner bei seinen Ausführungen über die römische Patriarchalsynode mit Sicherheit den entsprechenden Text aus *De concordantia catholica* vor Augen, es sei denn man nimmt an, daß sich beide auf eine gemeinsame Quelle beziehen[41].

---

[38] Vgl. *Sieben*, Traktate 71–73.

[39] Vgl. für Nikolaus von Kues *Sieben*, Traktate 67–76.

[40] Die Frage nach der Abhängigkeit von nichtzitierten Autoren stellt sich an nicht wenigen Stellen des *Tractatus*. Man vergleiche unter dieser Rücksicht z. B. Ragusas Ausführungen über die Vollmacht der Kirche, sich selber eine neue Verfassung zu geben (Tractatus fol. 284 v) mit Wilhelm Ockham, Dialogus III,1,2,20 ff.; Ausg. Goldast 806 ff. An der angegebenen Stelle heißt es: Dedit enim et contulit (Christus) ecclesiae plenitudinem potestatis, ita quod in potestate sua esset, quod sibi unum caput vel plura eligeret, quod etiam, dum expediens videretur, posset corrigere, immutare vel etiam deponere, etenim sicut saepe expedit communitati unum caput habere, ita interdum posset esse expediens communitati regi a pluribus, sicut etiam aliquando expedit rectorem habere perpetuum et aliquando non perpetuum, sed ad tempus ...

[41] Vgl.: Et talis modus subscriptionis paene in fine omnium conciliorum antiquorum sive universalium sive nationalium et patriarchalium invenitur ad clare ostendendum, quod decreta et statuta cuiuscumque concilii non a capite concilii, sed ab ipso concilii consensu robus capiunt et firmitatem ... (Tractatus fol. 172 r), mit: Ex qua re sequitur iuxta subscriptio-

Deutlicher und wichtiger als die Abhängigkeit einzelner Passagen des Johannes von Ragusa von Nikolaus von Kues ist eine methodische Gemeinsamkeit, auf die abschließend hinzuweisen ist: beide Autoren stützen sich in ihren Darlegungen über die Konzilien fast ausschließlich auf altkirchliche Quellen bzw. Texte aus dem ersten Jahrtausend der Kirche. Zu diesem Befund sind zwei Bemerkungen zu machen. Die erste betrifft die Methode, in der diese Texte gelesen werden, die zweite das Ziel, das offensichtlich beide Autoren bei ihren Quellenstudien im Auge haben.

Was zunächst die Methode angeht, so kann man dieselbe schon als gewissermaßen historisch-kritisch bezeichnen. Beide Autoren vermeiden in ihren Darlegungen spekulative Argumente oder kanonistische Beweisführung. Zwar verwenden sowohl Nikolaus von Kues als auch Johannes von Ragusa fleißig das *Decretum Gratiani,* aber eben gerade nicht als Gesetzestext, sondern als Sammlung historischer Quellentexte, die für sie in der damaligen Zeit eben nicht anders zugänglich waren. Im gleichen Sinne, nämlich als historische Quelle, verwenden sie auch die Pseudoisidorischen Dekretalen. Johannes von Ragusa ist sich dieser neuen Weise des Umgangs mit Texten durchaus bewußt. Er nennt seine Methode *aliqualiter historialiter progredi*[42]. Der hauptsächlich kanonistisch-systematischen Argumentation seiner Gegner setzt er das historische Argument entgegen. Soweit immer möglich, ist dabei, so lautet seine Forderung weiter, auf *originalia,* auf die Quellen selber, statt auf die in Kirchenrechtssammlungen zusammengetragenen Auszüge zu rekurrieren[43].

Hinsichtlich des Zieles geht es beiden Autoren darum, eine Reform der Kirche nach dem Vorbild der *ecclesia primitiva* in die Wege zu leiten. Das gilt insbesondere auch für die wieder einzuführenden Konzilien. Aus den intensiven Studien der alten Quellentexte, vor allem der Konzilsakten

---

nes praetactas vigorem statutorum canonum in concilio non ex papa nec capite concilii, sed ex unico concordanti consensu vigorem habere (De concordantia catholica II,8 Ausg. G. Kallen, Hamburg 1963, Opera omnia 14, 133,16). – Noch deutlicher ist die Abhängigkeit des folgenden Passus: Et nec umquam in antiquis talibus patriarchalibus conciliis reperitur aliquid papam statuisse de consensu consilii aut sibi attribuisse synodalem potestatem, sed omnibus prout ex praefatis subscriptionibus patuit; sed si reperitur, quod fortasse nondum legi, hoc certe intelligendum foret de consilio affirmativo, per quod perfectus sensus habetur (Tractatus fol. 172 r) von dem Text des Kusaners: Et si aliquando reperitur papam de consilio concilii hoc statuisse, quod tamen numquam legitur in antiquis conciliis, hoc tamen de consilio affirmativo, per quod consensus habetur, intelligendum est (DCC, Ausg. Kallen 134,3). – Vgl. auch: Unde non puto magnam vim in convocatione concilii ponendam, dummodo patres ecclesiae conveniant, qui universalem ecclesiam repraesentant (Tractatus fol. 186 v), mit: Unde in convocatione vim concilii non puto ponendam, dummodo saltem patres sint, qui universalem ecclesiam repraesentent (DCC, Ausg. Kallen 100,4). – Vgl. auch die Anmerkungen 49. 102, 112, 114, 115. 119. 120. 122.

[42] Tractatus fol. 200 r.

[43] Tractatus fol. 160 r: Et habendum, quod non omnia decreta scripta aut dicta, quae pro eminentia illius sedis Romanae vel alterius cuiuscumque consueverunt adduci, tamquam de caelo lapsa sint (illico) accipienda, sed probandi sunt spiritus, an ex deo sint, et examinanda decretorum et dictorum ratio, auctoritas dicentis et finis et an in causa propria. Et quantum possibile est, recurrendum est ad originalia vera et probata ...

selber, gewinnt das neu zu schaffende Konzilswesen seine konkrete Gestalt.

III.

Wir kommen zum Inhalt des *Tractatus.* Machen wir uns, bevor wir uns näher mit dem Hauptgegenstand[44] von Ragusas Einführung in das kirchliche Konzilswesen, nämlich mit dem ökumenischen Konzil, befassen, zunächst ein Bild vom Gesamtinhalt des Traktates. Sein Aufbau ist sehr einfach. Auf einleitende Ausführungen über den Begriff des Konzils und die Aufzählung der verschiedenen Arten von Synoden folgen Abschnitte sehr verschiedener Länge über die einzelnen *genera,* nämlich die Diözesansynode, das Provinzialkonzil, das Nationalkonzil, die Patriarchalsynode und das Generalkonzil. Der Abschnitt über das Generalkonzil ist seinerseits in große Unterabschnitte *(articuli)* aufgeteilt. Geplant sind hier die Behandlung der Einberufung, des Verlaufs, der Autorität und der Gegenstände eines Generalkonzils[45]. Fertiggestellt sind von diesen Unterabschnitten lediglich der erste und zweite, also die Ausführungen über die Einberufung und den Verlauf des Generalkonzils. Der Abschnitt über die Autorität hat nicht mehr die letzte ordnende Hand des Autors erfahren; es handelt sich vielmehr um eine Sammlung von Kommentaren zu einschlägigen Schrifttexten zur anstehenden Frage. Nicht einmal mehr angefangen ist der Abschnitt über die Gegenstände einer Generalsynode. Während der Abschnitt über die Einberufung keine deutliche Untergliederung hat, ist dies bei den Ausführungen über den Verlauf der Generalsynode der Fall. Hier sollen nacheinander behandelt werden, lautet die Ankündigung, 1. die Teilnehmer am Konzil, 2. die Sitzordnung, 3. das Stimmrecht, 4. die nähere Vorgehensweise bei der Promulgierung der Dekrete, und 5. die Bedingungen, von denen die Geltung von Konzilsbeschlüssen abhängt[46]. Wegen der sehr verschiedenen Länge, mit der die einzelnen Arten von Konzilien behandelt werden – die Generalsynode nimmt fast ¾ des Gesamttextes in Anspruch! – zerfällt der Traktat im Grunde in zwei große Hauptteile: 1. über die Konzilien überhaupt und ihre verschiedenen Arten unter Absehung von der Generalsynode, 2. über die Generalsynode.

Werfen wir nun zunächst einen Blick auf Ragusas Ausführungen, die

---

[44] Tractatus fol. 186 v: ... circa huiusmodi universalissimum concilium principaliter nostra versatur intentio ...

[45] Tractatus fol. 168 v: ... quattuor articulos per ordinem deducemus: primus erit de legitima congregatione, secundus de legitima ipsius continuatione, tertius de ipsius auctoritate et quartus de causis, propter quas consuerunt congregari.

[46] Tractatus fol. 362 v: Quantum ad secundum, videlicet de legitima ipsius continuatione plura videnda occurrunt, et primo de personis, quae in huiusmodi conciliis conveniebant, secundo de ordine standi seu sedendi in concilio, tertio de habentibus vocem in eodem, quarto de modo procedendi, concludendi et promulgandi decreta, quinto de quibusdam conditionibus, quae actum et conclusionem conciliarem habent validare vel invalidare etc.

wir als ersten Hauptteil bezeichnet haben! Unser Theologe führt in seinen Gegenstand, nämlich die Konzilien, ein, mit Darlegungen über den Begriff ‚Konzil'. Konkret geschieht das *ratione etymologiae seu interpretationis vocabulorum,* d.h. der Inhalt des Begriffs Konzil wird aus der Etymologie der einschlägigen Wörter *synodus* und *concilium* abgeleitet[47]. Das Verfahren ist das im mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb übliche und kommt bei ähnlichen Gegenständen immer wieder zur Anwendung. Unmittelbarer Hintergrund ist natürlich dist. 15 CANONES des *Decretum Gratiani.* Ragusa hat das gleiche Verfahren auch schon in seiner Siener Predigt angewandt[48].

Auf die begriffliche Einführung folgt die ekklesiologisch höchst bedeutsame Feststellung oder These, daß die Kirche von der untersten Ebene bis zur Spitze eine synodale Struktur besitzt[49]. Prinzipiell könne man, heißt es weiter, die Versammlungen auf allen diesen Ebenen Synoden oder Konzilien nennen, aber der Sprachgebrauch schränke die Bezeichnungen Konzil bzw. Synode auf die Ebenen oberhalb des Dekanats ein. Bemerkenswert ist auch hier noch einmal eine Beobachtung Ragusas zum Sprachgebrauch: Die Versammlungen auf den höheren Ebenen der Provinz und der Nation werden vorzugsweise als ‚Konzil' bezeichnet, die Versammlung des Bischofs mit seinem Klerus ‚Synode'. Für die allerhöchste Ebene hingegen sind wiederum gleicherweise die Bezeichnungen ‚Konzil' und ‚Synode' üblich[50].

Auf die Versammlungen der unteren Ebene der Kirche, der Pfarrei, des Archipresbyterats, des Archidiakonats und des Dekanats, geht Ra-

---

[47] Eine der vorgeführten etymologischen Ableitungen lautet z.B.: Concilii vero nomen tractum est ex more Romano, tempore enim quo causas agebant, omnes in unum conveniebant communique intentione tractabant; unde concilium a communi intentione dictum est, quasi considium ‚d' in ‚l' transeunte, quia in concilio consident maiores secundum morem tractantium cum maturitate de aliquo bono ... (Tractatus fol. 134r).

[48] Sermo 2, Ausg. Patschovsky 151f.

[49] Tractatus fol. 134v: Sciendum autem quod synodicae congregationes sunt *gradatim a minima per varia media usque ad universalem maximam; nam curatus suae parochiae synodum congregat,* similiter archipresbyter et archidiaconus et decanus suorum inferiorum; deinde dioecesanus, *super quam est metropolitana* et super ipsam *provincialis;* super provincialem autem est unius regni aut nationis, super quam est *patriarchalis, et omnium maxima est universalis* synodus, quae est totius *ecclesiae catholicae.* – Das kursiv Gesetzte entspricht Nikolaus von Kues, De concordantia catholica, II, 1, Ausg. G. Kallen 95,18ff.

[50] Tractatus fol. 134v: Licet autem omnes praedictae congregationes ratione etymologiae seu interpretationis vocabulorum possent nominari et dici synodus et concilium, quia in omnibus est coetus vel conventus et in omnibus convenientes consident tractantes et consulentes in unum de agibilibus, propter quae in unum convenerunt. Tamen usus obtinuit, ut inferiores congregationes, videlicet curati, archipresbyteri, archidiaconi et decani neque synodus neque concilium appellentur, sed tantummodo generali nomine congregatio; congregatio vero curatorum et sacerdotum sub dioecesano dicitur tantummodo synodus. Superiores autem videlicet metropolitanae, provinciales, nationales, patriarchales (für: parochiales) congregationes, licet interdum et synodi nomen habent, ut in pluribus concilia nominentur; sed universalissima utrumque sibi nomen indifferenter reservavit, ut et synodus et concilium nominetur.

gusa im folgenden nur „oberflächlich", wie er selber sagt[51], ein; denn sein eigentliches Interesse liegt nicht hier, sondern bei der Universalsynode. Nicht viel mehr Raum räumt er den Diözesansynoden ein. Bei der Behandlung der Provinzialsynoden bricht er dann in bittere Klagen über den Ausfall dieses Synodentyps aus. Fast alle Mißstände in der Kirche sind darauf zurückzuführen[52]. Natürlich ist der Hauptverantwortliche für den Niedergang der Konzilien auf der genannten Ebene der Papst, der in der Vergangenheit alle Fälle vor sein eigenes Forum gezogen und damit die Synoden überflüssig gemacht hat, aber auch die Fürsten tragen Schuld und auch die Bischöfe selber, die sich nicht an das alte Recht, das die Synoden vorschreibt, gehalten und dem römischen Stuhl keinen Widerstand geleistet haben[53]. Es folgt ein längerer Abschnitt, in dem dieses alte, von den Bischöfen nicht eingehaltene, Recht vor Augen geführt wird. Hier trägt Ragusa die einschlägigen Bestimmungen über die Häufigkeit, den Ort, den Zeitpunkt, die Dauer, die Gegenstände der Synoden und die Sanktionen bei Nichtbeachtung aus den Rechtsquellen der alten Kirche zusammen[54].

Bei der anschließenden Behandlung der Provinzialsynode kommt dann ein Prinzip zur Sprache, das von kapitaler Bedeutung für das Verhältnis des Papstes zu seiner eigenen Synode ist: der Erzbischof steht über den Suffraganen seiner Provinz als einzelnen, nicht aber über ihrer Versammlung als solcher. Das Provinzialkonzil kann deswegen den Erzbischof vor sein Forum ziehen und ihn in bestimmten Fällen richten[55]. Der nähere modus des Provinzialkonzils ist im alten Recht genau beschrieben. Ragusa bringt lange Auszüge aus dem in den Pseudoisidorischen Dekretalen überlieferten *Ordo de celebrando concilio*[56]. Der Abschnitt über die Provinzialkonzilien schließt mit dem Zitat des eingangs erwähnten Dekrets der 15. Sitzung des Basler Konzils *De conciliis provincialibus et synodalibus.*

---

[51] Tractatus fol. 134 v: Ut autem huius universalissimae synodi, de qua in hoc opere principaliter intendimus, plenior notitia habeatur, etiam de inferioribus aliquid et superficialiter dicendum est.

[52] Tractatus fol. 137 r: Profecto non celebrare dicta concilia sive generalia sive provincialia est fere omnium malorum, quae videmus in ecclesia, initium sive radix, medium et causa.

[53] Tractatus fol. 137 v–138 r.

[54] Tractatus fol. 138 r–139 r. – Es handelt sich dabei in etwa um die gleichen Rechtssätze, auf die wir in unserem Kapitel „Zur Idee der sogenannten Partikularsynode in der Alten Kirche" eingegangen sind; vgl. *H. J. Sieben,* Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt 1990, 11–38.

[55] Tractatus fol. 139 v: Et licet omnes in concilio sint ipsius suffraganei et quilibet et singularis persona extra concilium inferior eo, tamen omnes collective sumpti et ut concilium facientes sunt supra eum et concilium est ipsius iudex ... In hoc autem plerique decipiuntur, quia non intelligunt plerumque alicui multitudini aliquid singulis distributive convenire et aliquid ut consideratur collective. – Zu dieser wichtigen Unterscheidung vgl. *H. J. Sieben,* Aristoteles bei Konstanzer und Basler Konziliaristen, in: FS Charles Lohr (im Druck).

[56] Tractatus fol. 140 r–143 r (= P. Hinschius, Decretaeles Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, 22,1–24,41). – Einzelheiten zu diesem *Ordo* bei *H. J. Sieben,* Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 502–510.

Bei der Behandlung der Nationalkonzilien liegt der Akzent deutlich auf der Warnung vor päpstlicher Einmischung. Unter den einschlägigen altkirchlichen Quellentexten kommen hier besonders ausführlich Dokumente aus dem Zusammenhang der sog. Apiariusaffäre zur Sprache[57]. Rom hatte sich, so Ragusa, dem afrikanischen Konzil gegenüber auf unechte Texte gestützt. Mit dem Hinweis darauf, daß es sich hierbei nicht um einen Einzelfall handelte[58], leitet der Basler Theologe zu einem Konzilstyp über, der ihm ganz anders als die vorausgehenden am Herzen liegt, der Patriarchalsynode; denn sie stellt für den Konziliaristen in doppelter Hinsicht ein Mittel dar, die päpstliche Machtfülle auf ein in seinen Augen erträgliches Maß zu reduzieren und einzugrenzen. Erstens kann man durch die Einführung der Kategorie der Patriarchalsynode die päpstlichen Generalsynoden seit der Trennung der Ost- von der Westkirche gewissermaßen von ökumenischen Konzilien eben zu Versammlungen des römischen Patriarchats herunterstufen und diesen Synoden damit ihre Verbindlichkeit für die gesamte Kirche nehmen. Zweitens stellen sie ein Mittel dar, die päpstliche Gewalt gleichsam von innen her aufzubrechen; denn für die römische Patriarchalsynode gelten, was das Verhältnis der Synode zu seinem Vorsitzenden angeht, natürlich die gleichen Prinzipien wie für jede andere Synode auch, d.h. auch ihre Beschlüsse gelten kraft des Konsenses und nicht kraft der Vollmacht ihres Vorsitzenden. Das synodale Prinzip wird durch die Patriarchalsynode in das Herz und Zentrum der päpstlichen Macht selber – man ist versucht zu sagen, wie ein trojanisches Pferd – eingeführt und dort etabliert. Das traditionelle Papsttum wird damit von innen her überwunden. Wir brauchen auf die römische Patriarchalsynode hier nicht weiter einzugehen, da wir sie anderswo ausführlich behandelt haben[59]. Bevor Ragusa die ihn eigentlich interessierende römische Patriarchalsynode behandelt, geht er auf die ursprüngliche in der Kirche herrschende pentarchale Verfassung ein[60] und die dieser entsprechenden Patriarchalsynode in den fünf Patriarchaten.

---

[57] Vgl. hierzu *W. Marschall,* Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971, 174–183.

[58] Tractatus fol. 160r: Sciendum autem, quod non solum hic, scilicet in hoc sexto Africano concilio fuerunt sedis apostolicae legati convicti de falsa allegatione canonum, scilicet aliquos canones sub nomine Niceni concilii proferre, qui tamen illius concilii non erant, sed vel Sardicensis ... vel alterius aut fortasse nullius, sed etiam in Chalcedonensi concilio, dum ageretur de confirmatione sublimationis ecclesiae Constantinopolitanae in patriarchalem, Paschasinus, sedis Apostolicae vicarius seu legatus, protulit quendam canonem sub nomine Nicaeni concilii sub tali forma dicens: CCCXVIII sanctorum patrum canon VI ...

[59] Vgl. *Sieben, Non solum papa definiebat nec solus ipse decretis et statutibus vigorem praestabat.* Johannes von Ragusas Idee eines römischen Patriarchalkonzils (im Druck).

[60] Zur Geschichte der Pentarchalidee vgl. neuerdings *F. R. Gahbauer,* Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, FTS 42, Frankfurt 1992. Der Autor geht zwar ausführlich auf Nikolaus von Kues, nicht aber auf Johannes von Ragusa ein.

IV.

Wir kommen zu Ragusas Ausführungen über die Universalsynode. Er selbst hatte bei der Konzeption seines Werkes, wie gesagt[61], vier *articuli* vorgesehen, kam aber nur noch zur Vollendung von zweien, desjenigen über die Einberufung und eines weiteren über den Verlauf eines Generalkonzils. Wir gehen zunächst auf die Einberufung ein[62].

Gewiß ergeben sich aus der prinzipiellen Verhältnisbestimmung zwischen Papst und Konzil, wie sie Ragusa in seinem *articulus* über die Autorität des Generalkonzils vornimmt, Konsequenzen auch für die Einberufung eines Konzils. M. a. W. wenn prinzipiell die Superiorität des Konzils über den Papst nachgewiesen ist, dann ist darin eingeschlossen, daß sich grundsätzlich ein Konzil auch selber versammeln und seine Einberufung durch den Papst nicht verhindert werden kann. Das besondere Interesse des ersten *articulus* der das Generalkonzil betreffenden Fragen besteht nun darin, daß Ragusa die Frage des Einberufungsrechtes vor der prinzipiellen Entscheidung der Superiorität des Konzils über den Papst behandelt. Wie kann es ihm gelingen, das Bollwerk der päpstlichen Position, nämlich das *Decretum Gratiani* dist. 17[63], wo die Konzilseinberufung ausdrücklich dem Papst vorbehalten wird, ohne Rekurs auf eine prinzipielle Überlegenheit des Konzils über den Papst zu überwinden? Er schafft es *aliqualiter historialiter progrediendo*, d. h. durch Anwendung einer historischen Betrachtungsweise auf das in dist. 17 formulierte geltende Recht der Kirche: der Blick in die Geschichte zeigt, daß es das päpstliche Einberufungsrecht nicht immer gegeben hat. Das schließt ein, daß dieses Recht auch heute veränderlich ist.

Ragusa geht im Aufweis dieser These methodisch in zwei Schritten vor. Zunächst zeigt er durch Analyse der vier in der Apostelgeschichte erwähnten Apostelkonzilien[64], daß die These vom exklusiven päpstlichen Einberufungsrecht keine Schriftbasis hat[65]. Daraus ergibt sich für ihn

---

[61] Vgl. Anm. 42.

[62] Auf den dritten *articulus* über die Autorität des Generalkonzils gehen wir nicht näher ein, da das hier aufgehäufte und zusammengetragene Material keine abschließende Bearbeitung durch die Hand des Autors mehr erfahren hat. Nur soviel sei zu diesem außerordentlich langen Abschnitt gesagt, daß er sich in der angewandten Methode deutlich von den übrigen Teilen des Traktates unterscheidet, insofern als ausschließlich mit Schrifttexten, diese freilich in der Interpretation durch die Kirchenväter, argumentiert wird und nicht mit altkirchlichen Quellentexten, wie das sonst im Traktat der Fall ist.

[63] Decretum Gratiani, dist. 17, c. 1, Ausg. E. Friedberg, Leipzig 1879, 50: Absque Romani pontificis auctoritate congregari synodus non debet.

[64] Zur Tradition einer Mehrzahl von Apostelkonzilien vgl. *Sieben*, Traktate 141–147.

[65] Tractatus fol. 187v: Manifestum est autem, quod nullius praedictorum conciliorum convocatio aut congregatio Petro specialiter attribuitur, quamvis in omnibus ipse adesset praesens. Ex quo ulterius sequitur, quod ex praxi apostolorum non habetur, quod solum Petrus vel solum sui successores in cathedra Romana existentes habeant congregare et convocare concilia universalia et per consequens, quod nec Petrus neque sui successores soli habent hoc ex privilegio Christi. Patet, quia si sic, reliqui apostoli non derogassent Petro in hoc maxime ipso praesente nec etiam suo exemplo ceteris ipsius futuris successoribus; si

eine wichtige Konsequenz: Wenn die Konzilseinberufung dem Papst nach dem eindeutigen biblischen Zeugnis nicht notwendig zusteht, die folgende Geschichte aber zeigt, daß der Papst dieses Recht tatsächlich ausgeübt hat, dann kann das nur darin seinen Grund haben, daß ihm dieses Recht entweder von der Kirche verliehen wurde oder er sich dieses Recht angemaßt hat[66].

In einem zweiten Schritt unterscheidet Ragusa dann vier verschiedene Perioden hinsichtlich der Einberufung der Konzilien. In den ersten auf die apostolische Zeit folgenden Jahrhunderten gab es überhaupt keine Generalkonzilien; die Frage ihrer Einberufung stellt sich somit überhaupt nicht. In der zweiten Periode, die sich von Konstantin dem Gr. bis zur Trennung der Ost- von der Westkirche erstreckt, waren es die christlichen Kaiser, die die Generalkonzilien einberiefen. Ragusa führt den Beweis für diese These durch eine sorgfältige Analyse der ihm bekannten Konzilsakten und durch Zitierung sonstiger alter Quellen[67]. In diesem Zuammenhang weist Ragusa ausdrücklich auf die nähere Vorgehensweise der Kaiser bei der Einberufung der Konzilien hin; sie gehen dabei „mit aller Ehrfurcht vor, unter Wahrung aller denkbaren Freiheit und ohne Parteilichkeit“[68].

Ragusa stellt sich auch die hypothetische Frage, wem zu gehorchen sei, dem Kaiser, der zum Konzil einberuft, oder dem Papst, der gegebenenfalls kein Konzil will? Seine Antwort lautet: in einer Notlage der Kirche ist dem Kaiser und nicht dem Papst zu gehorchen[69]. Freilich darf der Kaiser nicht selber gegen den das Konzil verhindernden Papst vorgehen, sondern er muß das Gericht über den Papst dem Konzil überlassen[70].

In der dritten Periode, also vom Schisma zwischen Ost- und Westkirche bis zum Konzil von Konstanz, wurden die Generalsynoden „in der Regel“ vom Papst einberufen[71]. Es gibt jedoch nicht wenige Ausnahmen von dieser Regel, wo also Konzilien von den westlichen Kaisern einberufen wurden. Auch diese These wird aus den historischen Quellen aufgewiesen. Zur richtigen Würdigung der päpstlichen Konzilseinberufungen dieser dritten Periode ist nach Ragusa der Umstand zu beachten, daß die

---

ergo hoc ad eos aliquomodo pertinebat, hoc fuit ex permissione aut ordinatione ecclesiae vel forte ex usurpata potestate, sicut facile posset deduci in pluribus aliis.

[66] Vgl. die vorausgegangene Anm.

[67] Die römisch-katholische Konzilsgeschichtsschreibung brauchte noch ein halbes Jahrtausend, um sich dieser Sicht anschließen zu können; zu Einzelheiten vgl. *H. J. Sieben*, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1993, 186–214.

[68] Tractatus fol. 190v: ... imperator ordinatione sacri concilii praecogitare iuxta temporis congruentiam debet et cum omni reverentia advocare et defensare venientes cum praestatione summae libertatis et absque partialitate.

[69] Tractatus fol. 190v.

[70] Tractatus fol. 191r.

[71] Tractatus fol. 191v: Post divisionem itaque ecclesiae remansit auctoritas convocandi concilium regulariter apud papam. Dico autem regulariter, quia saepe imperatores occidentales congregabant, ipso etiam papa nolente ...

Universalkirche wegen des Abfalls der Griechen praktisch auf das römische Patriarchat zusammengeschrumpft ist und die Päpste stillschweigend die ihnen über ihre Patriarchalsynode zustehenden Rechte auf die diese zusammengeschrumpfte Universalkirche repräsentierende Universalsynode übertragen haben[72]. Tatsächlich hat die Kirche dieses Vorgehen der Päpste, d.h. ihren Anspruch auf Einberufung der Universalsynode, in dieser dritten Periode toleriert. Aber es handelt sich hierbei keineswegs um ein unveräußerliches Recht des Papstes, sondern um eine Konzession der Universalkirche an ihn. Ihm steht vom Wesen seines Amtes her allein das Recht auf Einberufung seiner Patriarchalsynode zu[73].

Die vierte Periode schließlich hat mit dem Dekret *Haec sancta* des Konzils von Konstanz begonnen. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Kirche das ihr allein zustehende Recht der Einberufung der Universalsynode wieder in die eigenen Hände genommen hat. Die entsprechenden Bestimmungen des Konzils von Konstanz und Basel, vor allem das Dekret *Frequens,* bringen genau dies zum Ausdruck: Der Papst hat kein ursprüngliches Recht über die Universalsynode. Übt er tatsächlich Rechte über sie aus, dann nur in dem Umfang, als ihm dies ausdrücklich von der Kirche zugestanden wird. Der eigentliche Sinn von *Frequens* liegt also nicht darin, Termine für zukünftige Konzilsversammlungen festzuschreiben, das Konzil nimmt vielmehr mit diesem Dekret das ihm selber zustehende Recht der Einberufung wieder selber wahr. *Frequens* bedeutet die Aufkündigung des dem Papst für eine gewisse geschichtliche Periode von der Kirche zugestandenen Rechtes der Konzilseinberufung[74].

---

[72] Tractatus fol. 191v: Nam quia ... ad patriarcham ex ordinatione universalis concilii pertinebat patriarchale concilium congregare, etiam postquam ad suum Romanum patriarchatum reducta fuit ecclesia catholica, patriarchalibus variis erroribus et schismatibus ab ecclesia catholica cadentibus ipse idem respectu universalis concilii sibi eandem auctoritatem congregandi retinuit et alia, quae sibi de iure respectu sui patriarchalis concilii competebant, non distinguens inter patriarchale et universale concilium. Cuius distinctionis ignorantia multos etiam excellentis ingenii viros duxit et detinet in errorem. Etenim patriarchalis concilii ipse est caput et multum in ipso habet praerogativam. Sed universalis concilii immediatum caput est Christus et papa et quilibet alter est membrum et subditus.

[73] Tractatus fol. 192v: Sed cum iam patriarchale et universale concilium non sint idem, ut dictum est, a tempore divisionis ecclesiarum certe nec congregare nec praesidere et reliqua, quae ad praeeminentiam supra concilium pertinent, facere potest, nisi in quantum ipsa ecclesia universalis permitteret aut concederet, quemadmodum permisit a dicto tempore divisionis usque ad concilium Constantiense, in quo vexatione dante intellectum auctoritas ecclesiae et conciliorum fuit in lucem posita et declarata.

[74] Tractatus fol. 192v: Nam ut dictum est, quia antiquitus papa ut patriarcha congregabat concilium patriarchale, in eo praesidebat ipse, tamquam os synodi loquebatur, et fiebant omnis in eodem nomine suo. Eodem modo, postquam ecclesia universalis ad patriarchatum suum devenit, voluit facere et de facto fecit congregando, praesidendo, loquendo et alia faciendo, quae in praedictis patriarchalibus conciliis faciebat, quasi nulla fuisset differentia inter patriarchale et universale concilium, quod utique facere potuit ecclesia permittente. Sed iam aliter ecclesia ordinante ipse nihil potest in praedictis, nisi inquantum sibi ab ipsa ecclesia permittitur. In cuius signum multa tam in Constantiensi concilio quam in isto Basiliensi ordinata sunt tam circa congregationem, celebrationem quam etiam circa praesidentiam, modum procedendi, decretandi et ceteris ... – Nach *W. Brandmüller,* Das Konzil, demokratisches Kontrollorgan über dem Papst? Zum Verständnis des Konstanzer Dekrets

Die biblischen und historischen Darlegungen hatten den Sinn, das bestehende Recht hinsichtlich der Einberufung von Generalkonzilien als historisch gewordenes aufzuzeigen. Was geworden ist, nicht unbedingt mit dem Wesen des Papstamtes oder des Konzils gegeben ist, kann auch wieder geändert werden. So setzt denn Ragusa der dist. 17 des *Decretum Gratiani* folgenden Satz entgegen: ... *universale concilium tunc legitime congregatur, quando ab habente auctoritatem convocatur vel quando instinctu Spiritus Sancti vel etiam suggestione cuiuscumque patres et capita ecclesiae, qui universalem ecclesiam repraesentant, insimul in unum locum sub nomine concilii conveniunt ad res arduas ecclesiae pertractantes*[75]. Dieser *habens auctoritatem* kann, aber muß nicht der Papst sein. Praktisch „jedweder" hat das Recht, ein Konzil einzuberufen. Es ist nur konsequent, wenn Ragusa fortfährt, man solle um die Frage der Einberufung eines Konzils kein großes Wesen machen, entscheidend sei nicht, wer einberuft, sondern daß die Häupter der Christenheit tatsächlich zusammenkommen. Niemand, auch nicht der Papst, darf der Einberufung eines Konzils im Wege stehen, wenn Not am Mann ist in der Kirche. Denn ein Konzil versammelt sich nicht „im Namen des Petrus", sondern nach Mt 18,20 im Namen Jesu Christi[76].

Mit dem Vorausgehenden ist die eigentliche Kärrnerarbeit geleistet; denn der Nachweis ist *historialiter* geführt, daß dem Papst kein exklusives Konzilseinberufungsrecht zusteht. Welchen Sinn haben vor diesem Hintergrund die bekannten Rechtstexte, allen voran dist. 17 des *Decretum Gratiani?* Sie sind entweder, lautet die Antwortet Ragusas, auf die römische Patriarchalsynode zu beziehen, betreffen also gar nicht die Universalsynode, oder sie besagen, auf die Universalsynode bezogen, daß der Papst ein Recht hat, an eben dieser Universalsynode teilzunehmen ebenso wie auch die vier übrigen Patriarchen. In diesem Sinne ist es

---

Frequens vom 9. Oktober 1417, in: AHC 16 (1984) 328–347, hier 341, hat *Frequens* in der Intention der Konstanzer Konzilsväter „keine konziliarisch-demokratische, antipäpstlich-konstitutionelle Spitze". Was immer die Absicht des Konstanzer Konzils mit der Abfassung des genannten Dekrets gewesen sein mag, der vorliegende Text des *Tractatus* belegt eindeutig, in welchem Sinn das Dekret von einem Basler Konziliaristen wie Johannes von Ragusa verstanden wurde!

[75] Tractatus fol. 186v.

[76] Tractatus fol. 186v: Unde non puto magnam vim in convocatione concilii ponendam, dummodo patres ecclesiae conveniant, qui universalem ecclesiam repraesentant. Etenim si aliquod periculum ecclesiae immineret nec posset aliter quam per celebrationem concilii obviari nolletque aut negligeret vel papa vel alius auctoritatem habens congregare, utique ecclesia habet potestantem seipsam congregare et suis malis ac periculis obviare. Et aliter sentire omnino irrationabile esset et impium. Unde Dominus in evangelio ait: ‚Ubicumque duo vel tres fuerint in nomine meo congregati, ibi sum in medio eorum' (Mt 18,20). Ait enim: ‚in nomine meo', non in nomine Petri vel cuiusdam alterius. Clarum est autem, quod semper in nomine Christi patres ecclesiae congregantur, quando pro negotiis fidei, pro pace populi christiani, pro reformatione morum, pro aliis universalibus bonis insimul et in unum superiores ecclesiae conveniunt.

durchaus wahr, daß „ohne den römischen Bischof kein Universalkonzil gültig ist“[77].

Im folgenden bestimmt Ragusa noch genauer die allen fünf Patriarchen, nicht allein dem Papst, zustehende *auctoritas* hinsichtlich der Konzilseinberufung. Diese besteht darin, vom Kaiser zur Versammlung eines Konzils aufgefordert zu werden, dieser Aufforderung zuzustimmen und Legaten mit entsprechender Vollmacht zu schicken[78]. Entscheidend für die Gültigkeit der Versammlung ist, daß alle Patriarchen eingeladen werden. Weigert sich jedoch einer der Eingeladenen zu kommen, so kommt trotzdem ein rechtmäßiges Konzil zustande[79]. Kurz, der Rechtsgrundsatz „kein Konzil ohne den Papst“ hat affirmativen Sinn und bedeutet, daß der Papst unbedingt zur Teilnahme am Konzil eingeladen werden muß. Denn zum Wesen eines Universalkonzils gehört nicht die tatsächliche Teilnahme aller Bischöfe oder Patriarchen, sondern die Möglichkeit für alle Teilnahmewilligen[80]. Ragusa geht in diesem Zusammenhang auch auf die Frage ein, wie lange die schon versammelten Bischöfe auf die Ankunft weiterer Geladener warten müssen, bevor sie mit den Konzilsverhandlungen beginnen können[81]. Aktueller Hintergrund dieser Frage sind natürlich die Vorgänge zu Beginn des Basiliense.

Ausdrücklich schließt der Basler Theologe die von den Anhängern des Papstes vertretene Theorie aus, daß mit dem Recht über die Einberufung eines Konzils ein Recht über das Konzil selber gegeben sei. Schlagender

---

[77] Tractatus fol. 193r: Auctoritates vero, quae dicunt, quod nullum concilium est ratum, quod auctoritate Romani pontificis careat (vgl. dist. 17. c. 2), intelliguntur tam de conciliis patriarchalibus quam de conciliis universalibus, quorum integritas et perfectio ... constabat ex auctoritate quinque patriarchalium sedium. Et quod dicitur de Romano pontifice, intelligendum est de singulis patriarchis, licet principaliter de Romano, qui inter ceteros semper habitus fuit primus et honorabilior. De essentia etenim universalis concilii est, ut nullus excludatur maxime episcoporum et inter eos praecipue patriarcharum, qui vellet et posset interesse. Unde indubie verum est, quod absque auctoritate Romani pontificis et similiter uniuscuiusque alterius patriarchae concilium universale nullum est. Hoc modo intelliguntur capitula 17 dist. REGULA ... similiter DUDUM 3 q.6 et multa similia recte intellecta.

[78] Tractatus fol. 193r: Unde licet universalia concilia fuerint per imperatores convocata, semper tamen in istis affuit auctoritas Romani pontificis et aliorum patriarcharum ... Superius ... ostensum est perfectionem universalis concilii in collectione auctoritatis quinque patriarchatuum consistere. Consistebat autem haec auctoritas patriacharum in requisitione imperatoris, in praestando consensu et in missione legatorum cum sufficienti potestate.

[79] Tractatus fol. 193r: Cum ergo imperator requirebat et patriarchae consentiebant et mittebant, res erat plana. Si autem imperator requisivisset et aliquis ipsorum non mississet aut contradixisset, quod non legitur, dummodo alii convenissent aut mississent vel eorum maior pars, utique non obstante contradictione unius potuisset concilium procedere et fluctuanti ecclesiae providere. Et nihilominus debuisset imperator talem contradicentem concilio denuntiare ... et eundem iudicio concilii relinquere.

[80] Tractatus fol. 193v: Unde cum dicitur, quod nullum concilium est ratum aut firmatum sine auctoritate Romani pontificis, intelligendum est affirmative vel negative, ut sit sensus, quod nullum concilium est firmum, quod auctoritatem Romani pontificis aut actu non habet aut eam excludit. Excluderet autem eam, cum quisquam eo non vocato aut irrequisito praesumeret universale celebrare concilium. Non enim est de essentia concilii universalis, ut omnes intersint episcopi et patriarchae, sed ut nullus contemnatur aut excludatur, qui possit aut voluerit interesse.

[81] Tractatus fol. 194r.

Gegenbeweis sei das kaiserliche Einberufungsrecht, aus dem keinerlei Recht über die Synode selber folge[82]. Auf die Frage, wer denn dem Kaiser das Recht zur Einberufung übertragen habe, antwortet Ragusa: derjenige, der ihm auch die Herrschaft über die Christenheit übertragen hat. Das Konzilseinberufungsrecht des Kaisers gründet also in seiner faktischen Machtausübung über die Christenheit. Wo diese nicht mehr gegeben ist, wo *imperium* und *ecclesia* auseinandergebrochen sind, wie dies im Westen der Fall ist, ist die Frage neu gestellt. Von hierher gesehen, hat Ragusa durchaus Verständnis dafür, daß im Westen die kaiserliche Konzilseinberufung durch die päpstliche abgelöst wurde; denn der Papst übt in der Tat eine geistliche Oberherrschaft über die gesamte westliche Christenheit aus[83]. Mit der für unseren Zusammenhang weniger wichtigen Frage, warum die alten Universalsynoden alle im Osten und nicht im Westen stattgefunden haben, beschließt Ragusa den ersten *articulus* seiner Ausführungen über die Universalsynode.

V.

Im zweiten *articulus* über das Universalkonzil behandelt Ragusa folgende Gegenstände: 1. die Teilnehmer, 2. die Sitzordnung, 3. das Stimmrecht, 4. den modus procedendi bei den Abstimmungen über die Dekrete, und 5. die näheren Bedingungen für die Gültigkeit der Konzilsbeschlüsse.

Was, *erstens*, die Frage der Konzilsteilnehmer angeht, so konstatiert Ragusa auf der Basis der Durchsicht der alten Konzilsakten, daß die Kaiser entweder persönlich oder durch Stellvertreter an allen alten Universalkonzilien teilgenommen haben, begleitet jeweils von einer bestimmten Zahl ihrer Beamten[84]. Die persönliche Teilnahme der Patriarchen am Konzil wurde als nicht notwendig angesehen. Auch dies ergibt das Studium der Konzilsakten. Zumal der römische Patriarch ließ sich bei den alten Konzilien immer durch Legaten vertreten[85]. Von den übrigen Metropoliten und Bischöfen nahmen diejenigen am Universalkonzil teil, die vom Patriarchalkonzil oder vom Kaiser gesandt wurden[86]. Wie stand es mit den übrigen Graden der Hierarchie? Daß auch Priester, Diakone, Akoluthen usw. auf den alten Universalkonzilien vertreten waren, entnimmt Ragusa vor allem dem Bericht der *Historia tripartita* über das Kon-

[82] Tractatus fol. 194 v.

[83] Tractatus fol. 194 v: Ex hoc patet fortassis aliqualis ratio, quare post divisionem imperii et ecclesiae non ad imperatorem nostrum, sed ad papam pertinuit concilii congregatio, quia videlicet omnes in patriarchatu Romano spirituali subiectioni ipsius papae subiecti remanserunt, non sic autem imperatori subiectione temporali, ut erat ante imperii divisionem, ut patet de multis regibus, qui se dicunt exemptos ab imperio, ut Franciae, Castellae et aliqui alii.

[84] Tractatus fol. 362 v.

[85] Tractatus fol. 198 v.

[86] Tractatus fol. 198 r.

zil von Nicaea[87], von dem wir heute freilich wissen, auf wie schwankendem historischen Boden derselbe steht. Wichtig ist noch die abschließende Feststellung dieses Abschnitts über die Konzilsteilnehmer: Außer dem Kaiser und seinen Beamten nahmen „in der Regel" keine anderen Laien an den Universalkonzilien der alten Kirche teil, weder Könige noch sonstige Würdenträger, es sei denn in der Eigenschaft von Zuhörern oder Zuschauern, wie das auch heute bei den öffentlichen Sitzungen des Konzils der Fall ist[88]. Kein Zweifel, daß auch bei diesen historischen Feststellungen aktuellste Probleme des Basler Konzils im Hintergrund stehen.

Um, *zweitens*, in der Frage der Sitzordnung Klarheit zu bekommen, untersucht Ragusa wiederum die alten Konzilsakten oder sonstige Quellen, die hierüber Nachrichten enthalten. Aus seinen Quellenstudien hält er fest, daß einerseits der Kaiser immer den Platz in der Mitte innehatte[89], Modifikationen vom einen Konzil zum anderen gab es hingegen in der Sitzordnung der römischen Legaten und der übrigen Patriarchen bzw. ihrer Stellvertreter. So saßen auf dem Konzil von Nicaea die römischen Legaten rechts vom Kaiser, es schlossen sich die anderen Patriarchen an, links von ihm hatten die kaiserlichen Beamten ihren Platz. Auf beiden Seiten folgten die übrigen Erzbischöfe, Metropoliten und Bischöfe. Eine andere Sitzordnung hatte das sechste allgemeine Konzil. Hier saßen unmittelbar zur Rechten des Kaisers die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien, zur Linken die Legaten des Papstes und des Patriarchen von Jerusalem. Es folgten auf beiden Seiten die übrigen geistlichen Würdenträger. Ähnlich war die Sitzordnung auf dem Konzil von Chalcedon. Auf dem achten Universalkonzil saßen die Gesandten des Papstes wiederum wie beim Konzil von Nicaea unmittelbar rechts neben dem Kaiser, daran anschließend die übrigen Patriarchen, zu seiner Linken seine Beamten. Auch im Zusammenhang der Sitzordnung insistiert Ragusa nochmals darauf, daß kein Laie außer dem Kaiser und seinen Beamten ein Recht zur Teilnahme am Konzil habe. Die Interessen der übrigen Fürsten und Könige sind durch die Bischöfe der jeweiligen Länder auf dem Konzil zu vertreten. Im Hintergrund stehen auch hier wiederum die üblen Erfahrungen, die man in Basel mit den Abgesandten der Könige gemacht hat[90].

---

[87] Hist. trip. II, 1; CSEL 71; 84,61–85,71.

[88] Tractatus fol. 200 r: De aliis vero regibus, principibus in quacumque dignitate constitutis aliisque laicis quibuscumque non legi, quod regulariter per se seu suos se negotis synodi ingesserint aut interesse voluerint, nisi ad audiendum et videndum, quemadmodum etiam in publicis actibus concilii cottidie fit in ecclesia, dum missa celebratur aut dum decreta promulgantur.

[89] Vgl. die Abbildungen 1, 2 und 3 in: *H.-J. Sieben*, Konzilsdarstellungen – Konzilsvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken, Würzburg 1990.

[90] Tractatus fol. 201 r–209 r: Haec pro tanto inseruimus, quia multa in hac Basiliensi synodo perpessi fuimus incommoda propter huiusmodi saecularem ambitionem sedium.

Hinsichtlich des Stimmrechts, *drittens,* ergibt das Studium der alten Quellen, daß weder der Kaiser selber noch seine Beamten je ein solches beansprucht haben. Die Mitwirkung der Kaiser am Konzil bestand ausschließlich in Ansprachen, in der Leitung und in der Ausführung der Beschlüsse[91]. Wozu nahmen die Kaiser dann überhaupt an den Konzilien teil, wenn sie sich nicht an den Abstimmungen beteiligten? Eben, um die Bischöfe zu Beginn, im Verlauf und am Ende des Konzils durch Ansprachen zu ermahnen, vor allem auch darüber zu wachen, daß bei den Abstimmungen am Schluß alles mit rechten Dingen zugeht[92]. Die Unterschrift unter die Konzilsakten setzten sie bisweilen vor diejenigen der Patriarchen bzw. ihrer Vertreter, bisweilen hinter dieselben. Die kaiserlichen Beamten nahmen am Konzil im wesentlichen als Zeugen teil. Da dem Kaiser die Durchführung der Konzilsbeschlüsse oblag, wollte er durch eigene Zeugen über die Rechtmäßigkeit ihres Zustandekommens informiert sein[93]. Dieselben trugen auch die Bezeichnung *defensores concilii.*

Wie steht es mit dem Stimmrecht von Klerikern, die keine Bischöfe sind? Hier handelt es sich bekanntlich um eine für das Konzil von Basel brennend aktuelle Frage[94]. Ragusa referiert, um die Frage zu beantworten, zunächst den Befund der Konzilsakten. Danach war auf dem Konzil von Chalcedon der Ruf zu hören: *Concilium episcoporum* est[95]. Auf dem Konzil von Nicaea war zwar nach dem Bericht der *Historia tripartita* eine große Zahl von Nichtbischöfen anwesend, unterschrieben wurde die Verurteilung des Arius aber nur von den Bischöfen[96]. Diesmal ist Ragusa aber nicht bereit, einfach die Praxis der *ecclesia primitiva et antiqua* auch für seine Zeit als Norm zu nehmen, und zwar offensichtlich deswegen nicht, weil die Basler Praxis eine andere war. In mehreren Schritten sucht er das doch ziemlich eindeutige Zeugnis der alten Konzilsakten gegen ein Stimmrecht von nichtbischöflichen Klerikern zu entkräften: erstens durch haarspalterische Auslegung einzelner Stellen dieser Konzilsakten[97], zweitens durch Hinweis auf die in der Apostelgeschichte erwähnten Konzilien, auf denen auch Nichtbischöfe Stimmrecht hatten, drittens

[91] Ebd. Unde nullam umquam vocem iudicialem aut definitivam ipsum per se aut per suos habuisse in conciliis universalibus comperimus sive quidquid attemptasset in rebus ecclesiasticis, nisi per modum exhortationis, directionis aut executionis, ut successive ostenditur.

[92] Ebd.

[93] Ebd.

[94] Einzelheiten hierzu neuerdings bei *Helmrath* 77–83.

[95] Vgl. ACO II,1,1; 78,5–7.

[96] Tractatus fol. 209r.

[97] Vgl. u.a. fol. 209r: Sed non obstantibus praedictis dicendum, quod etiam alii quam episcopi vocem habuerunt definitivam in concilio universali. Unde Basilius imperator loquens in synodo et de statutis in synodo editis inquit ad laicos, qui aderant „de vobis autem laicorum etc.", ubi expresse de rebus ecclesiasticis investigare et quaerere dicit patriarcharum, pontificum et sacerdotum, quae investigatio nullibi aptius fit quam in concilio.

durch die theologische These, daß es in der Kirche letztlich nur zwei hierarchische Stände gebe, nämlich Bischöfe und Priester. Die einen seien Nachfolger der zwölf Apostel, die anderen der 72 vom Herrn ausgesandten Jünger (vgl. Lk 10,1–16). Beide hierarchischen Stände seien gleich unmittelbar von Christus mit der Sorge für die Seele der Menschen betraut worden und sollten deswegen auch beide in den Konzilien stimmberechtigt sein[98]. Stimmberechtigt sollte auf dem Konzil sein, wer immer mit der Auferbauung der Kirche betraut ist, das sind aber vor allem auch die Lehrer der Theologie. In den alten Zeiten genügten Bischöfe, weil dieselben damals selber die Heilige Schrift kannten. Heute ist das leider anders, deswegen müssen außer den Bischöfen auch niedere Kleriker, vorausgesetzt sie haben die notwendigen theologischen Kenntnisse und einen entsprechenden Lebenswandel, Stimmrecht auf den Konzilien haben[99].

Ragusa belegt seine These mit Beispielen aus der jüngsten Konziliengeschichte. Was wäre aus Pisa, Konstanz und aus Basel geworden ohne Stimmrecht der niederen Kleriker? Wäre es jemals zu einer Verurteilung von Wyclif und Hus gekommen, zu einem Ende des Schismas und zu einer Reform der Kirche? Auf die Frage schließlich, ob allen Teilnehmern des Konzils, dem höchsten Würdenträger ebenso wie dem einfachsten Kleriker, die gleiche Stimme zustehen solle, antwortet Ragusa entschieden mit Ja. Der Heilige Geist, der dem Konzil vorsteht, teilt sich nach Mt 11,25 bisweilen gerade den Kleinen und nicht den Weisen und Klugen mit[100]. Ausdrücklich betont Ragusa, wenn er für die gleiche Stimme aller bei der Schlußentscheidung des Konzils eintrete, so bedeute das nicht, daß er überhaupt gegen Rangordnung auf dem Konzil sei, was die Zuweisung eines Platzes oder die Erteilung des Wortes angehe[101].

---

[98] Tractatus fol. 209r: Dico igitur, quod natura concilii universalis est, ut nullus fidelis, qui audiri voluerit, debet excludi ab audientia, quatenus vel doceat vel doceatur. Sed quoad vocem definitivam dico, quod uterque status praedictus, cum utrique non ex privilegio solo, sed ex statu et ordinario iure competit animarum cura, debet habere vocem in concilio generali definitivam, et quicumque ad duplicem ordinem praelatorum reducuntur, ut sunt decani praepositi et alii in dignitatibus constituti; nam illi debent iudicare et sententiare, quibus datae sunt claves, sed praedicto duplici statui datae sunt claves, ut patet per omnes doctores suo loco allegendos.

[99] Tractatus fol. 209v: Dico itaque, quod in conciliis generalibus maxime praesentibus non solum episcopi debent habere vocem definitivam, sed etiam sacerdotes, non tantum nomine, sed re actum triplicem hierarchicum circa curam animarum sibi commissarum exercentes, cuiusmodi debent esse curati, praepositi, decani et si qui alii sunt iurisdictionem exercentes et in supradictos ac cum praedictis praecipue illi, qui sunt sacrae theologiae et divinarum scripturarum magistri et doctores, cuiuscumque status aut religionis fuerint, quorum gradus expresse ab apostolo denotatur, dum tamen nomini scientia et vita correspondet.

[100] Tractatus fol. 210v: Sed debent esse aequales in huiusmodi conciliis, in quibus immediate Spiritus Sanctus praesidet, qui aliquando abscondit a sapientibus et prudentibus ea, quae revelat parvulis. Unde in huiusmodi conciliis non attenditur efficientia vocis ex dignitate, sed ex veritate, ita ut illa sit potior, efficacior, quam veritas reddit clariorem ...

[101] Tractatus fol. 210v.

Mit seinem Vorschlag gleichen Stimmrechts für alle, ob Bischöfe oder niedere Kleriker, sei auch nicht die Billigung der Konfusion verbunden, wie es sie tatsächlich in Konstanz, Siena und Basel bisweilen gegeben hat, betont Ragusa. In diesem Zusammenhang geht er übrigens auch auf die über Basel verbreiteten Gerüchte, hier hätten Köche und Stallknechte mitabgestimmt, ein.

Was, *viertens*, schließlich den „modus des Vorgehens, des Beschließens und des Promulgierens" angeht, so informiert Ragusa auch hier zunächst darüber, wie in den alten Konzilien vorgegangen wurde. In der Mitte der Versammlung seien die heiligen Evangelien, das Kreuz oder andere Reliquien aufgestellt worden[102]. Zu Beginn des Konzils seien die kaiserlichen Schreiben verlesen worden oder habe der Kaiser selber eine Rede gehalten. Danach sei vom Konzil geprüft worden, ob die Vollmachten der Stellvertreter der apostolischen Sitze in Ordnung seien. Auch die Gesandten des Papstes hätten sich dieser Prüfung unterziehen müssen. Eigens weist Ragusa in diesem Zusammenhang darauf hin, daß man auch in Basel nach diesem Muster verfahren sei und daß es diesbezüglich Probleme mit den päpstlichen Legaten gegeben habe[103]. Was die Reihenfolge der Tagesordnungspunkte angeht, so sei auf den alten Konzilien zunächst über den Glauben gehandelt worden, wenn es hier Fragen gab, dann über den Frieden und die Lösung von Konflikten. Was jeweils vorgeschlagen worden sei, sei von einem erhöhten Platz aus vorgetragen worden. Handelte es sich um eine Glaubensfrage, so habe sich das Konzil die Meinungen der verschiedenen Parteien angehört. Wurden bei dieser Gelegenheit Zeugnisse aus der Bibel vorgelegt, so habe man deren Echtheit geprüft und sich vergewissert, daß Stellen nicht aus ihrem Kontext herausgerissen und der Sinn so verfälscht war. Alles sei in aller Öffentlichkeit vorgegangen und nach reiflicher Überlegung. Schließlich habe das Konzil auf der Basis der „wahren und richtig verstandenen Zeugnisse der Heiligen Schrift" abgestimmt. Worauf es Ragusa im vorliegenden Zusammenhang besonders ankommt, ist die Tatsache, daß die Konzilsverhandlungen alle im gleichen Raum unter Teilnahme aller stattfanden. Denn hierin unterscheidet sich das Vorgehen der ‚modernen' Konzilien von dem der alten, wie wir gleich sehen werden. Man unterschied bei den alten Konzilien *actiones* von *sessiones*. Eine ‚Sitzung' umfaßte meist mehrere ‚Verhandlungen'. Am Ende der ‚Verhandlung' erhob sich, vor allem bei wichtigen Entscheidungen, ein *notarius* und ließ den Kaiser hochleben. Zum Schluß des Konzils wurden die Beschlüsse feierlich verkündet. Es folgte gegebenenfalls eine Schlußansprache des Kaisers, und man setzte die Unterschriften unter die Konzilsakten. In einem Brief, der sog.

[102] Ragusas Text hat auch hier wieder mehrere wörtliche Parallelen mit Cusas De concordantia catholica, Ausg. Kallen 112,3 – 113,1.

[103] Einzelheiten hierzu vgl. in Johannes von Segovia, Gesta concilii Basiliensis, MCG II, 226.234–260.

Enzyklika, wurden die Ergebnisse des Konzils dann der gesamten Kirche mitgeteilt[104]. Eigens betont Ragusa, daß er bezüglich der römischen „Universalkonzilien" nach der Kirchentrennung, nämlich des Lateranense, Viennense, Lugdunense usw. keine zuverlässigen Nachrichten über das procedere gefunden habe.

Über das Vorgehen der alten Konzilien ist Ragusa durch Quellenstudien informiert, über Pisa (1409) hat er sich erkundigt und „gehört", daß man dort nach Provinzen die einzelnen Gegenstände behandelte, und dann in ‚Sitzungen' abschließend abgestimmt habe. In Konstanz und Siena ist man dagegen nach Nationen vorgegangen, d. h. man hat dort, vor der feierlichen Schlußabstimmung, die einzelnen Fragen in national zusammengesetzten Kommissionen behandelt. Über den modus procedendi in Siena und Basel ist er aufgrund seiner eigenen Teilnahme informiert. In Siena ist man wie in Konstanz nach Nationen verfahren. Ragusa zitiert die entsprechende Konzilsordnung des Konzils von Siena[105].

„Da wir nur wenige Leute waren", so berichtet Ragusa über das procedere des Konzils von Basel, behandelten wir anfangs alle anstehenden Fragen zusammen. Schließlich wurden Stimmen laut, man solle wieder nach Nationen vorgehen, aber die *maior et sanior pars* setzte durch, daß man zunächst bei der gemeinsamen Behandlung aller Gegenstände blieb. Die Anfeindungen Eugens IV. zwangen schließlich dazu, eine neue Vorgehensweise zu finden, in der einerseits effektiver gearbeitet wurde, andererseits doch die Einheit des Konzils und seine Freiheit gewahrt wurde. So kam man denn dazu, zunächst drei Kommissionen zu bilden, in denen die Hauptgegenstände des Konzils, nämlich Glaube, Friede und Reform, behandelt werden sollten. Der fortdauernde Widerstand des Papstes gegen das Konzil machte schließlich die Bildung einer vierten Kommission erforderlich, der die Sache des Konzils als solche anvertraut war und die die Bezeichnung *de communibus* hatte[106]. Diese Basler Geschäftsordnung[107] sah vor, daß die einzelnen Gegenstände sowohl in den dafür zu-

---

[104] Tractatus fol. 213–214 v.

[105] Tractatus fol. 214 v–217 v. Der Text ist seiner eigenen Geschichte des Konzils von Basel entnommen, vgl. MCG I, 27–30 und I, 12–14.

[106] Tractatus fol. 217 v: In concilio vero Basiliensi a principio, dum pauci eramus, simul in unum conveniebamus et insimul tractabamus occurentia negotia. Saepe etiam motum fuit, si per nationes deberet procedi et multis ita fieri videbatur. Verumtamen maior et sanior pars obtinebat debere sic in unum procedi et ita per aliquod tempus processum fuit. Verum secuta praetensa dissolutione et crebrescentibus magis in dies persecutionibus Eugenii papae quarti multiplicatoque concilio, ut res compendiosius et magis expedite procederent et nihilominus unitas suppositorum, quantum fieri posset, servaretur et libertas, excogitatum fuit et ordinatum, ut (circa) tres articulos principales, ob quos sancta synodus principaliter fuerat congregata, tres fierent suppositorum sacri concilii particulares congregationes, quas et deputationes nominavimus, scilicet fidei, pacis et reformationis. Quia vero vehemens instabat persecutio Eugenii ad obviandum ipsius iniustis conatibus, necessarium fuit, ut quarta deputatio adderetur, quae de communibus diceretur, cuius officium esset circa incumbentia et occurentia negotia sive in resistendo, sive in manutenendo concilium, quae omnibus et praedictis tribus communia erant, cogitarent et vigilarent.

[107] Vgl. MCG II, 260–263. – Zu Einzelheiten dieser Basler Geschäftsordnung vgl.

ständigen Kommissionen als auch je in den drei anderen behandelt wurden[108]. Im folgenden teilt Ragusa verschiedene Basler Konzilsreglements im Wortlaut mit, darunter auch einen *modus celebrandi sessiones* aus dem Konzil von Konstanz[109].

Als letzten und *fünften* Punkt des zweiten articulus über den Verlauf des Konzils beantwortet Ragusa die Frage, von welchen Faktoren die Gültigkeit des Konzilsbeschlusses abhängt. Er nennt zunächst zwei grundlegende Bedingungen. Die erste Hauptbedingung lautet, daß das Konzil rechtmäßig einberufen sein muß. Wir haben weiter oben schon gesehen, daß die Schwelle hierzu nicht sehr hoch gelegt ist. Er wiederholt hier nochmals, daß die nähere Form der Einberufung kein großes Gewicht hat, entscheidend ist vielmehr, daß der „größere Teil" der Bischöfe tatsächlich zusammenkommt[110]. Die zweite Hauptbedingung ist, daß nach einer rechtmäßigen Einberufung auch der weitere Verlauf des Konzils sich in den Bahnen des Rechts vollzieht. Was das näherhin heißt, gliedert Ragusa in sechs Punkte: Erstens, die auf dem Konzil Stimmberechtigten dürfen keine Häretiker, sondern müssen rechtgläubig und katholisch sein; andernfalls repräsentieren sie nicht die universale Kirche. In diesem Zusammenhang verteidigt Ragusa ausdrücklich das der Böhmischen Gesandtschaft vom Basler Konzil gemachte Angebot einer Konzilsinkorporation zusammen mit der von ihr abzugebenden Erklärung, man sei später dann auch bereit, alle Beschlüsse des Konzils anzu-

---

J. Wohlmuth, Verständigung in der Kirche, untersucht an der Sprache des Konzils von Basel, Mainz 1983, bes. 37–44; vgl. auch *Helmrath* 24–27 u.a. über die Frage des Vorbildes dieser Deputationen. – Nach Johannes von Segovia, Geschichte des Konzils von Basel II,21; MCG II, 126/7, geht der Vorschlag zur Einrichtung der genannten Deputationen auf Johannes von Ragusa selber zurück.

[108] Tractatus fol. 218 r: Et quamquam per tales titulos concilium esset in quattuor partes et deputationes distinctum et quaelibet particularis circa suum titulum cogitaret et avisaret, nihil tamen tractabatur in una, quin tractaretur in omnibus et eisdem diebus et temporibus, nisi forsan alioquin diutius fuisset immoratum in aliqua materia in una deputatione, quam in aliis, ut patet praesentialiter intuenti et consideranti modum procedendi concilii.

[109] Tractatus fol. 218 r–224 r: Articuli de modo procedendi in sacro concilio generali Basiliensi (= Mansi 29,377 A–380 C); Articuli de regimine suppositorum concilii (= ebd. 382 B–385 C); Modus celebrandi sessiones (= Mansi 27, 1229–1230).

[110] Tractatus fol. 224 r: Quantum ad quintum, videlicet de conditionibus quibusdam, quae actum et conclusionem conciliarem validare habent vel invalidare, sciendum, quod ad haec, ut actus et conclusio conciliaris valitudinem habeat, primo et ante omnia requiritur legitima convocatio, quando fit ab habente auctoritatem convocandi vel quando maior pars patrum ecclesiae catholica in unum necessitate urgente in defectu habentis auctoritatem conveniunt, nemine contempto, quia, sive (ab) habente auctoritatem convocetur, sive alias patres conveniant, omnibus interesse debentibus debet legitima intimatio fieri, quia ut superius dictum est, non magna vis ponenda (est) in convocatione, dummodo patres ecclesiae per se vel suos nuntios legitimos conveniant, quia valeant universalem ecclesiam repraesentare cuiusmodi est maior pars patrum ecclesiae; dicitur autem ad certum locum et tempus determinatum, quia alias convocatio esset vaga et inanis, nisi enim locus designaretur et tempus praestitueretur, nescirent patres ecclesiae, quo vel quando gressus dirigerent, quae utique, ut superius ostensum est, per imperatores insinuebantur patriarchis et quandoque materia, de qua erat agendum. Prima ergo conditio, quae habet actum conciliarem validare, est legitima congregatio concilii modo praedicto, quo, si deficiat, non concilium, sed conciliabulum erit.

nehmen. Bei diesem Angebot sei nicht die Wahrheit der Kirche in Frage gestellt, sondern den die Wahrheit ehrlich Suchenden der Weg, sie zu finden, angeboten worden[111]. Die zweite Bedingung für die Gültigkeit des Konzilsbeschlusses ist, daß bei den vorausgegangenen Erörterungen die Heilige Schrift und die früheren Universalkonzilien als Norm zugrundegelegt wurden[112]. Ob ein bestimmtes Konzil geistgeleitet war, läßt sich an seiner Übereinstimmung mit den vorausgegangenen Konzilien deswegen ablesen, weil diese alle von einem und demselben Heiligen Geist in der Wahrheit erhalten wurden. Geht es auf einem Konzil um Fragen, die auf früheren Konzilien noch nicht behandelt worden waren, dann ist die Heilige Schrift zu erforschen, die vom gleichen Heiligen Geist stammt, der auch die Konzilien vor Irrtum im Glauben bewahrt[113]. Eine dritte Bedingung für die Gültigkeit eines Konzilsbeschlusses ist die Öffentlichkeit der vorausgegangenen Beratungen und der Verkündigung des Beschlusses selber. Um dieser Öffentlichkeit Ausdruck zu geben, werden die Beschlüsse von einem erhöhten Ort aus mit lauter und klarer Stimme vorgetragen. Zum gleichen Zweck werden die Türen des Versammlungsraumes weit geöffnet[114].

Viertens gehört zu den Bedingungen eines gültigen Konzilsbeschlus-

---

[111] Tractatus fol. 224 v: Kein Verstoß gegen die genannten Bedingungen stellt die Teilnahme von Häretikern dar, die deposita pertinatia submitterent se determinationi ecclesiae, prout iam saepe ... ambassiatoribus Bohemorum unitatem huius sanctae synodi obtulimus, videlicet quod vellent unum corpus nobiscum efficere et postmodum in dubiis eorum insimul in caritate et sinceritate fidei duce Spiritu Sancto veritatem inquirere et inventam per determinationem ecclesiae cum humilitate et reverentia suscipere; nec tamen sic offerendo sancta synodus veritatem determinatam intendebat in dubium revocare, sed errantes per mansuetudinem ad viam veritatis reducere et insimul in inquisitione currere veritatis sicut ductor sciens et qui ignorans ducitur, (ut) ex catholicis (et) haereticis fiat unum corpus. Hoc vero modo permittit ecclesia catholica. – Einzelheiten hierzu vgl. *H. J. Sieben*, Ferrara/Florenz 8(1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche, in: ThPh 64 (1989) 518–556, hier 532.

[112] Vgl. Nikolaus von Kues, De concordantia catholica, Ausg. Kallen 106,13: Debet etiam sacrum concilium universale regulis sancti spiritus iam in canone sacrae scripturae ac praeteritis conciliis apertis dirigi ...

[113] Tractatus fol. 224 v: Secundo quod tales in unum collecti ad celebrandum universale concilium in determinatione eorum, quae fidei sunt et necessitatis ad salutem debent tamquam ad infallibilem regulam sacram scripturam et declarationes praecedentium universalium synodorum sollerti ingenio attendere, ita ut nec in uno iota a sensu ipsorum per contradictionem reperiantur deviare; cum enim sacra scriptura divinitus est revelata et in omnibus universalibus conciliis legitime celebratis unus et idem Spiritus Sanctus praesideat, ut manifestissimis testimoniis ostenditur, non est possibile, ut ab eodem infallibili possit contradictio provenire. Unde hoc est potissimum et evidens argumentum, an sequentia concilia universalia sint a Spiritu Sancto directa, si prioribus in his, quae fidei sunt, consona fuerint vel ne. Et haec quoad determinata in praeteritum, in dubiis vero de novo emergentibus, divinas scripturas rimari sicut in praecedentibus universalibus conciliis opus est, ex quibus Spiritu Sancto dirigente non nisi verum definiri poterit et concludi.

[114] Tractatus fol. 224 v: Tertio ut *palam* et *non clandestine celebretur*, sed quod omnia in aperto et manifeste fiant, praecipue promulgatio decretorum et canonum. Et ob hanc causam, qui decreta in sessionibus pronuntiant, in altum conscendunt, alta et plena voce atque distincte legunt, singulae ecclesiae portae apperiuntur, nullus excluditur interesse et audire volentium.

ses, daß auf dem Konzil volle Redefreiheit geherrscht hat[115]. Dieser Punkt der Freiheit des Konzils ist Ragusa so wichtig, daß er ihn noch näher bestimmt. Freiheit des Konzils heißt, erstens, keine Anwendung äußerer Gewalt. Aber die Freiheit würde auch fehlen, wenn Teilnehmer, zweitens, bedroht oder, drittens, bestochen würden. Viertens können auch bestimmte Formen von Tumult und chaotische Verhältnisse auf einem Konzil die Freiheit beseitigen und damit die Beschlüsse ungültig machen. Ragusa ist Realist genug, eine Gefahr für die Freiheit des Konzils nur in den Fällen zu sehen, wenn äußere Gewalt, Bedrohung, Bestechung und Tumult von der Konzilsleitung selber ausgehen, also entweder vom Papst oder vom Kaiser oder von der Mehrheit oder von wem immer, der Gewalt über das Konzil hat. Wechselseitige Bestechungen oder Bedrohungen der einzelnen Konzilsteilnehmer beseitigen demnach nicht die Freiheit eines Konzils. Gerade unter Rücksicht der Wahrung der Freiheit empfiehlt sich, so Ragusa, das nicht nach Nationen, sondern nach Sachgebieten organisierte Basler Deputationswesen. Hier ist nämlich die Wahrscheinlichkeit viel geringer, daß Vorgesetzte und Untergebene sich in derselben Kommission befinden und so diese von jenen bei den Abstimmungen unter Druck gesetzt werden können[116]. Was Tumult und Lärm angeht, so stellen dieselben nicht in jedem Fall eine Bedrohung der Konzilsfreiheit dar. Man hat es auf den Konzilien eben mit Menschen zu tun, die sich mit Eifer für eine Sache einsetzen. Da kann es schon einmal, wie auch auf dem Konzil von Basel, zu Lärmszenen kommen, die jedoch dem Konzil nicht seine Freiheit nehmen[117].

Eine fünfte Bedingung für die Gültigkeit von Konzilsbeschlüssen be-

---

[115] Tractatus fol. 224v: Quarto requiritur in conciliis plena et omnimoda *libertas*, ut videlicet *quisque liberalem loquendi habeat facultatem*. – Das hier und in der vorausgehenden Anmerkung kursiv Gesetzte entspricht Nikolaus von Kues, De concordantia catholica, Ausg. Kallen 101,2 und 100,19.

[116] Tractatus fol. 225v: Haec autem libertas videtur praecipue in quattuor consistere: primo ut nulla violentia exterior in votis dandis, in loquendo scilicet vel in subscribendo ingeratur, ut puta verberationes, incarcerationes, ammissiones bonorum seu beneficiorum et repulsionis. Secundo ut nulla comminatio aut minae inferantur. Tertio ut nullis promissionibus alliciatur, quarto ut in ipsorum votis nullis irrisionibus, clamoribus, reprehensionibus aut tumultis impediantur. Quae omnia aut aliquid praedictorum, si ab habente potestatem, ut puta a papa, imperatore vel a quibuscumque superioribus respectu inferiorum fierent aut a maiore parte forte, libertas a concilio tolleretur et concilium transiret in conciliabulum. Non autem dico, si praedicta aut aliquid praedictorum inter particularia supposita evenirent, quia talia particularia non habent impedire concilium, dummodo super sic transgredientes vigeat concilii disciplina et correctio, alias absque correctione concilium paulative in latrocinium verteretur. Unde et ob maiorem libertatem in praesenti concilio habenda in votis singulorum ordinatum fuit, non absque singulari instinctu Spiritus Sancti, ut per deputationes potius et non per nationes procederent. Nam dum per nationes proceditur, in unum superiores et inferiores in praesentia suorum superiorum non ita libere dant vota sua, sed aut propter timorem aut spem suorum superiorum vota sequuntur. Non autem sic in deputationibus, in quibus inferiores suis superioribus condistinguuntur, ita ut raro aliquis superior secum habeat in sua deputatione ultra duos, aliis in aliis deputationisbus distributis, in quibus libere sine spe aut timore dant vota sua.

[117] Tractatus fol. 225v.

steht darin, daß sie nicht übereilt, sondern in aller Ruhe gefaßt wurden. Ein übereilter Beschluß stünde im Gegensatz zu dem, was das Wesen eines Konzils ausmacht, nämlich daß mit Weisheit das Richtige beschlossen wird[118]. Die sechste und letzte Bedingung für die Gültigkeit eines Konzilsbeschlusses lautet, daß er einstimmig gefaßt wurde. Je größer diese Einstimmigkeit ist, desto fester und unumstößlicher ist der Beschluß[119]. Im Anschluß an die Feststellung, daß *unanimis et concors sententia* das Wesen des Konzils ausmacht, stellt Johannes von Ragusa ausdrücklich die Frage, ob auch unter der Voraussetzung einiger abweichender Stimmen ein gültiger Konzilsbeschluß zustandekommt. Die Antwort des Anhängers des Basler Mehrheitsvotums vom 7. Mai 1437, das von der propäpstlichen Minderheit nicht als Konzilsbeschluß anerkannt worden war, ist ein eindeutiges Ja. Er beruft sich für seine These zunächst auf ein auf dem Konzil von Chalcedon angewandtes Prinzip. Dann leitet er dasselbe aus der Natur des Konzils als Repräsentation der Kirche ab[120]. Schließlich weist er auf die aus der Rechtsfiktion, daß das von der Mehrheit Beschlossene als Beschluß der gesamten Körperschaft gilt, sich ergebenden Pflichten hin: die Mehrheit muß sich vor der Abstimmung durch rationale Argumente aktiv um die Zustimmung, den Konsens der Minderheit bemühen, die Minderheit sich nach der Abstimmung dem Beschluß der Mehrheit anschließen[121]. Ragusa beschließt seine Ausführun-

---

[118] Tractatus fol. 225 v: Quinto ut arduis nihil propere, nihil festinanter aut indeliberate fiant, sed cum omni maturitate et deliberatione in omnibus synodalibus actibus procedatur. Nam ideo ad negotia ecclesiastica disponenda ad huiusmodi universalia concilia recurritur, ut in ipsis consilio sapientum, quod verum et iustem est decernatur. Consilio autem ut Diogenes philosophus dixit, festinantia maxima contraria est, quia frequenter, quod hodie videtur esse bonum, cras videtur esse malum et e converso.

[119] Vgl. hierzu Nikolaus von Kues, De concordanti catholica, Ausg. Kallen 112,5.

[120] Tractatus fol. 226 r/v: Sed numquid valebit sententia, si aliqui discordant ab eadem, dicendum quod sic, dummodo maior pars habentium vocem consentiat in eandem. Et tanto firmior erit sententia, in quantum maior pars minorem excesserit. *Unde in concilio Chalcedonensi* tamquam per se notum habebatur et allegabatur pro regula: *maior pars semper regulariter vincat.* Et ratio huius est, quia concilium generale, de quo in praesenti loquimur, vere ecclesiam repraesentat, quoad sacerdotium videlicet necesse est, ut sicut in ecclesia universali se habet sacerdotium, ita et in concilio universali. Cum itaque *iuxta sententiam* beati *Cypriani maior pars sacerdotii semper ex decreto Christi absque errore permanebit* (vgl. De unitate ecclesiae 22, CSEL 3,230 bzw. Carthaginiense concilium IV, VIII, PL 3, 1070), utique in concilio congregato, maioris partis sententia semper ut catholica obtinebit. – Das kursiv Gesetzte entspricht Nikolaus von Kues, De concordantia catholica, Ausg. Kallen 105,13–14 und 17–18. – Zu dem Zitat aus dem Chalcedonense bemerkt der Herausgeber des Cusanus: In Actis concilii Chalcedonensis non inveni.

[121] Ebd. Si autem, quae a maiori parte concluduntur, a tota synodo concludi dicuntur, quia semper maior pars importat sive vincit ut dictum est minorem, et etiam quia ut in pluribus tandem minor pars consentit et sequitur maiorem. Alias schisma faceret et divisionem, quod gravissimum peccatum est et gravissimam poenam meretur. Unde unicuique in concilio existenti ante synodalem conclusionem licitum est in dubiis sic vel sic sentire et velle. Ubi autem definitio accedit synodi, nullo modo licet alicui vel minori parti aliter sentire vel niti, quam quod synodus fecit aut conclusit. Alii renuentes, ut dictum est, se ipsos separant a toto et schisma in corpore ecclesiae faciunt. Niti tamen debet maior pars, quantumcumque minorem excedat, ut ante conclusionem minorem rationibus et persuasionibus debitis trahat ad consensum, praecipue si in parte contradicente minori sint homines magnae auctoritatis

gen über die Bedingungen der Gültigkeit von Konzilsbeschlüssen, indem er die dargelegte Theorie auf die Konziliengeschichte anwendet und an Beispielen zeigt, wie die sechs aufgestellten Kriterien die Unterscheidung zwischen wahren Konzilien der Kirche und Pseudo-Synoden *(conciliabula)* ermöglicht[122].

Das ist also der Hauptinhalt von Ragusas Konzilsleitfaden. Das Werk ist, wie gesagt, ein Torso geblieben. Wir wissen nicht, ob der Autor bei weiterer Arbeit an seiner Einführung in das kirchliche Konzilswesen noch weitere Gegenstände über die hinaus, deren Behandlung er angekündigt hatte, in Angriff genommen hätte. Ein Vergleich mit Kompendien dieser Art, wie sie u.a. Jacobazzi und Ugoni ein dreiviertel Jahrhundert später verfaßt haben, zeigt, daß Johannes von Ragusa weit davon entfernt ist, alle einschlägigen Fragen behandelt zu haben. Aber gewissermaßen als Anfang dieser Gattung ist sein hier vorgestellter *Tractatus* ein Werk, das durchaus einen ehrenvollen Platz neben seinem *Tractatus de ecclesia* beanspruchen kann.

et magnae aestimationis, quia per tales facilius in dei ecclesia introducitur, quod maxime cavendum est. – Weitere Einzelheiten zum Mehrheitsprinzip im Rahmen des kirchlichen Konzilswesens bei *H. J. Sieben*, Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Vatikanum, in: ThPh 67 (1992) 192–229.

[122] Tractatus fol. 227r: Patet igitur ex praedictis manifesta differentia inter concilia universalia legitima et damnata schismaticorum et haereticorum conciliabula, quae si quis diligens catholicus mente retinuerit, secure inter bonum et malum, inter verum et falsum, inter dogma catholicorum et haereticorum, inter ecclesiam sanctorum et synagogam malignantium diiudicare poterit et intrepidus ecclesiae et fidei catholicae inhaerere. – Vgl. auch hierzu wieder Nikolaus von Kues, De concordantia catholica, Ausg. Kallen 107,10ff.

ThPh 69 (1994) 211–223

Menschliches Handeln und Indexikalität

Von Edmund Runggaldier S. J.

In der Sprache der positiven Wissenschaften haben indexikalische Ausdrücke, das sind Ausdrücke wie „ich", „wir", „hier", „dort", „jetzt", „gestern", „morgen" usw., keinen Platz. Werden sie dennoch verwendet, so nur insoweit sie durch Ausdrücke der objektiven wissenschaftlichen Rede ersetzbar sind. Wird also z. B. der Ausdruck „ich" verwendet, so nur in dem Sinn, in welchem er durch den Eigennamen oder durch eine Kennzeichnung des jeweiligen Sprechers ersetzt werden kann. In der wissenschaftlichen Rede müssen die indexikalischen Ausdrücke jederzeit durch solche aus der objektiven oder wissenschaftlichen Sprache ersetzbar sein. In der alltäglichen Rede, speziell in der Rede über Handlungen und in ihren Erklärungen, spielen sie hingegen sehr wohl eine eigenständige Rolle. Sie werden dort in einem Sinn verwendet, der nicht immer durch Ausdrücke aus der objektiven Rede wiedergegeben werden kann.

In den alltäglichen Handlungserklärungen kommen indexikalische Ausdrücke speziell dann vor, wenn erklärt wird, warum ein Handelnder genau an der Stelle in der Raum-Zeit handelt, an der er handelt. Er handelt nämlich, sobald er überzeugt ist, daß er *hier* und *jetzt* handeln muß, um am besten die angestrebten Ziele zu verwirklichen. Die Überzeugung allein, daß eine bestimmte Handlung ihn der Verwirklichung eines Wunsches näherbringt, ist noch nicht hinreichend dafür, daß ein Handelnder an einer ganz bestimmten Raumstelle und zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt handelt.

Hier soll die These vertreten werden, daß man sich durch indexikalische Ausdrücke zwar auf dieselbe Wirklichkeit bezieht, auf die man sich auch durch objektive Ausdrücke beziehen kann, daß man aber durch ihre Verwendung die besondere Rücksicht zum Ausdruck bringt, unter der die *eine* Wirklichkeit erlebt und so handlungsrelevant wird. Diese besondere Rücksicht stellt keine eigene zusätzliche Wirklichkeit oder eine Art Verdoppelung der Ontologie dar. Wenn hier von einer indexikalischen Wirklichkeit die Rede ist, so soll damit lediglich diese besondere Rücksicht oder der jeweilige Zugang eines handelnden Subjektes zur objektiv beschreibbaren Wirklichkeit gemeint sein. Diese sogenannte indexikalische Wirklichkeit erweist sich als besonders relevant für Handlungen.

Es wird dafür argumentiert, daß die indexikalische nicht mit der objektiven Wirklichkeit vermengt, aber auch nicht die eine zugunsten der anderen geleugnet werden darf. Wird die indexikalische Wirklichkeit negiert, weil sie nicht naturalisierbar ist, können die Handlungen nicht mehr adäquat beschrieben und erklärt werden; wird in den Handlungsbeschreibungen und -erklärungen statt dessen die objektive Wirklichkeit

ausgeblendet, ist schwer zu verstehen, wie sich die Handelnden in der objektiv beschreibbaren Welt zurechtfinden können.

Die „Egozentrik" der indexikalischen Ausdrücke

Die indexikalischen Ausdrücke werden in ihren konkreten Vorkommnissen, auch „tokens" genannt, für ganz verschiedene referentielle Akte verwendet. Sprecher können sich also durch die verschiedenen tokens ein und desselben indexikalischen Ausdrucks auf ganz verschiedene Gegenstände beziehen. Worauf sie sich beziehen, ist vom konkreten *Kontext* der Äußerung, in der das jeweilige token vorkommt, abhängig. Zum Kontext ist auch der Sprecher selbst zu rechnen. Worauf durch „ich" oder „wir" referiert wird, ist klarerweise vom jeweiligen Sprecher abhängig. Keine zwei numerisch verschiedenen Sprecher können sich z. B. durch tokens von „ich" auf dieselbe Person beziehen. Um das Referenzobjekt eines konkreten tokens eines indexikalischen Ausdrucks ausfindig zu machen, ist die Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes wesentlich.

Die Referenz der indexikalischen Ausdrücke ist also nicht nur in funktionaler Abhängigkeit von ihrer Bedeutung, sondern hängt wesentlich auch von einem sogenannten „Index", d. h. in diesem Fall vom konkreten Umfeld oder Kontext der jeweiligen Äußerung ab. Ja, die Bedeutung selbst erfordert diesen Bezug auf den Kontext. Durch die Festlegung der Bedeutung eines Ausdrucks sind nämlich die Regeln der Verwendung des Ausdrucks festgelegt, und die Regeln der Verwendung der indexikalischen Ausdrücke setzen alle einen Bezug auf den Kontext und speziell auf das „ego" des jeweiligen Sprechers voraus. Aus diesem Grunde hat Russell die indexikalischen Ausdrücke „egozentrisch" genannt.

Durch die Bedeutung und somit durch die Verwendungsregeln von „jetzt" ist z. B. festgelegt, daß sich „jetzt" jeweils auf den Augenblick bezieht, der mit dem Augenblick der Äußerung des tokens von seiten des Sprechers zusammenfällt; durch die Bedeutung von „hier" ist wiederum festgelegt, daß sich „hier" auf den Ort bezieht, an dem der jeweilige Sprecher steht, und durch die Bedeutung von „ich" ist festgelegt, daß sich alle tokens von „ich" auf den sie äußernden Sprecher beziehen. Wer die Bedeutung von „ich" kennt, weiß, daß jeder Sprecher, der „ich" richtig verwendet, sich damit auf sich selbst bezieht und daß somit die Referenz von Sprecher zu Sprecher verschieden ist. Aus diesen Beispielen wird ersichtlich, daß gerade aufgrund ihrer Bedeutung die indexikalischen Ausdrücke ihre Referenz ständig ändern.

Daß die Referenz der indexikalischen Ausdrücke und somit die Wahrheitsbedingungen der Sätze, in denen sie vorkommen, gerade aufgrund ihrer Bedeutung nicht allein von dieser, sondern auch von kontextuellen Aspekten abhängig ist, ist jedoch noch kein hinreichender Grund, um anzunehmen, Sätze mit indexikalischen Ausdrücken hätten keinen Platz in

einer wissenschaftlichen Sprache. Könnten die indexikalischen Ausdrücke nicht so verstanden und behandelt werden, daß alle Faktoren, die für die Referenz und für die Wahrheitsbedingungen von Relevanz sind, mitberücksichtigt werden und so doch eine gewisse Kontextunabhängigkeit erreicht wird? Es gibt Versuche, die Frage positiv zu beantworten und zumindest ansatzweise eine entsprechende Semantik für indexikalische Ausdrücke zu entwickeln[1].

Das Bedürfnis, die indexikalischen Ausdrücke durch andere, nicht-indexikalische, zu ersetzen, entspricht dem Bedürfnis, sich im Erkenntnisprozeß der Abhängigkeit von *subjektiven* Faktoren zu entledigen. Für die Entwicklung einer wissenschaftlichen oder „idealen" Sprache ist das nämlich unumgänglich. Eine wissenschaftliche Sprache muß derart sein, daß sie es gestattet, die Welt „sub specie aeternitatis" zu sehen und nicht aus einer ganz bestimmten subjektiven Perspektive. Und sobald die Referenz der Ausdrücke einer Sprache sprecher- und kontextunabhängig ist, sind die Sprecher, der Ort und die Zeit der sprachlichen Äußerungen irrelevant für die Bestimmung der Wahrheitsbedingungen der Sätze, in denen sie vorkommen.

Die Beseitigung bzw. Ersetzung der indexikalischen Ausdrücke ist also relativ zur Zielsetzung der objektiven Erkenntnisgewinnung sinnvoll, ja sogar notwendig. Relativ zu anderen Zielsetzungen kann sie allerdings zu einem Verlust an Aussagekraft führen. Hier sei als Beispiel für diesen Verlust an Aussagekraft das Problem der *Zeitlichkeit* unserer Erfahrung erwähnt. Wir leben nämlich immer nur im Augenblick, im Jetzt. Aber dieser Augenblick ist ständig ein anderer, er fällt m. a. W. mit ständig neuen Zeitpunkten aus der objektiven Zeit zusammen. Welcher Zeitpunkt als jetzt von uns erlebt wird, kann daher nicht festgehalten werden. Er ändert sich ständig. Die Zeit ist für uns und unsere Erlebniswelt wie im Fluß. Daraus ergibt sich eine permanente Dreiteilung der Tatsachen: Ein Teil ist für uns bereits Vergangenheit, ein Teil Gegenwart und ein Teil Zukunft. Diese indexikalische Dreiteilung läßt sich nur durch Verwendung von indexikalischen Ausdrücken wiedergeben. In der wissenschaftlichen Rede wird zwar auch auf die Zeit Bezug genommen, aber so, daß die Zeit wie eine räumliche Dimension behandelt wird. In der wissenschaftlichen Darstellung werden alle Zeitpunkte notgedrungen gleichrangig behandelt. Es kann unter ihnen keiner als gegenwärtig ausgezeichnet werden, und die Charakterisierung als vergangen oder zukünftig hat, wenn sie losgelöst von der indexikalischen Perspektive eines bestimmten „ego" verstanden wird, keinen Sinn.

In unseren alltäglichen Handlungsbeschreibungen und -erklärungen verwenden wir bestimmte indexikalische Ausdrücke auch, um über die indexikalische Rede oder die indexikalischen Einstellungen anderer zu be-

[1] Siehe z. B.: *J. Perry*, The Problem of the Essential Indexical, in: Noûs 13 (1979) 3–21.

richten: In dem Satz ‚Peter handelte so, weil er sagte bzw. glaubte, ein großer Philosoph zu sein' können wir zwar den rückverweisenden Ausdruck „er" durch den Namen ersetzen, auf den er verweist und durch welchen er Bezug nimmt auf den Namensträger von „Peter". In der Regel geht die Ersetzung mit keinem Inhaltsverlust einher. Der Ausdruck „er" kann auch in der indirekten Rede eine Rolle spielen, die jener des Ausdrucks „ich" in der direkten Rede entspricht. In diesem Fall ist die Ersetzung ohne Inhaltsverlust nicht mehr ohne weiteres durchführbar. Mit der Verwendung des Ausdrucks „er" soll gesagt werden, daß Peter glaubt, daß er selbst ein großer Philosoph sei. Der Satz ist – so verstanden – nur dann wahr, wenn Peter auch bereit ist zu denken: *Ich* bin ein großer Philosoph. Wenn „ich" das indexikalische Mittel für die Selbstzuschreibung ist, so ist „er" bzw. „sie" das indexikalische Mittel, derartige Selbstzuschreibungen anderer wiederzugeben[2].

Die indexikalischen Ausdrücke ermöglichen es, auch die indexikalische Perspektivität von Handelnden zum Ausdruck zu bringen. Durch sie wird auf den subjektiven Gesichtspunkt des jeweiligen „egos" verwiesen, der für das Verständnis von Handlungen und ihren Erklärungen von besonderer Relevanz ist. Daß ich über etwas indexikalisch spreche und denke, heißt, daß ich in Beziehung zu mir darüber spreche bzw. denke. Meine indexikalische Rede drückt meinen subjektiven Gesichtspunkt aus: Letzlich sind alle indexikalischen Ausdrücke und die indexikalische Wirklichkeit, die durch sie zum Ausdruck kommt, mit dem „ich" verknüpft. Die indexikalische Rede wird somit nicht nur als egozentrisch, sondern auch als selbst-bezüglich (self-referential) oder als *de se* charakterisiert.

Das Programm der Ersetzung aller indexikalischen Ausdrücke erweist sich unter dieser Rücksicht als nicht durchführbar. Es mag zwar unter anderen Rücksichten durchführbar sein – die einzelnen Zeitpunkte können nämlich unter Berücksichtigung der kontextuellen Abhängigkeiten auch durch Ausdrücke aus der objektiven Rede angegeben werden –, will man allerdings die subjektive Dreiteilung in der zeitlichen Erfahrung berücksichtigen, so erweist sich das Programm als illusorisch. Wer es dennoch durchzuführen versucht, verbaut sich die Möglichkeit, so über die Ursachen oder Gründe von Handlungen zu sprechen, daß dabei auch auf die indexikalische Perspektivität Rücksicht genommen wird. Diese ist für bestimmte Formen menschlichen Handelns entscheidend.

Wenn der Handelnde nicht weiß, daß *er selbst* es ist, für den es aufgrund seiner Wünsche, Absichten und Überzeugungen günstig ist, zu einem ganz bestimmten Raum-Zeit-Punkt zu handeln, würde er nicht handeln. Wenn wir z. B. als Grund oder Ursache für die Flucht eines

[2] Zum Problem der indexikalischen Ausdrücke und „Quasi-Indikatoren" siehe auch: *E. Runggaldier*, Analytische Sprachphilosophie, Stuttgart 1993, 133–139.

Menschen die Wahrnehmung eines heranrückenden Wolfes angeben, so wissen wir auch, daß sie nicht wirksam wäre, wenn der Fliehende nicht überzeugt wäre, daß er selbst durch den heranrückenden Wolf in Gefahr ist. Sollte er lediglich wissen, daß derjenige, der die Bedingungen bestimmter Kennzeichnungen erfüllt, in Gefahr ist, und somit nicht wissen, daß er selbst mit dieser Person, die die Bedingungen erfüllt, identisch ist, würde er nicht fliehen. Das Wissen, daß man selbst der Betroffene ist, auf den verschiedene handlungsrelevante Aspekte zutreffen, ist eine notwendige Voraussetzung für die Auslösung der jeweiligen Handlung selbst. Wir wollen dieses indexikalische Wissen und die entsprechenden Gedanken „*Ich-Gedenken*" nennen.

Ich-Gedanken

Menschen können verschiedenes über sich selbst wissen und somit auch über sich selbst Gedanken haben, ohne dabei zu wissen, daß sie selbst es sind, von denen sie es wissen, bzw. daß sie selbst es sind, auf die diese Gedanken zutreffen. Wenn sie es nicht wissen, werden sie das, was sie über sich selbst wissen, nicht in der „Ich-Form" ausdrücken. Wenn hier von „Ich-Gedanken" die Rede ist, so sollen damit nur jene Gedanken gemeint sein, die auch in der „Ich-Form" ausgedrückt werden können. Von jemandem soll also nur dann gesagt werden, daß er „Ich-Gedanken" hat, wenn er bereit ist, sie mit dem indexikalischen Ausdruck „ich" auszudrücken. Wenn diese Bereitschaft gegeben ist, besagt sie, daß der Betreffende, der die Gedanken hat, auch weiß, daß er selbst derjenige ist, auf den sie zutreffen. Genau dieses Wissen nun, welches durch Verwendung von „ich" zum Ausdruck gebracht wird, ist für Handelnde in ihren Handlungen relativ zu bestimmten Zielsetzungen entscheidend. Erst dieses indexikalische Wissen löst nämlich verschiedene Handlungen aus. Ödipus dachte zwar über sich selbst, als er dachte, daß der Mörder von Laius getötet werden sollte, aber er dachte nicht indexikalisch über sich selbst: Er hatte dabei keinen „Ich-Gedanken", weil er nicht realisierte, daß er selber der Mörder von Laius war[3]. Hätte er rechtzeitig gewußt, daß *er selbst* der Mörder von Laius war, hätte er anders gehandelt.

Intentionale Einstellungen, Überzeugungen und Entscheidungen haben immer – zumindest implizit – einen indexikalischen Charakter. Der intentionale Gehalt von Einstellungen ist nämlich immer rückbezogen auf denjenigen, der die Einstellungen hat. Dieser Rückbezug ist indexikalischer Art. Der Denkende oder Handelnde, der sich auf einen intentionalen Gehalt bezieht, bezieht sich nämlich als er selbst darauf. Er hat die Absicht, daß er selbst durch sein eigenes Handeln das Beabsichtigte verwirklicht. Der Handelnde hat als Handelnder einen bestimmten Blick-

[3] *G. Evans*, The Varieties of Reference, ed. *J. McDowell*, Oxford 1982, 206.

punkt, eine bestimmte Perspektive, von der aus er seine Umwelt betrachtet. Er befindet sich im Mittelpunkt seiner Welt, er weiß, daß er selbst es ist, der die Mitte einnimmt.

Die *Perspektive,* die der jeweils Handelnde einnimmt, ist indexikalisch: Raum und Zeit präsentieren sich ihm nicht in ihrer Objektivität, sondern so, daß er der Mittelpunkt des Erfahrungsraumes ist und er sich im Jetzt befindet. Wer den Wolf auf sich zukommen sieht, weiß, daß er selbst an dem Ort ist, auf den sich der Wolf stürzt, und sich genau in dem Zeitpunkt befindet, in dem er selbst durch den herannahenden Wolf gefährdet ist. Diese indexikalische Perspektive mit den entsprechenden Ich-Gedanken löst die Flucht aus. Wenn es lediglich ein objektives Wissen wäre ohne die entsprechende indexikalische Perspektive, würde der Gefährdete nicht flüchten. Damit ein Handelnder handelt, müssen ihm Raum und Zeit und auch er selbst indexikalisch präsent sein. Für das objektive Wissen aber, wie es von der Wissenschaft vermittelt wird, gibt es kein Zentrum, von dem aus ich als Inhaber der Ich-Gedanken handle[4].

Durch ein Beispiel Castañedas wird das Gesagte besonders plausibel[5]: Aufgrund der 15. Vorschrift der G. P. Society soll Nelson Goodman den Sellars-Chisholm-Preis in der Aula Maxima der Ohio State University am 15. Juni 1990 um 20.00 Uhr Willard Van Orman Quine überreichen. Was das Handeln Goodmans in diesem Fall auslöst, ist nicht allein die Information, die durch den angeführten Satz ausgedrückt wird, sondern diese Information zusammen mit einem entsprechenden indexikalischen Wissen. Nelson Goodman muß zwar wissen, was Nelson Goodman an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zu tun hat. Er muß aber auch wissen, daß er selbst Nelson Goodman ist und daß er selbst sich am richtigen Ort zum richtigen Zeitpunkt befindet, um den Preis der richtigen Person zu überreichen. Der objektive Informationsgehalt muß ihm m. a. W. auch indexikalisch präsent sein. Damit er tatsächlich handelt, muß er bestimmte Ich-Gedanken und ein gewisses indexikalisches Wissen haben, so z. B.:

a) Ich bin Nelson Goodman.
b) Dieser Mann ist W. V. O. Quine.
c) Heute ist der 15. Juni 1990.
d) Jetzt ist es 20.00 Uhr.
e) Das ist der Sellars-Chisholm-Preis.
f) Hier ist die Aula Maxima der Ohio State University.

Die hier angegebenen indexikalischen Gedanken können nur durch Verwendung von indexikalischen Ausdrücken sinnvollerweise wiederge-

[4] *C. McGinn,* The subjective view: Secondary qualities and indexical thoughts, Oxford 1983, 104.

[5] *H. N. Castañeda,* Thinking, Language, and Experience: 14 Essays, Minneapolis 1989, 126 f.

geben werden. Würden wir diese Ausdrücke durch Ausdrücke aus der objektiven Sprache der Wissenschaften ersetzen, so wären die angegebenen Sätze nur mehr uninteressante Tautologien. Die Sätze haben aber offenkundig einen Sinn, und sie dürften auch insofern einen Wahrheitswert haben, als sie im entsprechenden Kontext ihrer Äußerungen entweder wahr oder falsch sind. Indexikalisches Wissen ist nicht so zu behandeln wie das Wissen, welches uns durch die Wissenschaften vermittelt wird. Wenn dem so wäre, müßte es nämlich möglich sein, indexikalisches Wissen ohne indexikalische Ausdrücke zu übermitteln, da derartige Ausdrücke in der Wissenschaft keinen Platz haben und haben dürfen.

Hätte Nelson Goodman nicht das indexikalische Wissen, welches im Beispiel angegeben wird, so wüßte er nicht, wann, wie und wo er handeln sollte. Die objektive Information über das, was zu tun ist, oder über die auszuführende Vorschrift, die ihm gegeben ist, muß indexikalisch verankert werden, damit sie für den Handelnden handlungsrelevant werden kann. Die Gegenstände und das objektive Raum-Zeit-Gefüge müssen dem Handelnden, der sich als Mittelpunkt seiner eigenen Welt erfährt, indexikalisch gegeben sein, damit er auf die Welt handelnd einwirken kann.

Um entscheiden und handeln zu können, muß der Handelnde wissen, daß gewisse von ihm subjektiv wahrgenommene Dinge und Ereignisse identisch sind mit Dingen bzw. Ereignissen der objektiven Welt, die wissenschaftlich beschrieben werden können. Er muß m. a. W. über ein Wissen verfügen, welches in der Kenntnis von indexikalischen *Identitäten* besteht: Der hier und jetzt indexikalisch gegebene Gegenstand X ist identisch mit dem objektiv beschriebenen Gegenstand Y. Die hier angedeutete Frage nach indexikalischen Identitäten setzt voraus, daß wir uns sowohl durch indexikalische als auch durch Ausdrücke der objektiven und wissenschaftlichen Sprache auf dieselben Gegenstände, seien es Raum- und Zeitstellen oder Dinge bzw. Ereignisse, beziehen können.

Indexikalische Identitäten

Die positiven Wissenschaften dürfen in ihren theoretischen Formulierungen keine indexikalischen Ausdrücke verwenden: In der durch sie beschriebenen Welt darf es keinen privilegierten Gesichtspunkt, von dem aus sie betrachtet wird, oder keine besondere Perspektive, die ihre Beschreibung bestimmen würde, geben. Nur so wird nämlich wissenschaftliche Objektivität gewährleistet. In der Welt der handelnden Personen ist demgegenüber gerade der besondere Gesichtspunkt oder die besondere Perspektive ausschlaggebend. Will man verstehen, weshalb Handelnde so handeln, wie sie handeln, so muß man ihre je eigene indexikalische Perspektive berücksichtigen. Wer nicht die besondere indexikalische Art, in der sich die Wirklichkeit den Handelnden präsentiert, mitberücksich-

tigt, wird ihre Entscheidungen und die Ausführungen ihrer Handlungen nur schwer oder überhaupt nicht verstehen. Wie sollten sie direkt mit sich selbst in Kontakt stehen, ohne von sich in der Ich-Form zu denken?[6] Wie sollten sie auf den jeweiligen gegenwärtigen Zeitpunkt Bezug nehmen, ohne in der Jetzt-Form davon zu denken?

Das Indexikalische ist auf unsere Wahrnehmungs- und Erfahrungsfähigkeiten zurückzuführen, durch die uns die Welt auf eine bestimmte Art gegeben ist. Sie prägt so unsere Erfahrungen und über sie unsere Einstellungen und Handlungen. Wir können uns nicht vorstellen, wie es wäre, ohne indexikalische Perspektive die Welt wahrzunehmen oder zu erfahren. In der Welt der Wissenschaft aber darf die indexikalische Perspektive keine Rolle spielen, sie ist somit von unserer indexikalischen Wirklichkeit zu unterscheiden. Was uns in der jeweiligen Erfahrung gegeben ist und sich uns in der je eigenen Perspektivität präsentiert, ist aber dennoch identisch mit etwas in der Welt, das auch die Wissenschaft beschreibt. Der Referenzgegenstand der tokens von „jetzt" ist immer identisch mit irgendeinem Zeitpunkt in der objektiven Zeit, und der Referenzgegenstand der tokens von „hier" mit irgendeinem Platz oder einer Stelle im objektiven Raum.

Daß es in unserem Alltag zu keiner Verdoppelung kommt, geht aus den indexikalischen Identitäten, die wir immer wieder behaupten, hervor. Durch derartige Behauptungen sagen wir aus, daß bestimmte Raum-Zeit-Stellen, Dinge und Ereignisse, auf die wir uns mit indexikalischen Ausdrücken beziehen, identisch sind mit Raum-Zeit-Stellen, Dingen bzw. Ereignissen, auf die wir uns mit Ausdrücken aus den Sprachen beziehen, die Objektivität beanspruchen. Diese Identitätsbehauptungen haben die Funktion, Verdoppelungen zu vereiteln: Die indexikalischen Gegenstände sind letztlich identisch mit objektiven Gegenständen. Sie haben zwar besondere Eigenarten, diese sind aber lediglich auf die Tatsache zurückzuführen, daß sie wahrgenommen bzw. erfahren werden. Der jeweils erfahrene Gegenstand ist aber letztlich identisch mit demjenigen, der in der objektiven Beschreibung gemeint ist.

Es gibt weder ein indexikalisches Hier noch ein indexikalisches Jetzt, welches gleichsam mit mir mitginge und sich im objektiven Raum bzw. in der objektiven Zeit bewegte. Die Referenzgegenstände der verschiedenen tokens von „hier" und „jetzt" sind identisch mit vorgegebenen Stellen in der objektiven Raum-Zeit. Wie sieht es aber mit den Referenzgegenständen der tokens von „ich" aus? Der Versuch, diese Frage zu beantworten, wirft verschiedene Probleme auf, die zusammenhängen mit ontologischen Fragestellungen und auch aufschlußreich sind für die Eigenarten von Handlungsbeschreibungen und -erklärungen.

Ein Teil der Schwierigkeiten, denen wir begegnen, wenn wir nach der

[6] *McGinn* 91.

Referenz von „ich" fragen, ergibt sich aus der Tatsache, daß „ich" ebenso wie „jetzt" und „hier" offenkundig mit keinen expliziten *Identifizierungskriterien* gekoppelt ist. Die nicht-indexikalischen Ausdrücke, mit denen wir referieren, sind demgegenüber gekoppelt mit Kriterien, die es uns gestatten, ihre jeweiligen Referenzobjekte zu identifizieren, d. h. ausfindig zu machen, welche unter allen Gegenständen diejenigen sind, auf die sie sich beziehen. Wer also die Bedeutung dieser Ausdrücke versteht, weiß – zumindest prinzipiell –, wie er ihre Referenzgegenstände ausfindig machen kann.

Was im Fall von „ich" unklar ist, sind besonders die Re-identifizierungskriterien, d. h. jene, die es uns gestatten, einen Referenzgegenstand als *denselben* ein zweites Mal und darüber hinaus mehrmals zu identifizieren. Wie soll nämlich die Frage nach der Einheit oder Vielfalt in der Zeit des jeweiligen Referenzgegenstandes von „ich" geklärt werden? Die Schwierigkeiten, die in diesem Zusammenhang auftauchen, haben Denker dazu geführt, die referentielle Rolle von „ich" überhaupt zu bestreiten. Die ausführliche Diskussion über die referentielle Rolle des indexikalischen Ausdrucks „ich" muß hier ausgeklammert werden. Es sei lediglich darauf verwiesen, daß besonders Denker, die in der Wittgensteintradition stehen, dazu neigen, die referentielle Rolle von „ich" zu negieren[7]. Hier soll aber die referentielle Rolle des indexikalischen Ausdrucks „ich" trotz seiner Eigenarten schon allein deshalb nicht bestritten werden, weil es im Alltag immer wieder zu indexikalischen Identitätsbehauptungen kommt, in denen der Ausdruck „ich" unmißverständlich im Sinne eines referentiellen Ausdrucks verwendet wird: Sprecher beanspruchen, durch die Verwendung von „ich" auf sich selbst Bezug zu nehmen, um von sich zu behaupten, derjenige oder diejenige zu sein, auf den oder die durch sonstige Beschreibungen der objektiven Rede Bezug genommen wird. Es kommt natürlich auch vor, daß Sprecher in der Ich-Form behaupten, gerade nicht identisch zu sein mit Personen, auf die durch Ausdrücke aus der objektiven Rede Bezug genommen wird. Derartige Identitätsbehauptungen, ob positiv oder negativ formuliert, sollen nun genauer untersucht werden.

Ich-Identitäten

Wenn eine Person „ich bin F" sagt oder denkt, so beansprucht sie, sich auf sich selbst zu beziehen und von sich zu sagen bzw. zu denken, daß sie F sei. Dieser Gehalt ist nicht in jedem Fall reduzierbar auf einen Gehalt der Form „a ist F", wobei „a" für irgendeinen Eigennamen oder eine definite Beschreibung für die betreffende Person steht. Die Person, die von sich denkt oder sagt, F zu sein, muß nämlich – wie wir bereits gesehen ha-

[7] So z. B. auch: *E. Anscombe*, Die erste Person, in: *P. Bieri* (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Königstein 1981, 222–242.

ben – nicht wissen, daß sie identisch mit dem Referenzgegenstand von „a" ist. Das wiederum soll nicht besagen, daß die Person, die in der „ich-Form" von sich spricht oder denkt, nicht identisch wäre mit a[8].

Wenn die Behauptung eines Sprechers „ich bin F" wahr ist, so muß es ein Individuum a geben, so daß die entsprechende indexikalische Identitätsbehauptung „ich bin identisch mit a" und auch jede Behauptung der Form „a ist F" wahr sind. Obwohl „ich" ein indexikalischer Ausdruck ist, der eine indexikalische Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, ist sein Referenzobjekt ein Teil der objektiv beschreibbaren Welt, der in ihr wie jede andere kausal wirksame Realität eine kausale Rolle spielen kann. Die objektive Relevanz und kausale Rolle des Referenzgegenstands von „ich" sind gewährleistet durch die Identität mit einem Gegenstand in der objektiv bestimmbaren Naturordnung. Was für die Referenz der tokens von „hier" und „jetzt" gilt, gilt auch für die Referenz der tokens von „ich": So wie die Stellen in der Raum-Zeit, auf die durch räumliche und zeitliche indexikalische Ausdrücke Bezug genommen wird, Stellen in der objektiven Raum-Zeit sind, so sind auch die Entitäten, auf die wir durch Verwendung des indexikalischen Ausdrucks „ich" Bezug nehmen, identisch mit Individuen in der objektiv beschreibbaren Wirklichkeit.

Durch die indexikalischen Identitäten, die wir in unserem Alltag behaupten, bringen wir den faktischen Glauben zum Ausdruck, daß es keine unüberbrückbare *Kluft* gibt zwischen dem subjektiven oder indexikalischen Bereich und jenem der objektiven Wissenschaften. Ich kann mich selbst als jemand identifizieren, der eine objektiv lokalisierbare und identifizierbare Person in dieser Welt ist. Besonders Evans hat sich bemüht aufzuzeigen, daß zwar einerseits zwischen der indexikalischen und der objektiven Weise zu referieren unterschieden, aber gleichzeitig auch dem Glauben entsprochen werden muß, daß die zwei Bereiche nicht prinzipiell auseinanderfallen[9].

Zu den ontologisch relevanten Auffassungen, die wir von uns selbst haben, ist auch jene zu zählen, die besagt, daß indexikalische Identitätsbehauptungen wahr sein können. Zu ihnen ist also auch die Auffassung zu rechnen, daß wir in etwa wissen, was es heißt, daß Behauptungen der Form „Ich = d" wahr sind, wo „d" für irgendeine definite Beschreibung oder einen Eigennamen einer Person in dieser Welt steht. Diese Auffassung setzt voraus, daß die indexikalische Rede mit der objektiven verknüpfbar ist und daß die tokens von „ich" objektive Referenz haben. Von einer bestimmten Person zu sagen oder zu denken, daß sie F ist, ist nicht grundsätzlich verschieden davon, zu sagen oder zu denken, daß man

[8] Wir wollen hier die extremen Fälle ausklammern, die dualistisch gesinnte Denker erwähnen könnten, um ihre These zu untermauern, daß der Referenzgegenstand eines tokens von „ich" in keinem Fall identisch ist mit Personen im gängigen Sinn, mit den Referenzgegenständen also von personalen Eigennamen oder Kennzeichnungen.

[9] Siehe: *Evans* 209 ff.

selbst F ist. Wenn ich verstehe, was es heißt, F zu sein, so kann ich es von anderen und von mir denken. Wenn ich allerdings von mir in der indexikalischen Redeweise sage, daß ich F bin, so bekunde ich damit, daß ich auch weiß, daß diese Person, von der ich sage, daß sie F ist, ich selbst bin.

Indexikalische Identitätsbehauptungen der Form „ich = d" können nicht in einer den objektiven und intersubjektiven Verifikationsverfahren entsprechenden Art verifiziert werden. Daraus zu folgern, daß es nicht möglich ist zu verstehen, was durch derartige Identitätsaussagen behauptet wird, wäre aber ein voreiliger Schluß. Diese Folgerung scheint nur vor dem Hintergrund einer positivistischen Bedeutungstheorie plausibel zu sein, nach der nur dann der Gehalt einer Aussage verstanden werden kann, wenn auch verstanden wird, wie er intersubjektiv verifiziert werden kann. Zu verstehen, was es heißt, daß eine Identitätsbehauptung der Form „ich = d" wahr ist, setzt aber sehr wohl voraus zu verstehen, was es heißt, sich selbst in der objektiven Welt zu lokalisieren, oder ganz einfach zu verstehen, daß man selber ein Teil der raum-zeitlichen objektiven Welt ist.

Wie es ist, als Handelnder an einem bestimmten Platz im Raum und zu einem bestimmten Punkt in der Zeit die Welt zu erleben, d. h. wie es ist, von einer ganz bestimmten Raum-Zeit-Stelle aus die Welt als Handelnder zu erleben, das kann nicht ohne indexikalische Ausdrücke geäußert werden. Es ist aber gerade für den Handelnden wesentlich zu wissen, daß er bzw. sie von einer ganz bestimmten Stelle aus handelnd in die Raum-Zeit einwirkt. Durch die Behauptung von indexikalischen Identitäten geben wir derartige Stellen an. Wenn auch indexikalische Identitätsaussagen intersubjektiv nicht verifizierbar sind, so haben sie doch eine wichtige Funktion in der menschlichen Rede.

Indexikalische und objektive Wirklichkeit

Durch indexikalische Identitätsaussagen wird behauptet, daß die indexikalische und die objektive Wirklichkeit nicht auseinanderfallen. Die entsprechenden Identitäten stellen die Verknüpfung zwischen den zwei Bereichen dar. Wenn wir Handlungen beschreiben und erklären, müssen wir in der Regel nicht nur auf die objektive, sondern auch auf die indexikalische Wirklichkeit achten. Sollten wir den indexikalischen Bereich prinzipiell ausschließen, würden wir uns das Verständnis jener Seiten versperren, die ausschlaggebend sind für Handlungsentscheidungen und auslösende Ursachen und Gründe für Handlungen darstellen. Wenn wir also über die objektive Welt reflektieren und sie im Zuammenhang mit menschlichen Handlungen sehen, so können wir nicht umhin, auch ihre indexikalische Seite mitzuberücksichtigen. Die Auffassung von einer objektiven Welt, in die Handelnde handelnd eingreifen, ist gekoppelt mit

der Auffassung, daß es in ihr handelnde Subjekte gibt, die von ihrer indexikalischen Perspektive aus die Welt wahrnehmen und erleben.

Wer eine objektive Weltsicht im Sinne der zentrumslosen Welt der Wissenschaft hat, ist in der Regel dennoch auch davon überzeugt, daß er als Handelnder einen ganz bestimmten Platz in dieser Welt einnimmt und daß er sie von diesem Platz aus wahrnimmt und erlebt. Die Idee einer objektiven Welt geht Hand in Hand mit der Idee, daß es in ihr Subjekte gibt, die sie von einem ganz bestimmten Blickwinkel aus erleben. Die indexikalischen Identitätsbehauptungen sind Ausdruck der Überzeugung, daß erlebende Subjekte in ihrer indexikalischen Wirklichkeit identisch sind mit Teilen aus der objektiven Welt.

Wenn die alltäglichen Überzeugungen, welche durch indexikalische Identitätsbehauptungen zum Ausdruck gebracht werden, auch philosophisch ernst genommen werden, so stellen sie jene philosophischen Grundoptionen in Frage, die entweder prinzipiell zwischen den zwei Bereichen trennen oder den einen zugunsten des anderen leugnen. Wird die indexikalische Wirklichkeit vollkommen geleugnet zugunsten der objektiven, können die handelnden Subjekte unter einer bestimmten Rücksicht – nämlich in ihrem Handeln – nicht mehr adäquat verstanden werden; und wird statt dessen nur die indexikalische Seite der Handelnden berücksichtigt, kann schwer verstanden werden, wie sie sich in der objektiv beschreibbaren Welt zurechtfinden und wie sie in ihr wirken können[10].

Wenn wir als Beispiel den Umgang mit einem Stadtplan nehmen, so sehen wir, daß es dafür zwei (beide) Arten von Kompetenz braucht: Es braucht ein Verständnis für die zentrumslose, abstrakt abgebildete Welt, aber auch ein Verständnis für die eigene indexikalische Plazierung in dieser Welt. Ich kann mich in ihr nur dann zurechtfinden, wenn ich auch weiß, wo ich darin vorkomme und mit welchem Individuum, von dem aus die Stadt wahrgenommen wird, ich identisch bin. Wenn es mir nicht möglich wäre, die Straßen und Bauten, die ich subjektiv erfahre, mit den Straßen und Bauten, die auf meinem Stadtplan abgebildet sind, zu identifizieren, könnte ich mich nicht mit Hilfe des Stadtplans orientieren.

Daß Personen sich selbst identifizieren oder auf sich selbst Bezug nehmen, kann auf zweifache Weise verstanden werden. Im ersten Sinn besagt die Identifizierung, daß die Personen sich in der objektiven Welt lokalisieren, daß sie feststellen, wo sie in der Raum-Zeit vorkommen. Dieser Vorgang kann intersubjektiv nachvollzogen, und die Aussagen darüber können verifiziert werden. Im zweiten Sinn besagt die Identifizierung, daß die jeweiligen Personen wissen, daß sie selbst es sind, die von einer bestimmten Warte aus die Welt erleben und sich intentional auf anderes beziehen. Im zweiten Sinn kann auch dann noch von Identifizierung gesprochen werden, wenn eine Person lediglich an etwas Bestimm-

[10] Siehe: ebd. 222.

tes denkt, ohne fähig zu sein, es in der objektiven Welt zu identifizieren. Sie identifiziert es lediglich in dem Sinne, daß sie gedanklich darauf Bezug nimmt. Im Sprachgebrauch verschiedener philosophischer Untersuchungen ist von Identifizierung faktisch nur im ersten Sinn die Rede. Die Identifizierung im zweiten Sinn fällt aus, da ein derartiger Vorgang mit dem entsprechenden Wissen als Identifizierung seiner selbst und der intentionalen Gegenstände in der objektiven Welt keinen Platz hat. Identifizierungen, die intersubjektiv nicht überprüft werden können, gelten in diesem Sprachgebrauch nicht als Identifizierungen.

Die indexikalischen Identitäten werden aber dem Glauben gerecht, daß Gegenstände, die auf die eine Art identifiziert werden, identisch sein können mit Gegenständen, die auf die andere Art identifiziert werden. Dieser Glaube liegt auch dem Bestreben zugrunde, notfalls *Korrekturen* in den Identifizierungsverfahren auf dem einen Gebiet aufgrund von Einsichten auf dem anderen vorzunehmen: Wenn eine Person indexikalisch von sich denkt, d. h. „Ich-Gedanken" hat, ist sie in der Regel bereit, dieses Denken durch Informationen aus der objektiven Welt zu überprüfen und notfalls zu korrigieren und zu ergänzen. Und umgekehrt, wenn sie sich bemüht, Informationen über die objektive Welt zu sammeln und anzuwenden, wird sie sich dabei von indexikalischen Informationen leiten lassen.

Die Tatsache, daß die indexikalische Wirklichkeit ontologisch keine zusätzliche Wirklichkeit ist, die von der objektiv bestimmbaren verschieden wäre, besagt nicht, daß sie aus der philosophischen Reflexion ausgeklammert werden sollte[11]. Daß sie in der objektiven Welt der Wissenschaft keine Rolle spielt und spielen darf, impliziert nicht, daß sie im Alltag für die Handelnden nur eine Scheinrolle spielen würde. Für Handlungen und für das praktische Überlegen mit den entsprechenden Entscheidungen ist sie sogar wesentlich.

[11] Vgl. *McGinn* 127.

ThPh 69 (1994) 224–237

Was für ein Wesen ist der Fötus?

Von Sabine Demel

Experimente mit Embryonen, Genmanipulation, Menschenzüchtung, vorgeburtliche Euthanasie, Abtreibung ... – hochbrisante Themen in der aktuellen Diskussion. Will man zu einem dieser Problemkreise sachgerecht Stellung beziehen, muß zunächst die ihnen allen zugrundeliegende Frage geklärt werden: Was für ein Wesen ist überhaupt der Fötus? Diese Schlüsselfrage wurde bereits 430 v. Chr. in einer griechischen Gerichtsrede gestellt, die unter dem Namen des *Lysias* (gest. um 380 v. Chr.) überliefert ist[1]. Anlaß dieser Rede war die Mordanklage gegen eine Ehefrau, mit der Begründung, daß sie freiwillig ihre Leibesfrucht abgetrieben habe[2]. Daraufhin erörtert Lysias in seiner Rede ‚Über die Fruchtabtreibung' die Frage, ob die noch im Mutterleib weilende Leibesfrucht ein Mensch sei und ob die Frauen für die Machenschaften der Fruchtabtreibung nicht gerichtlich zu belangen seien. Sein Ergebnis lautet:

„Es sind naturwissenschaftliche und philosophische Probleme, ob der Abtreiber einen Mord begehe; denn (bei Tötung) muß man erst wissen, ob etwas lebte, bevor es vernichtet wurde, – was Sache der Naturwissenschaft und der Medizin ist. ... Das Problem ist von öffentlich rechtlicher Bedeutung, seiner Materie nach gehört es jedoch der Medizin und Philosophie an. Die öffentlich rechtliche Seite der Frage ist an sich klar, die medizinische die, wie es komme, daß der Keim im 6. oder 7. Monat belebt werde, – die philosophische, ob die Seele unsterblich sei ... Deswegen muß der Sachverwalter den Richtern die Sachlage auseinandersetzen."[3]

Bereits Lysias verweist also die Jurisprudenz an die Physiologie und Philosophie, um zu klären, ob überhaupt, und wenn ja, wann der Fötus Mensch ist. Lysias selbst vertrat offensichtlich die Ansicht, daß der Fötus im 6. oder 7. Monat beseelt und damit zum Mensch wird.

Der Beginn menschlichen Lebens in der Naturwissenschaft

Welchen Beitrag kann die Naturwissenschaft zu der Frage nach dem Beginn menschlicher Existenz leisten? Kann sie erforschen, wann genau der Mensch Mensch ist, wann genau der Geist bzw. die Seele des Menschen entsteht, ab wann man von Person bzw. menschlicher Individualität sprechen kann? Definitionsgemäß unterscheidet sich die Naturwissenschaft von den Geisteswissenschaften wie Philosophie und Theologie dadurch, daß sie nur das aussagt, was nachweisbar zu *beobachten* ist. Das Beobachtbare ist aber immer nur ein Teilausschnitt des Ganzen. So sagt z. B. das Beobachten erster Gehirnfunktionen noch nicht, daß dies die ersten Hirnfunktionen überhaupt sind, sondern eben lediglich, daß dies die ersten beobachtbaren Hirnfunktionen sind. Ebenso ist mit dem Beobachten von Gehirnfunktionen nicht das Wie und Wann des Entstehens der Gehirnzellen nachgewiesen, sondern eben lediglich ihr erstes Tätigwerden; denn Aktion setzt immer Sein voraus, Sein allerdings nicht immer Aktion. Daraus folgt, daß das Gehirn durchaus schon eine Zeit lang existieren kann, bevor es nachweisbar ist und erst recht bevor es nachweisbar in Aktion tritt. Und tatsächlich ist auch schon durch die Forschung erwiesen worden, „daß dem Sichtbarwerden des Hirns unter dem Mikroskop eine Phase vorausgeht, in der zwar die Struktur des Hirns noch nicht zu erkennen ist, in der aber diejenigen Stoffwechselprozesse ablaufen, durch deren geordnete Folge das Hirn entsteht. Werden diese durch vorübergehende Atmungshemmung des Em-

[1] Vgl. Lysiae Fragmenta X, in: *K. Müller* (Hg.), Oratores Attici, Bd. 2, Paris 1858 256.
[2] Lysias, Orationes[2], Lipsiae 1913, 333.
[3] Lysiae Fragmenta X, 20: Contra Antigenem de abortu, in: *K. Müller* (Hg.), Oratores Attici, Bd. 2, Paris 1858, 257.

bryos oder durch Kernsäuregifte gestört, so kommt es zu schwersten Mißbildungen des Hirns."[4]

Allgemein geagt, verbirgt sich hinter diesen Ausführungen die Erkenntnis und Einsicht, daß die Naturwissenschaft oftmals keine genauen Angaben über den zeitlichen und kausalen Ursprung vieler beobachtbarer Phänomene machen kann, „weil die lebende Welt in weiten Bereichen die Struktur eines sogenannten *heterogenen Kontinuums* hat. Damit ist gemeint, daß ein Gegenstandsfeld unterschiedliche Formen umfaßt, also in sich heterogen ist, daß aber zugleich alle Zwischenstufen zwischen den unterschiedlichen Gegebenheiten vorkommen, also ein Kontinuum vorliegt ... Als Beispiel für deskriptive Begriffe mit fließenden Grenzen [gilt] die berühmte Fangfrage des griechischen Philosophen Eubulides von Megara (4. Jahrhundert v. Chr.): ‚Wieviel Körner machen einen Haufen? Ein Korn macht noch keinen Haufen, zwei auch nicht ... beim wievielten beginnt ein Haufen?'"[5]

Was läßt sich nun durch Beobachtung über die Entstehung und Entwicklung des Menschen nachweisen? Zu den gesicherten Erkenntnissen der Naturwissenschaft gehört es, daß beim Zeugungsakt des Menschen im Normalfall durch das Zusammentreffen von weiblicher Ei- und männlicher Samenzelle[6] nicht einfach eine Vereinigung von beiden stattfindet, sondern nur ein Teil der Chromosomen beider Zellen sich vereinigen und dadurch eine neue Zelle, die sogenannte Zygote, entsteht, die weder ganz das väterliche noch ganz das mütterliche Erbgefüge enthält[7]. Durch diese „erfolgte Neuordnung der Molekularstruktur des Erbgefüges"[8] ist ein „Chromosomenprogramm geschaffen, das sich radikal von dem der Mutter wie von dem des Vaters und dem aller

---

[4] *F. Büchner,* Der Mensch in der Sicht moderner Medizin, Freiburg, Basel, Wien 1985, 77.

[5] *M. Lutterotti,* Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn und seinem Ende im Bereich von Naturwissenschaft und Medizin, in: *H. Marre, J. Stüting,* (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 22, Münster 1988, 12–33, 20; vgl. *J. Schmucker-von Koch,* Die Irrationalität des Postulats vom abgestuften Schutz des menschlichen Lebens, in: Theologisches 19 (1989), 494–500, 495f.

[6] Die Spermazellen wurden 1677, die Eizelle erst 1827 entdeckt (vgl. dazu *K. Hörmann,* Abtreibung, in: *K. Hörmann,* [Hg.], Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck–Wien–München 1976, Sp. 3–15, 3).

[7] In Ausnahmefällen kann die Keimkernverschmelzung von Ei und Samen auch zu einem sogenannten Teratom werden, „eine Geschwulst mit voll ausdifferenzierten Geweben ohne jede menschliche Form, oder ein Epignatus werden ... das ist eine Zwillingsanlage, von der nur ein kleiner Knoten im Gesicht resultiert" (*H. B. Wuermeling,* als Diskussionsbeitrag zu *Lutterotti,* in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 22, 12–33; mit anschließender Diskussion, 34–56, 36) oder zu anderen Mißbildungen führen (vgl. dazu auch *N. M. Ford,* When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science, Cambridge–New York 1988, 82f.). Ob durch eine Keimkernverschmelzung ein Mensch oder eine Mißbildung entstanden ist, läßt sich nur im *nachhinein* feststellen, also nicht schon zum Zeitpunkt des Zusammentreffens von Ei- und Samenzelle. „Die einzige zur Zeit bestehende Methode, die ermöglicht, mit Sicherheit festzustellen, ob ein Zellgebilde, das aus der Verschmelzung einer menschlichen Eizelle und einer menschlichen Samenzelle hervorgegangen ist, ein Mensch ist, ohne es zu töten, ist die Einpflanzung des Zellgebildes unter günstigen Bedingungen in eine normal funktionierende menschliche Gebärmutter. Ist ein solches Zellgebilde bei der ersten Furchung kein Mensch, dann wird es nie ein Mensch werden und wird im Uterus abgestoßen werden. Kann hingegen ein solches Zellgebilde sich unter den erwähnten Bedingungen zu einem erwachsenen Menschen entwickeln, dann ist dieses Zellgebilde, *spätestens von der ersten Furchung an,* ein Mensch gewesen" (*A. Suarez,* Der menschliche Embryo, eine Person. Ein Beweis, in: Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Beginn des menschlichen Lebens, hrsg. vom IMABE-Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik, Wien, Schweizerische Gesellschaft für Bioethik, Zürich, Wien 1989, 55–80, 66). Bis jetzt kann also nur und erst mit Hilfe des Nidationserfolges naturwissenschaftlich nachgewiesen werden, welche Zellgebilde menschliche Personen sind und welche nicht (vgl. ebd. 79).

[8] *Büchner* 74.

Vorfahren unterscheidet. Mit diesem vorher noch nie dagewesenen und später nie sich wiederholenden Chromosomenprogramm nimmt der neue Mensch seinen Ursprung ..."[9] Streng genommen gehen also „Samen und Ei ... eigentlich keine Vereinigung ein, sondern hören auf zu existieren und führen zu einem neuen Lebewesen."[10] Daher sollte man auch nicht die Zygote als „befruchtetes Ei" bezeichnen, da mit dieser Begrifflichkeit der Eindruck eines fließenden Übergangs erweckt wird, wo in Wirklichkeit ein Bruch stattfindet. Das unbefruchtete Ei wird bei der Zeugung nicht zum befruchteten Ei, sondern ist kein Ei mehr[11]. Die Zygote ist vielmehr menschliches Leben, genauer gesagt: artspezifisches menschliches Leben! Ist sie auch schon individualspezifisches menschliches Leben, also auch schon Person? Der Begriff ‚Person' ist zwar keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophische Kategorie. Allerdings bedarf es zur Beantwortung der philosophischen Fragen, was eine Person ist und wann man Person ist, gewisser Kenntnisse über grundlegende Fakten und Schlüsse der Embryologie. Mit dem Begriff ‚Person' gehen wir „über die dem Augenschein verhaftete, auf Zählen, Messen und Beweisen ruhende Wissenschaft hinaus, und indem wir diese Erkenntnisse sorgfältig einordnen, versuchen wir zu bestimmen, was denn dieses winzige, mikroskopisch kleine Wesen, das wir menschliche Zygote nennen, eigentlich ist. Aus der Sicht der Biologie ist nicht einmal ein Erwachsener Person. Für einen Biologen als Biologen sind wir beide, du und ich, lediglich menschliche Organismen. Aber der Biologe als Philosoph – und *jeder* Mensch ist bis zu einem gewissen Grade Philosoph – wird uns ohne Schwierigkeiten als Personen einordnen."[12] Bei diesem Vorgehen überschreitet der Biologe zwar die Grenze der Biologie; das aber ist dann, aber auch nur dann ungefährlich, wenn er sich dieser Grenzüberschreitung bewußt bleibt[13].

Die anthropologische Frage nach art- und individualspezifischer Entwicklung des Menschen

Medizinisch und naturwissenschaftlich wie auch philosophisch und theologisch herrscht Einigkeit darüber, daß mit der Verschmelzung der Vorkerne von Ei- und Samenzelle im Normalfall das Leben eines Menschen beginnt. Doch was ist unter diesem beginnenden Leben zu verstehen? Ist es Mensch im Sinne der biologischen Gattung Mensch, aber noch ohne Individualität und Personcharakter? Oder ist es schon menschliches Individuum und menschliche Person?[14] In der Beantwortung dieser Frage stehen sich wieder einmal zwei Positionen gegenüber. Hatten bereits im Altertum Kreatianismus und Generatianismus bzw. die Vertreter der Simultan- und Sukkzessivbeseelung mit- und gegeneinander um das Porblem der Entstehung des Menschen gerungen, so tun dies heute der sogenannte Präformismus und Epigenis-

---

[9] Ebd. 80; vgl. ebd. 96; *F. Böckle,* Medizinisch-ethische Aspekte. Probleme um den Lebensbeginn, in: *A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling,* Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg 1978, 36–59, 36f.; *Lutterotti* 13f.

[10] *St. Schwarz,* Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem, Köln 1992, 92.

[11] Vgl. ebd. 93.

[12] Ebd. 103f.

[13] Vgl. *A. Faller,* Der Beginn menschlichen Lebens und seiner Individualität, in: ArztChr 27 (1981) 73–75, 73.

[14] *A. Elsässer,* Lassen sich Embryonen-Experimente ethisch rechtfertigen?, in: *H. B. Wuermeling* (Hg.), Leben als Labormaterial? Zur Problematik der Embryonenforschung, Düsseldorf 1988, 72–92, 78f.; *J. Gründel,* Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs aus moraltheologischer Sicht, in: *ders.,* Abtreibung – Pro und contra, Innsbruck 1971, 108–127, 119f.; *W. Wolbert,* Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens, in: *V. Eid, A. Elsässer, G. W. Hunold* (Hg.), Moraltheologisches Jahrbuch 1. Bioethische Probleme, Mainz 1989, 15–33, 18; *Schmucker* 496; *Ford* 97f.

mus[15]. Die Befürworter des Präformismus (= Vorhergestaltung, Vorherbildung) sind der Überzeugung, daß in der menschlichen Zygote auch schon die biologisch-genetische Individualität vorliegt, also bereits alle charakteristischen Besonderheiten eines bestimmten Individuums angelegt bzw. vorgebildet sind, die sich im Entwicklungsgang nur noch ausprägen müssen. Nach der Auffassung des Epigenismus (= nachträgliche, zusätzliche Bildung) ist dagegen die Zygote zunächst ein ungegliederter Keim, der eines zusätzlichen Umwandlungsprozesses bedarf, um sich weiter zu entwickeln; bei der Entwicklung der Zygote findet eine wirkliche Neubildung von Teilen statt, ohne die sich die Individualität nicht ausbilden könnte[16]. Nach dem Präformismus enthält also die Zygote das ganze genetische Programm für die gesamte weitere Entwicklung, während der Epigenismus zwar nicht bestreitet, daß in den genetischen Informationen der Zygote der Code der weiteren Entwicklungsschritte vorliegt, aber nicht in dem Sinn eines festgelegten und unveränderlichen Programmablaufes, sondern als Programm mehrerer Möglichkeiten. Für die Vertreter des Epigenismus stellt der genetische Code der Keimzelle sozusagen ein definitives *artspezifisches* Rahmenprogramm dar, das mehrere Möglichkeiten der *individualspezifischen* Verwirklichung enthält; welche Möglichkeiten realisiert werden, hängt dabei von den Bedingungen der jeweiligen Umwelt ab. Denn „Erbgut und Umwelt sind gerade im Werdeprozeß durch außerordentlich komplexe Wechselwirkungen miteinander verbunden."[17] Somit ist die Individualität des Menschen das Ergebnis des artspezifischen Programms *und* der Umwelt, unter deren Einfluß sich dieses Programm allmählich, aber kontinuierlich auf eine der vielen Möglichkeiten hin entwickelt[18]. „Dabei liegt in der Irreversibilität der Teilschritte die zunehmende Konkretisierung, das Definitive und schließlich Finale des Entwicklungsprozesses begründet."[19] Mit dem Abschluß der axialen Differenzierung, der mit der Einnistung der Zygote in die Gebärmutterschleimhaut zusammenfällt, ist die „Festlegung des ‚Anlagemusters' auf eine einzige Individualität" abgeschlossen[20], ist sozusagen die Totipotenz zur Unipotenz geworden. Die Individualität des Menschen ist also das Ergebnis eines Prozesses von der „zunächst offenen artspezifischen über die einengende individualspezifische bis zur endgültigen personspezifischen Prägung."[21]

Ist somit das individualspezifische Programm des Menschen nach präformistischer Auffassung bereits in der Zygote vorhanden, so nach epigenistischer Beurteilung erst mit Abschluß der Entwicklung von der Keimkernverschmelzung über die axiale Ausdifferenzierung zur Einnistung der Zygote. Damit verbunden gibt es für den Präformismus nur eine entscheidende Zäsur für die menschliche Entwicklung, nämlich das Zusammentreffen von Ei- und Samenzelle, für den Epigenismus dagegen eine doppelte, nämlich die Keinkernverschmelzung und die Einnistung.

---

[15] Vgl. *A. Auer,* Schwangerschaftsabbruch. II. Ethische Bewertung, in: StL 4, Freiburg [7]1988, 1103–1106, 1104.

[16] *Böckle,* Probleme 37; *Elsässer* 79 f.; *J. Gründel,* Sittliche Bewertung des ärztlichen Handelns bei Anfang und Ende des menschlichen Lebens, in: *O. Marquard, H. Staudinger,* Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Medizinethische Probleme, Paderborn 1987, 78–100, 87–89; *W. Ruff,* Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung, in: ThPh 45 (1970) 24–59, 29; *J. Mahoney,* Bioethics and Belief. Religion and Medicine in Dialogue, London 1986, 55.

[17] *Ruff* 37.

[18] Vgl. *F. Böckle,* Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt? Moraltheologische Überlegungen zum Schwangerschaftsabbruch, in: *ders.* (Hg.), Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem, Düsseldorf 1981, 122–137, 126; *K. Hinrichsen,* Embryologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs, in: ThPQ 120 (1972) 224–230, 229; *Ruff* 35.

[19] *Hinrichsen* 224.

[20] *Böckle,* Probleme 30.

[21] *Auer* 1104.

Individuation und Personalisation im Epigenismus

Eine zentrale Rolle in der Diskussion über den Beginn des *personalen* menschlichen Lebens spielt der Begriff „Individuum" bzw. dessen unterschiedliche Bedeutung in der Biologie, Anthropologie und Philosophie. So räumen die Vertreter des Epigenismus ein, daß die Zygote im biologischen Verständnis ein Individuum ist, denn sie ist „die Einheit eines Zellgebildes, das artspezifisch menschlich und genetisch individuell geprägt ist."[22] Aber – und das ist der entscheidende Einwand gegen den Präformismus – dieses biologische Individuum Zygote ist nicht unteilbar, sondern kann sich bis zur Einnistung in die Gebärmutter teilen und zu weiteren biologischen Individuen führen, wie die eineiigen Zwillings- bzw. Mehrlingsbildungen anschaulich belegen. Denn eineiige Zwillinge entstehen durch Teilung der ursprünglich *einen* Zygote ca. zwischen dem achten und 14. Tag ihrer Existenz als biologisches Individuum[23]. Daher stellt sich hier die Frage: „Wer ist das Individuum? Die Zygote vor der Teilung besitzt bereits die Anlage eines ganzen Menschen; aber ist sie ein ‚In-dividuum'? Sie stellt sich ja nach einigen Tagen als ‚Dividuum' heraus, da sie sich dann in zwei identische Wesen mit vollkommen gleichen Anlagen teilt. Diese sind dann in der Regel nicht mehr weiter teilbar, wir hätten jetzt (und erst jetzt) zwei Individuen."[24] Genau diese Tatsache der Teilbarkeit des biologischen Individuums widerspricht der philosophischen Definition eines Individuums und erst recht eines personalen Individuums. „Die Individualität oder der Selbstand eines geistig Seienden hat zur unabdingbaren Voraussetzung, daß dieses Seiende als einziges und in sich unteilbares verstanden werden *muß*. Diese Voraussetzung ist aber ... sicher nicht vor der axialen Differenzierung mit der Bildung des Kopffortsatzes (beginnend am 14. Tag der Entwicklung) gegeben. Gerade darum kann es bis dahin noch zur Auflösung der vorläufigen Ganzheit und zur Bildung neuer ‚Individuen' kommen. Vor der biologischen Determinierung auf ein einziges und in sich unteilbares Individuum hin wird man darum anthropologisch im strengen Sinn noch nicht von einem *real existierenden Menschen* sprechen können. Was hier wirklich ist, das ist ein menschlicher Keim, der sich im Entwicklungsprozeß auf ein mögliches personales Dasein hin befindet. Er ist aber – sehen wir den Prozeß epigenetisch an – zu diesem Sein noch nicht definitiv präformiert.

„Personalität setzt Individualität voraus, aber Individualität allein ist noch nicht das entscheidende Kriterium für Personalität. Ein personales Individuum ist ein zu geistgeprägtem Verhalten bestimmtes Individuum. Es braucht diese Fähigkeit nicht schon aktuell auszuüben, aber die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit müßten präformiert sein."[25] Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich für den Anthropologen aus den Befunden der Embryologie, daß das biologisch-artspezifische Individuum Mensch während seines Entwicklungsprozesses einen „Überstieg zur personhaften Existenz"[26]; und damit zum „individuellen menschlich-personalen Leben"[27] vollzieht.

---

[22] *Böckle,* Probleme 43.

[23] Ein Drittel aller Zwillinge sind eineiig. Zweieiige Zwillingsgeburten werfen bei der Diskussion über den Beginn des Menschen als Person keine Probleme auf, da hier beim Zeugungsakt von Anfang an zwei selbständige Zygoten, also zwei (biologische) Individuen gebildet werden.

[24] *Lutterotti* 16.

[25] *Böckle,* Probleme 43 f.; vgl. *Gründel* 87 f.; *Ruff* 31; ähnlich auch *Wolbert* 28–30; *Mahoney* 62–64; 66 f.; 81–86; *Ford* 100; 111 f.; 116–122; 126; 128; 172 f.; 176; 181 f.; *G. Virt,* Verantwortung für werdendes Leben, in: *M. Benedikt, R. Potz,* (Hg.), Zygote – Fötus – Mensch. Zur Anthropologie des werdenden Lebens, Wien 1986, 225–239, 228 f.

[26] Ebd. 45; *Gründel* 90; vgl. ähnlich *Mahoney,* der wohl im Anschluß an *K. Rahner* (Die Hominisation als theologische Frage, in: *P. Overhage, K. Rahner,* Das Problem der Hominisation, Freiburg, Basel, Wien ^{3}1965, 13–90) die Entwicklung der Zygote als Hominisation bezeichnet: „We may now add, the paradigm of evolution of the human species, insofar at least as it requires a process of gradual development before hominisation, lends weight to the view that a characteristically human soul requires characteristically human material with which to fuse in order to constitute a fully human person. Moreover, the human soul which constitutes personhood is not to be envisaged as pure spirit poured into a biological recep-

Wann und wie dieser Überstieg erfolgt, läßt sich zwar nicht eindeutig nachweisen, aber doch anhand einschlägiger embryonalbiologischer Daten mit einiger Gewißheit festlegen. Danach ergeben sich für die Entwicklung des Menschen zwei qualitative Zäsuren, die auf vier Stufen verteilt werden können:

„a) Für die Zeit vor der Verschmelzung von Samen und Eizelle ist zwar schon Leben, aber noch kaum artspezifisch-menschliches Leben gegeben; eine solche personhafte Existenz ist mit Sicherheit noch nicht da;

b) für die Zeit nach der Befruchtung, aber vor der Einnistung – also im Frühzellenstadium – ist zwar artspezifisch-menschliches Leben, aber noch kein individuelles und mit großer Wahrscheinlichkeit noch kein personales Leben anzunehmen.

c) Nach der Herausbildung der Hirnstrukturen (5. Woche) und erst recht nach der Entfaltung des menschlichen Phänotyps, also in der späteren Phase der Fetalentwicklung, dürfte mit Sicherheit schon individuelles menschlich-personales Leben vorhanden sein.

d) In der Zwischenzeit – also zwischen Einnistung und Herausbildung der Hirnstrukturen – muß man mit einem solchen Überstieg rechnen; es besteht aber auch noch ein positiver Zweifel."[28]

---

tacle at conception, but more properly is seen as welling up from within the joint material provided by the parents in a genuine exercise of causation of the total human composite on their part, without invoking additional and almost miraculous intervention on the part of God other than his creative action in the production of all fresh reality" (81). „It may well be that the status of this living [sc. human conceptus] being on the way to hominisation is comparable in significant ways to the status of primates (to go back no further) at a pre-human stage in the evolution of homo sapiens" (82; vgl. auch 84).

[27] *Gründel* 90.

[28] Ebd. 90f.; vgl. *Böckle,* Probleme 44f.; *R. Bruch,* Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht, in: ThPQ 120 (1972) 112–131, 116f.; 126–128. – *Ruff* tritt entschieden dafür ein, daß der Beginn der Personalität erst mit der Anlage des Großhirns gegeben sein kann: „Wenn nämlich die differenzierte Ausbildung des Gehirns die (biologische) Bedingung der Möglichkeit für spätere Hirnfunktionen ist und diese für personales Leben wesentlich sind, so kann Personalität erst *möglich* werden mit der irreversiblen Anlage des Großhirns als des eigentlichen künftigen Trägers personalen Lebens" (50; vgl. auch 46–51). „Deswegen kann nur die *morphologische* Bildung des Großhirns das entscheidende Kriterium sein, welches während des Werdeprozesses *erstmals* eine zukünftige Befähigung zur Personalität signalisiert" (51). – Dieser Auffassung hält *Büchner* (112) treffend entgegen: „Anzunehmen, daß erst mit dem Sichtbarwerden der Hirnanlage im Embryo dessen Beseelung erfolgt, wäre Ausdruck einer überwundenen Vorstellung vom ‚Sitz der Seele' im Gehirn des Menschen. Der ganze Mensch ist durchseelt, und schon *Blaise Pascal* wußte, daß dem Herzen im Seelenleben des Menschen eine zentrale Bedeutung an der Schwelle des menschlichen Bewußtseins zukommt." Und mit *Suarez* (77) ist zu ergänzen: „Die Behauptung, die Gegenwart einer geistigen Seele in einem menschlichen Körper dürfe *erst* abgeleitet werden, wenn er rationale Operationen vollziehen könne, setzt die Annahme voraus, die geistige Seele sei zwar für den Vollzug solcher Operationen, aber nicht für die Zugehörigkeit eines Körpers zur Spezies Mensch notwendig. Dann dürfte man aber auch im Falle eines schlafenden Erwachsenen nicht auf die Gegenwart einer geistigen Seele schließen." Siehe dazu auch *R. Guardini,* Das Recht des werdenden Menschen. Zur Diskussion um den § 218 des Strafgesetzbuches, Köln 1973, 9f.; *Mahoney* 65f.; *E. Blechschmidt,* Zur Personalität des Menschen, in: IKaZ 11 (1982), 171–181, 180f.; macht schließlich noch auf eine weitere Konsequenz aufmerksam: „Würde die Existenz der Person fatalerweise gar nur auf die Entwicklung und Funktionsfähigkeit der Hirnrinde reduziert werden, dann würde auch die Euthanasie als zulässig erklärt werden können. Denn sie erschiene gerechtfertigt, sobald die Hirnrinde durch Krankheit oder im Alter abgebaut wird und der Mensch keine volle geistige Funktionstüchtigkeit mehr besitzt" (181). – Wie unhaltbar die gelegentlich gezogene Parallele zum Gehirntod ist, nach der Vorstellung: wenn der Tod des Gehirns als Tod des Menschen als Person gilt, dann müsse das Vorhandensein des Gehirns der Beginn des Menschen als Person sein, zeigt *K. Demmer,* Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs, Freiburg (Schweiz)–Wien 1987, 99, auf: „Die angerufene Analogie von beginnendem und verlöschendem Leben [ist] nicht

Nach der Überzeugung des Epigenismus durchläuft also die menschliche Entwicklung nach der Keimkernverschmelzung drei weitere Phasen, nämlich vom vorpersonalen Dasein zu einer Übergangsphase zwischen vorpersonalem und personalem Leben und schließlich zum personalen Individuum hin[29]. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob die stillschweigend zugrundegelegte Voraussetzung stimmt, „nämlich die Behauptung einer Unterscheidung des menschlichen Lebens in eine vorpersonale Phase und eine – nach einem Übergangszeitraum – personale Entwicklung."[30]

Die logischen Mängel des Epigenismus

Auch die Vertreter des Epigenismus stimmen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu, daß mit dem Zusammentreffen von Ei- und Samenzelle das Leben eines Menschen beginnt, also der Anfang eines Werdeprozesses bzw. eines prozeßhaften Kontinuums gesetzt ist. Aber sie lehnen die daraus gezogene Schlußfolgerung ab, daß dieses beginnende Leben des Menschen bereits eine Person ist und unterscheiden statt dessen zwischen einer Phase des vorpersonalen, des Übergangs- und des personalen Stadiums. Genau das aber ist logisch unmöglich, zumindest unter der Voraussetzung, daß das Kontinuum des menschlichen Lebens die gleiche ontologische Struktur hat wie jedes Kontinuum. Und ein *Kontinuum* kann eben per definitionem nicht zwei einander entgegengesetzte, also gerade *Diskontinuität* setzende Phasen wie z. B. eine personale und nicht-personale Phase beinhalten. „Im prozeßhaften Kontinuum menschlichen Daseins gibt es keinen Punkt, der ein Kriterium abgeben könnte für die Unterscheidung hinsichtlich der Gültigkeit bzw. Noch-nicht-Gültigkeit eines nur für eine bestimmte Prozeßstrecke definierten Begriffs des Personalen. Die Frage ‚An welchem Punkt im Kontinuum ist noch keine Person, an welchem Punkt beginnt die Person innerhalb des Kontinuums des Lebens?' ist *prinzipiell unbeantwortbar.*"[31] Hier ist im Grunde genommen die gleiche Aporie gegeben, die Eubulides von Megara mit der Frage, wieviele Körner einen Haufen machen, aufgezeigt hat.

Ausgangs- wie auch Mittelpunkt für die Auffassung des Epigenismus, zwischen vorpersonalem und personalem Leben zu unterscheiden, ist die Einführung des Begriffes „artspezifisches menschliches Leben". Doch dieser Begriff erweist sich in zweifacher Hinsicht als unbrauchbar. Denn zum einen steht dahinter offensichtlich die Vorstellung, daß der Mensch in einem gewissen Stadium als ein Gattungswesen, als etwas Allgemeines ohne Individualität existiert. „Nun ist aber nie ein natürliches Gattungswesen als Gattungswesen real gegeben, sondern immer nur eine konkrete Ausprägung dieses

---

tragfähig. Man spricht zwar zu Recht nach eingetretenem Gehirntod von einer post-personalen Phase. Denn der Tod des Gesamtorganismus ist endgültig besiegelt, unbeschadet der gegebenen und künstlich ausdehnbaren Phasenverschiebung. Ganz anders bei beginnendem Leben. Eine gegebene Anlage entfaltet sich, wiewohl dieser Entfaltungsprozeß hochgradig riskiert ist. Aber das Risiko, diesen Prozeß nicht zu bestehen, kann nicht ohne weiteres mit dem sicheren Verlöschen verglichen werden." Vgl. auch *Ford* 16.

[29] Vgl. *Schmucker* 494.

[30] Ebd., 495; vgl. *J. F. Crosby,* Der Embryo: Art-spezifisches menschliches Leben ohne Personalität?, in: Der Status des Embryos, 81–91, 82.

[31] *Schmucker* 495 f.; vgl. *E. Giovannini,* Der Status des menschlichen Embryos, in: Der Status des Embryos, 43–54, 52; *J. Rickenbacher,* Die Individualentwicklung des Menschen, in: Der Status des Embryos, 40 f., 41; *A. K. Wucherer-Huldenfeld,* Beginn und Anfang des menschlichen Daseins, in: *Benedikt* (Hg.), [Anm. 25] 253–264, 261–263, der aber dennoch zum Epigenismus tendiert, wenn er schreibt: „Die grundsätzliche Unbestimmtheit des Anfangs beziehe ich hier nur auf die ersten Wochen der embryonalen Entwicklung – und auch hier nicht in gleicher Weise: Je weiter zurück hinter die ersten Wochen der embryonalen Entwicklung, desto ungewisser und unwahrscheinlicher ist es, daß dieses zweifelsohne schon spezifisch menschliche Leben auch der spezifische Lebensausdruck eines Menschen ist. Aber auch das steht keinesfalls zweifelsfrei fest. Aus dem Nichtwissen folgt weder ein Argument für die Existenz noch für die Nichtexistenz eines Menschen. Je später der Termin für den Anfang des menschlichen Daseins angesetzt wird, desto willkürlicher scheint mir die Annahme, daß es kein Mensch sei" (262 f.).

Gattungswesens. Nicht die Gattung Pferd springt irgendwo auf der Weide als Gattung herum, sondern immer nur bestimmte Ausprägungen dieser Gattung."[32] Damit scheinen die Vertreter des Epigenismus die Tatsache zu ignorieren, daß es in der Natur „überhaupt keine Gattungswesen, sondern immer nur einzelne Exemplare einer Gattung [gibt]. Die Zusammenfassung aller realen Einzelexemplare etwa des Menschen zur ‚Gattung Mensch' ist ein rein gedanklicher Schritt zur Bildung von Allgemeinbegriffen (‚Mensch' statt ‚Hans Huber und Gerda Bauer und Thomas Schmidt ...'). Noch niemand ist auf der Straße der Gattung ‚Mensch' begegnet, sondern immer nur einzelnen Exemplaren dieser Gattung."[33]

Zum anderen stellt sich die Frage, was denn „artspezifisches menschliches Leben" überhaupt sein soll. Für den Epigenismus steht nur die negative Abgrenzung fest: es ist kein personales Sein. Ist es dann eine Art tierisches Sein? Oder wodurch unterscheidet es sich von einem Tier?[34] Und durch was oder wie wird das artspezifische Leben zu einem personalen Individuum?[35] Diese Fragestellungen werden innerhalb des Epigenismus nicht in den Blick genommen.

Darüber hinaus fällt der Epigenismus auch seinem eigenen Einwand hinsichtlich der Unabhängigkeit der biologischen und philosophischen Individualität zum Opfer. Das Beispiel eineiiger Zwillinge ist in der Tat ein schlagkräftiger Beleg dafür, daß biologische und personale Individualität voneinander unabhängig sind. „Wenn nun aber eine solche Differenz vorliegt, dann kann auch kein biologisches Datum, keine wie auch immer geartete Gestalt biologischer Individualität zum Kriterium für die Existenz der Personalität erhoben werden. Sie hat ihre Einheit und Einzigkeit ganz aus sich selbst und deshalb kann ihr diese nicht in Abhängigkeit vom materiellen biologischen Sein zugeschrieben werden. Gerade dies aber, eine solche Abhängigkeit also, [wird vom Epigenismus] behauptet ... entgegen der vorher von ihm festgelegten Differenz zwischen personalem und biologischem Sein, wenn er sagt, die Individualität oder der Selbstand eines geistig Seienden habe zur unabdingbaren Voraussetzung und könne überhaupt nur unter dieser Bedingung als existent angenommen werden, wenn die materielle Unteilbarkeit einer gegebenen biologischen Individualität vorhanden sei, also Zwillingsbildung nicht mehr möglich sei. Es macht doch gerade das Besondere personalen Seins aus, gerade nicht an bestimmte Formen und Zustände materiellen Seins gebunden zu sein, sondern in allem Wechsel und Wandel der ‚physis' sich identisch durchzuhalten!"[36]

Schließlich setzt die Auffassung des Epigenismus letztlich eine dualistische Beziehung von Leib und Geist bzw. klassisch gesprochen: ein dualistisches Verständnis des Leib-Seele-Verhältnisses voraus; denn nach der Vorstellung des Epigenismus existiert zunächst eine Zeit lang das artspezifische leibliche Leben, bevor das individualspezifische Element, das den Menschen zur Person macht, also die menschliche Geist-Seele, sozusagen wie eine zweite Substanz hinzukommt. Doch „das biologisch-leibliche Leben ist von allem Anfang an die Erscheinungsform der Seele und die Seele ist von allem Anfang an das Prinzip, das den Leib in seinem Werden formt."[37]

---

[32] *Schmucker* 496.

[33] *R. Beckmann,* Abtreibung in der Diskussion. Fünfzig Behauptungen und ihre Widerlegung, Krefeld 1991, 24.

[34] Vgl. *Schmucker* 497.

[35] Vgl. *Beckmann* 24.

[36] *Schmucker* 498; vgl. *Beckmann* 24.

[37] *H. Rotter,* Konflikte um das Leben, Innsbruck–Wien–München 1976, 44; *ders.,* Die Geistbeseelung im Werden des Menschen, in: ZKTh 93 (1971) 168–181, 170, weist auf die Aporie hin, ab wann und wie die Seele des Menschen erkennbar ist: „Auf der einen Seite können wir die Beseelung nicht von rein biologischen Daten als solchen ablesen, auf der anderen Seite sind wir aber der festen Überzeugung, daß die Geistseele nicht erst da auftritt, wo der Mensch zu ausdrücklich geistigen Akten in der Lage ist." Für *Rotter,* ebd. 171, „besteht sicher eine echte Kontinuität und somit auch eine Identität zwischen jenem geistigen Prinzip, das in den Anfängen der embryonalen Entwicklung wirksam ist, und der Geistseele, die in personalen Akten bewußt wird. Aber es gibt hier doch auch ein echtes

Individualität und Personalität im Präformismus

Treffen Ei und Samenzelle zusammen, entsteht ein neues Sein, nämlich das Sein eines Menschen. Wenn sich dieses Sein des Menschen vom Sein des Tieres unterscheidet, dann durch seine Individualität als Person; diese aber beruht auf seiner Geist-Seele, die allein seine Individualität und sein Personsein bewirkt[38]. Das sind die beiden Ausgangspunkte in der Argumentation gegen die Auffassung des Epigenismus. Kombiniert man beide Aussagen, so kommt man zu dem Ergebnis: Ist die Zygote entstanden, ist zugleich auch die leib-seelische und geistige Einheit des Menschen vorhanden[39], ist der Mensch „vollkommen im Sinne von ganzheitlich existent, wenn auch zunächst noch nicht voll funktionsfähig"[40] bzw. entwickelt. Denn erst im Laufe der Zeit kommt es zur Ausfaltung dessen, was im Mensch seit Beginn seiner Existenz angelegt ist. Das Werden folgt also dem Sein, so daß im Grunde genommen jedes Lebewesen stets nur das werden kann, was es von Anfang an ist[41]. Im Laufe der Entwicklung kann kein qualitatives Mehr hinzukommen. Deshalb ist die Redeweise von der „Personalisation" unsinnig. Denn sie unterstellt einen Entwicklungsprozeß hin zum Personsein. Doch „wie soll ein Keim vorgestellt werden, der sich auf ein mögliches personales Dasein hin befindet, aber zu diesem Sein noch nicht definitiv präformiert ist? Wie beginnt dieses personale Dasein? Ist es zunächst nur zu einem Prozent, dann zu zehn Prozent und schließlich vielleicht zur Hälfte existent? Wird es möglicherweise bei geistig Behinderten gar nicht voll realisiert? Ein einzelliger Keim hat ebenso viel Personalität wie ein Kind oder ein Erwachsener, nur ist diese Personalität funktionell von Fall zu Fall nicht in gleichem Maß auffällig."[42]

Pointiert ausgedrückt lehrt der Präformismus: Leben wird nicht, sondern ist oder ist

---

Werden, also einen Übergang von der Potenz in den Akt." – Das Phänomen der Mehrlingsbildung ist für Rotter nicht ein Argument gegen die Existenz eines geistigen Prinzips vom Zeitpunkt der Befruchtung an, sondern kann „vielmehr als Gegenbeweis gegen eine absolute Unteilbarkeit des geistseelischen Prinzips gewertet werden. Wenn man die Seele auch in diesem frühen Stadium als Form des Leibes versteht, dann ist die innere Pluralität der Organisation im befruchteten Ei ein Ausdruck dafür, daß auch das geistseelische Prinzip hier noch nicht die Zentrierung und Verdichtung gefunden hat, die später auf Grund der geistig-personalen Akte anzunehmen ist. Argumente für eine relativ späte Beseelung der Leibesfrucht, die von der Möglichkeit der Mehrlingsbildung ausgehen, stehen und fallen also mit der Annahme einer vollkommenen Einfachheit und Unteilbarkeit der Seele in diesem Entwicklungsstadium" (ebd. 176).

[38] Vgl. *Blechschmidt,* Zur Personalität 175.

[39] Vgl. ebd. 174.

[40] *E. Blechschmidt,* Daten der menschlichen Frühentwicklung. Menschliches Leben beginnt im Augenblick der Befruchtung, in: *P. Hoffacker, B. Steinschulte, P. J. Fietz, M. Brinsa,* (Hg.), Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, Bergisch Gladbach ^{5}1991, 16–25, 43.

[41] Vgl. *Blechschmidt,* Zur Personalität 179; *J. Splett,* Wann beginnt der Mensch?, in: ThPh 56 (1981) 407–419, 408; *G. Roth,* De tempore animationis – Pastoralmedizinische Erwägungen über die Frühphase des Menschen, in: *Benedikt* (Hg.) [Anm. 25] 79–88, 82–87; *J. B. Torello,* Über die Personalität des ungeborenen Menschen?, in: ArztChr 32 (1986) 28–34, 29; *E. Coreth,* Das ungeborene Kind als Person, in: ArztChr 27 (1981) 76–80, 79; *Faller* 74; wohl auch *Elsässer* (85) der diese Argumente gegen den Epigenismus schildert und sich nicht von ihnen distanziert; *J. G. Ziegler,* Das werdende Leben – Spielball der Interessen?, in: *Eid,* (Hg.) [Anm. 14]. 34–53, 36.

[42] *Blechschmidt,* Zur Personalität 177; vgl. ähnlich *Giovannini* 43: „Bei einem lebenden Individuum sind am Anfang die wesentlichen Merkmale nur programmiert vorhanden; sie werden dann entwickelt (dies ist ein wesentliches Merkmal des Lebens), ein wesentlich neues Merkmal kommt aber nicht mehr hinzu. Der Weizensamen ist unverwechselbar mit dem Samen irgendeiner anderen Pflanze und enthält alles, was ihn später, zu einer ausgewachsenen, normalen Weizenpflanze machen wird." – *Demmer* (99) stellt ganz richtig fest: Man kann nicht „von einem Mehr oder Weniger an Person-sein sprechen, denn Kategorien des Quantitativen versagen hier ihren Dienst. Man ist Person oder man ist es nicht. Personsein ist eine Sache der Definition, nicht der Approximation."

nicht. Folglich gilt auch vom Menschen, daß er entweder ist oder nicht ist. Vor der Keimkernverschmelzung existiert der Mensch eben nicht; in, mit und nach dieser existiert er aber, und zwar als leib-seelische Ganzheit, die sich im weiteren Lebensprozeß entfaltet und sich dabei stets ihre je eigene Ausdrucksgestalt schafft. Ab der Keimkernverschmelzung gilt daher: „der Mensch entwickelt sich *als* Mensch und nicht *zum* Menschen."[43] Und dieser kontinuierliche Entwicklungsgang kann weder allein durch den genetischen Code noch durch den Einfluß der Umwelt noch durch beide zusammen erfolgen, sondern ist entscheidend auf ein übergeordnetes Lebensprinzip, auf eine „oberste Steuerungsinstanz" angewiesen, die man Geist oder Seele nennen kann[44]. Denn das genetische Programm kann nicht etwas tun, sondern sich nur entfalten. Damit dies geschieht, muß aber immer schon Leben gegeben sein. Das Zusammenspiel von genetischem Code und personalem Geist bzw. Seele kann mit Hilfe und zugleich in Erweiterung der bekannten Metapher von John Eccles für das Geist-Gehirn-Verhältnis verdeutlicht werden: Der Geist verhält sich zum Gehirn wie der Klavierspieler zum Klavier und „der genetische Code ist sozusagen das erste Klavier, auf dem der schöpferische personale Geist zu spielen anfängt."[45]

Für die Vertreter des Präformismus kann und darf der Mensch in keinem Stadium seiner Entwicklung, auch nicht in der ersten Phase des einzelligen Keimlings, weder als „werdendes Leben" noch als „potentielle Person" bezeichnet werden, es sei denn man will damit dem Mißverständnis Vorschub leisten, „ein noch nicht ‚ganz gewordener', erst in den Anfängen des Werdens stehender junger Keim wäre weniger wertvoll als ein weiter entwickeltes oder gar schon geborenes Kind. Menschliches Leben kann und darf nicht relativiert werden, weder hinsichtlich seines Wertes noch hinsichtlich seiner etwaigen Lebensberechtigung."[46] Die Zygote ist ein menschliches Wesen mit Individualität und Personalität, das sich fortan in einem einzigen Kontinuum über die verschiedenen Stadien der Schwangerschaft und der Geburt bis hin zum Tod entwik-

---

[43] *Blechschmidt,* Zur Personalität 175; vgl. *ders.,* Daten 39; 43; *M. Gante,* Wider besseres Wissen? Geschichte und Gegenwart der Abtreibungsdiskussion, in: IKZ 2 (1992) 139–148, 140–142. – Diesen Grundsatz hatte das Bundesverfassungsgericht im Urteil über das Fristenmodell von 1975 sinngemäß übernommen (vgl. BVerfGE 39, 1 [37 und 41]) und das von 1993 sogar zitiert (vgl. BVerfGE von 1993, in: NJW 46 [1993] 1753, Sp. 1 D.I.1.a). – Für *Demmer* (93 f.) liegt hier ein „ontologischer Personbegriff" zugrunde, der dadurch charakterisiert ist, daß es kein „unterpersonales menschliches Leben gibt ... Person wird definitorisch festgelegt. Man ist Person oder man ist es nicht. Abstufungen haben hier keinen Sinn. Zudem beschwören sie die Gefahr der Willkür dort herauf, wo das fundamentalste Gut des Menschen, nämlich sein Leben, zu schützen ansteht. Es ist also der Tutiorismus, der zur klaren und metaphysisch gegründeten Definition anhält." Ganz anderer Auffassung ist *Ford* (181): „Instead of viewing development in the first two weeks after fertilization as development *of* the human individual, I have argued the process ought to be seen as one of development *into* a human individual."

[44] *Suarez* 73; vgl. ähnlich *Giovannini* 51; *A. van Melsen,* Individuation und Personalisation. Die anthropologische Relevanz embryonalbiologischer Entwicklungsphasen, in: ThQ 151 (1971) 228–237, 232; 234; *Blechschmidt,* Zur Personalität 180; *Demmer* 98; 107.

[45] *Schmucker* 499.

[46] *Blechschmidt,* Daten 43 f.; vgl. *R. Schlund,* „Du sollst mich erinnern." Anmerkungen zur Sache des § 218 StGB, in: Erzbistum Freiburg: Informationen. Berichte, Kommentare, Anregungen 10/12 (1985) 150–186, 151; *Beckmann* 118. – *W. Kluxen,* Fortpflanzungstechnologien und Menschenwürde, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 11 (1986) 1–15, 7, hält dagegen den Streit für müßig, „ob schon der Embryo, die Zygote oder der Einzeller als ‚Mensch' oder gar ‚Person' anzusprechen sei. Man wird nicht schon die Eichel als Eiche, nicht das Ei schon als Huhn bezeichnen wollen, und wir zögern mit Recht, vom Einzeller als ‚Menschen' zu reden. Aber es besteht kein Zweifel, daß die befruchtete Eizelle schon die volle Potentialität besitzt, sich zu einer menschliche Existenz zu entwickeln, deren Lebenszusammenhang mit diesem Stadium beginnt." Wenn Kluxen bei seinem Personbegriff von einem statischen Substanzdenken ausgeht, ist ihm nicht recht zu geben, wohl aber, wenn er ein Prozeßdenken zugrunde legt (vgl. dazu oben: *Demmer*-Zitat, 99).

kelt[47]. In diesem Sinn sind sozusagen „Embryonen ... winzige Erwachsene und Erwachsene ... entwickelte Embryonen."[48] Daraus darf allerdings nicht der andere Fehlschluß gezogen werden, daß der fertige Organismus gleichsam en miniature bereits in der Zygote vorliegt. In der Zygote ist das menschliche Wesen, d. h. Individualität und Personalität gegeben (präformiert), nicht aber deren Erscheinungsbild und Ausdrucksweise. Diese können sich vielmehr stets verändern und differenzieren, wobei jede weitere Differenzierung auf der vorhergehenden aufbaut (epigenetisch ist)[49].

Personale Individualität im Prozeß

Sowohl die Vertreter des Epigenismus als auch die Verfechter des Präformismus argumentieren mit der „Individualität" und „Personalität" des Menschen, ohne jedoch näher darzulegen, was genau darunter zu verstehen ist. Für ein richtiges Verständnis dieser beiden grundlegenden Begriffe ist es hilfreich, die klassische Definition des Boethius (480–524 n. Chr.) über das Personsein eingehender zu betrachten und sie auf ihre Funktionsfähigkeit für heute zu prüfen. Boethius hat das Personsein als individuelle Substanz einer geistigen Natur definiert: „Persona est naturae rationalis individua substantia."[50]

Allerdings liegt den hier verwendeten Begriffen *natura, ratio, individuum* und *substantia* ein ganz anderes Verständnis als heute zugrunde; denn sie stammen aus einer Zeit, die von einem anderen physikalischen Weltbild geprägt war.

Natura beinhaltete damals nicht das, was man heute unter Natur versteht, „nämlich empirisch gegenständliche, naturwissenschaftlich faßbare, meßbare, berechenbare Wirklichkeit. Natur heißt hier einfach das Wesen, die Wesensart, der ein entsprechendes Wirken entspringt, worin sich das Wesen – die Natur – der Sache verwirklicht und offenbart."[51]

Ratio bzw. das Adjektiv *rationalis* wird heute sehr schnell mit „Rationalität" in Verbindung gebracht. Mit *ratio* ist aber „nicht (oder nicht nur) Rationalität im engeren Sinn begrifflich-logischen Denkens gemeint, sondern allgemeiner und ganzheitlicher dasjenige, was wir geistiges Leben und Wirken nennen würden: Bewußtsein, intellektuelle Erkenntnis *und* Freiheit des Wollens und Handelns, also geistiger Selbstbesitz und freie Selbstverfügung. Das jeweils einzelhafte Subjekt derart geistigen Lebens heißt Person. Wer also von Natur aus, durch seine Wesenskonstitution, die aktive Möglichkeit zu bewußter Selbstverwirklichung in geistiger Erkenntnis und freier Entscheidung hat, der ist Person."[52]

Individuum definierte zumindest Boethius in dreifacher Hinsicht und unterschied somit drei Arten von Individuum: Individuum ist zum einen das, was nicht zerschnitten werden kann, wie z. B. Einheit oder Geist, zum zweiten das, was wegen der Härte nicht zerteilt werden kann, wie z. B. Stahl, und schließlich drittens das, dessen Prädikation

---

[47] Vgl. *Schwarz* 102; 104; *Guardini* 14; 16.

[48] *Suarez* 64.

[49] Vgl. *Blechschmidt*, Zur Personalität 176 f.; *G. Müller*, Stellungnahme zu: Der Beitrag von Dietmar von der Pfordten, in: IKZ 4 (1992) 380–383, 382 f.; *Faller* 75: „der menschliche Embryo und der menschliche Fetus sind in jedem Augenblick ihrer Existenz Mensch in entsprechender Zeitgestalt." Siehe dazu auch die Überlegungen zu Person und Natur bzw. Leib des Menschen von *Crosby* 82; 87 f.; 90.

[50] Boethius, De duabus naturis et una persona Christi 3, in: PL 64, 1343. – Thomas von Aquin verdeutlicht den Inhalt der boethianischen Definition, indem er erklärt: „Die Worte ‚individua substantia' meinen eine vollkommene Substanz, die aus sich selbst und getrennt von anderen existiert" (vgl. S.Th. III, q. 16, art. 12 ad 2: „dicendum quod *substantia individua* quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona." Siehe auch S.Th. I, q. 29).

[51] *Coreth* 77.

[52] Ebd.

auf andere ähnliche nicht zutrifft, wie z. B. Sokrates[53]. Darüber hinaus hatte Boethius als erster lateinischer Autor die Bezeichnung „individuum" nicht nur auf das substantielle Sein, sondern auch auf die Akzidentien bezogen und die Lehre von den individuellen Akzidentien vertreten[54]. Das individuelle Akzidens ist dabei ein „unselbständiges Seiendes, dessen Seinsmodus traditionell als Insein in einem Subjekt bestimmt ist:"[55] Platos Wissen ist wie Plato selbst, partikulär[56]. Diese Sichtweise wurde von der Scholastik übernommen: Nicht nur Sokrates ist individuell, sondern auch die (unselbständigen) Akzidentien des Sokrates wie das Sprechen des Sokrates mit dem ihm eigenen Tonfall und der ihm eigenen Klangfarbe. Damit wurde letztlich jedes Seiende zugleich als Individuum betrachtet. „Daher verstand die Scholastik Individualität nicht als eine nur dem Wesen höherer Seienden zukommende Unteilbarkeit, sondern als die faktische Ungeteiltheit des Seienden in sich und als seine Verschiedenheit von anderen, welche beiden Bedeutungen schon dem griechischen Wort ἄτομος (unteilbar, ungeteilt) zukommen. Die Entscheidung für den weiten, alles Seiende umfassenden Begriff des Individuums führte jedoch nicht zur Preisgabe des engeren Begriffs der Individualität als wesensgemäßer Unteilbarkeit, weil mit Graden und Stufen der Seiendheit auch solche der Einheit und Individualität als offenkundig gegeben angenommen wurden. Da nämlich etwas um so wirklicher ist, je mehr und vielfältiger es wirken kann, Wirkfähigkeit bei materiellen Dingen aber an entsprechende Organe (Werkzeuge) gebunden ist, muß z. B. ein Kristall weniger seiend genannt werden als eine Pflanze, die fähig ist, sich zu ernähren, zu wachsen und sich zu vermehren; und diese ist ihrerseits unvollkommener, d. h. geringer an Seinsfülle und Wirklichkeit, als ein zu sinnlichem Wahrnehmen und Streben sowie zur Ortsveränderung fähiges Sinneswesen, dessen differenzierte Gliederung als Ausdruck höherer Seiendheit, Einheit und Individualität ist."[57] Die Scholastik nahm also Grade und Stufen der Individualität an. Erst mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Naturwissenschaften wurde nicht mehr schon jedes faktisch *ungeteilte* Seiende als Individuum bezeichnet, sondern nur noch das, was *unteilbar* ist, d. h. das Seiende, das bei Teilung aufhört, das zu sein, was es vor der Teilung war, also das Seiende, das bei Teilung seine Wesensart verliert.

Schließlich ist auch der Begriff der *substantia* mit einem ganz anderen Inhalt zu füllen, als es sich heute nahelegt. Substanz bezeichnet zur Zeit des Boethius nicht wie heute eine physikalisch-chemische Masse, sondern im Gegenteil, die innere Wesensart eines Seins, die der äußeren sinnlichen Wahrnehmung verborgen bleibt und nur der geistigen Erkenntnis zugänglich ist[58]. Als die innere Wirklichkeit eines Seienden ist die Substanz im damaligen Verständnis keineswegs etwas Statisches und greifbar Vorhandenes, sondern eher etwas, das sich im Wandel und Prozeß befindet.

Um dem Anliegen des Boethius in seiner Definition der Person auch heute gerecht zu werden, muß also das Verständnis von Natur, Individuum, Ratio und Substanz sozusagen einem Paradigmenwechsel unterzogen werden. Entscheidendes Charakteristikum dieses Paradigmenwechsels muß dabei der Abschied von der statischen Vorstellung hin zum prozeßhaften Denken sein[59]. Werden die Begriffe nicht mehr mit

---

[53] Vgl. Boethius, In Porph. Comm. III, in: PL 64, 97 c: „Individuum autem pluribus dicitur modis: dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas:; dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Sokrates."

[54] Vgl. *Th. Kobusch*, Individuum, Individualität. I. Antike und Frühscholastik, in: HWP, Darmstadt 1976, Bd. 4, Sp. 300–304, 302.

[55] Ebd. 303.

[56] Vgl. Boethius, In cat. Arist. I, in: PL 64, 170: „Platonis scientia, sicut ipse Plato, particularis est."

[57] *L. Oeing-Hanhoff*, Individuum, Individualität. II. Hoch- und Spätscholastik, in: HWP, Darmstadt 1976, Bd. 4, Sp. 304–310, 306, unter Berufung auf Thomas von Aquin, S. contra gent. 4, 1.

[58] Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. III q. 75 art. 5 ad 2: „substantia est proprium objectum ... intellectus."

[59] Vgl. *Demmer* 97.

einem statischen Inhalt gefüllt, sondern an die Vorstellung eines Prozesses gebunden, so bedeutet auch das Personsein nicht etwas statisches, sondern durchaus prozeßhaftes. Dies vorausgesetzt, läßt sich die Streitfrage, ob der Mensch als Zygote auch schon Person im Vollsinn des Wortes ist oder lediglich die Potenz zum Personsein hat, folgendermaßen entschärfen: Die Zygote besitzt „zwar eine Potenz zu je höheren Graden der Individualisierung und Differenzierung und unter diesem Aspekt der biologischen Prämissen zu je höheren Graden von Personalisierung, nicht aber eine Potenz von vorpersonalem zu personalem Leben. In diesem Sinne bliebe auch der Begriff Selbsttranszendenz zu verstehen. Ein ablaufender Prozeß transzendiert sich auf je höhere Vollendungsstufen hin. Er vollführt aber keine qualitativen Sprünge vom Unterpersonalen zum Personalen."[60]

Gewiß scheint die Möglichkeit Mehrlingsbildungen bis zum Ende der Nidation zumindest auf den ersten Blick ein gewichtiges Argument gegen die personale Individualität vom Zeitpunkt der Keimkernverschmelzung an zu sein; dieses verliert aber an Schlagkraft, wenn man das bisher erforschte Wissen über die Entstehung des Menschen durch die Keimkernverschmelzung nicht verabsolutiert, sondern auch für andere, naturwissenschaftlich (noch) nicht nachweisbare Möglichkeiten der menschlichen Entstehung offen bleibt. Dazu fordert auch und gerade das christliche Weltbild auf; denn die Lehre, daß Gott nicht neben, sondern durch die geschöpflichen Ursachen menschliches Leben schafft, schließt weder die Möglichkeiten einer Art Jungfrauengeburt eines Menschen aus einem anderen aus noch „daß Keime vielleicht auch derart zugrundegehen können, daß ihre biologischen Elemente zum Aufbau anderer dienen."[61] Daher ist unter der Voraussetzung der personalen Identität und Individualität des Menschen vom Augenblick seiner Empfängnis die eineiige Zwillings- bzw. Mehrlingsbildung in dreifacher Weise denkbar:

1. Die eineiige Zwillingsbildung könnte vom Zeitpunkt der Zeugung an bereits angelegt, also präformiert sein und sich erst zu einem späteren Zeitpunkt vollziehen. In diesem Fall existierten von Anfang an zwei Seelen, von denen sich jede „als aktives Formprinzip ... gleichsam die leibliche Entsprechung schafft."[62] Ursprünglich in einem Körper vereint, würden sich später die zwei personalen Individuen trennen. „Daß dies nicht völlig abwegig ist, zeigt die Überlegung, daß auch siamesische Zwillinge körperlich vereint sind und sich gelegentlich sogar mehrere Organe ‚teilen' müssen. Die embryonale körperliche Verbundenheit von Zwillingen wäre lediglich umfassender und die mehrfache Personalität von außen nicht erkennbar."[63]
   Angesichts der Tatsache, daß eineiige bzw. identische Mehrlingsbildungen nicht nur auf natürlichem Weg entstehen, sondern auch durch künstlich hervorgerufene Teilungen der Zygote fast beliebig vielfach verursacht werden können (= Clonierung), scheint es theologisch eher unwahrscheinlich zu sein, daß Gott im voraus so viele Seelen in die Zygote einerschaffen hat, wie der Mensch später Clonen erzeugt.
2. Die Teilung der Zygote könnte auch die gleiche Funktion haben wie die Keimkernverschmelzung, also eine Art ungeschlechtlicher Fortpflanzung sein. Hier würde dann im Augenblick der Zellteilung eine neue Seele geschaffen werden[64].

---

[60] Ebd. 99. Auch *Ford* (100) fordert: „It is necessary to differentiate between the potential of developing cells to become a human individual and the potential of human individual to develop itself and grow through the multiplication and differentiation of its cells. It is a matter of determining whether the early human embryo is one human individual or many individual cells."

[61] *Hörmann* 7.

[62] *J. Seifert,* Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens: Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 22, 57–113, 60; vgl. *Blechschmidt,* Zur Personalität 178.

[63] *Beckmann* 23.

[64] Vgl. *Blechschmidt,* Zur Personalität 178; *Crosby* 91; *Suarez* 76; *Beckmann* 23; *Seifert*

3. Denkbar wäre schließlich auch, daß bei der eineiigen Zwillingsbildung eine neue Generation geschaffen würde in dem Sinn, daß die ursprüngliche Zygote sich zu zwei neuen Individuen teilt und dabei selbst aufhört zu existieren. Auch dies wäre eine Form asexueller Vermehrung[65].

Das Phänomen der eineiigen Zwillinge bzw. identischer Mehrlingsbildungen macht somit zweierlei deutlich: Nicht jede Zeugung des Menschen findet durch die Keimkernverschmelzung statt, sondern kann auch auf andere Weise geschehen. Daraus folgt, daß Keimkernverschmelzung und Zeugung nicht unbedingt immer identisch sein müssen. Sobald aber – auf welche Weise auch immer – Zeugung stattgefunden hat, existiert eine menschliche Person, und zwar eine ein- oder mehrzellige Person[66]. Diese Tatsache sollte auch schon rein sprachlich zum Ausdruck kommen, indem vom „ungeborenen Menschen" statt von „Embryo" oder „Fötus" gesprochen wird. Denn „rein medizinische Termini für unterschiedliche Entwicklungsstadien des ungeborenen Kindes sagen nichts über die Menschqualität aus. Sie werden häufig dazu verwendet, dem ungeborenen Kind bewußt einen ‚neutralen' Status zu verleihen, der das ‚Menschsein von Anfang an' verschleiern soll."[67]

---

60 f.; *Wuermeling* als Diskussionsbeitrag zu *Lutterotti* (36). – *Ford* (112) hält diese Möglichkeit der ungeschlechtlichen Fortpflanzung zwar für denkbar, aber für eher unwahrscheinlich: „Such an explanation of asexual generation of identical twins might not be appealing, but it is theoretically conceivable. Hence, it is argued, the mere fact of, or even the possibility of, the zygote giving origin to one more distinct individuals does not in theory prove there could not have been a single individual in the first place. Think of how a bacterial cell becomes two cells by binary fission. One organism may give origin to two organisms. In the same way could not one human individual give origin to two? This means the human zygote could actually be one human individual, but potentially two." Here you can say: „The zygote ... [produces] its own human clone" (ebd. 121). – Ford selbst vertritt die Auffassung: „Whatever the cause of monozygotic twinning in the zygote at the two-cell stage, the fact, that it cleaves into two individual blastomers that may develop separately as identical twins does not mean the zygote itself is not a true ontological individual. We know it is living ontological individual. But once it divides mitotically into two separate twin daughter blastomers, it apparently ceases to exist and loses its ontological individuality to give rise to two new genetically identical, but distinct living ontological individuals within the zona pellucida. This contains, protects and holds them together during their early development. The continuity of the same ontological individual ceases when the zygote forms twins. The zygote is not the same ontological individual as either one of the eventual twins that result from its development, notwithstanding its genetic identity continuing throughout all its subsequent cleavages" (ebd. 119; vgl. ebd 122; 125). „In other words, the zygote is a human individual in potency, not an actual human individual" (ebd. 123).

[65] Vgl. *Blechschmidt*, Zur Personalität 178; *Seifert* 61.

[66] Vgl. *Suarez* 65; 76.

[67] *Beckmann* 117.

ThPh 69 (1994) 238–264

Bibliographie P. Johannes B. Lotz S. J. (1903–1992)

Von Josef de Vries S. J. und Markus Nechleba

P. Johannes B. Lotz wurde am 2. August 1903 in Darmstadt geboren. Nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu studierte er Theologie in Innsbruck sowie Philosophie in Valkenburg und Freiburg (bei *Martin Honecker* und *Martin Heidegger*). Ab 1936 lehrte er Ontologie, Philosophische Anthropologie und Geschichte der Philosophie am Berchmanskolleg in Pullach/Isartal (seit 1971: Hochschule für Philosophie München), ab 1952 zugleich an der Päpstlichen Universitas Gregoriana in Rom. Für diese Zeitschrift hat P. Lotz zahlreiche Beiträge geschrieben. Er brachte wie Wenige die scholastische Philosophie ins Gespräch mit dem Denken der Moderne. Ausgehend von einer Philosophie der memoria wurde er im Laufe der Zeit auch zu einem Lehrer der Meditation in Theorie und Praxis. Am 3. Juni 1992 ist er im Berchmanskolleg in München gestorben.

Eine erste Auswahlbibliographie veröffentlichte Johannes B. Lotz selbst in: Johannes B. Lotz, *Der Mensch im Sein.* Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. (= PhE.E 3) Freiburg i. Br. 1967, S. 657–667. (Vgl. Nr. 311 dieser Bibliographie). Eine zweite Bibliographie, von *Josef de Vries* erstellt, erschien in: *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit.* Festgabe, Johannes B. Lotz S. J. zum 70. Geburtstag am 2. August 1973 gewidmet, hrsg. v. Josef de Vries und Walter Brugger. Frankfurt a. M. 1973, S. 257–270. Eine weitere Auswahlbibliographie von *Massimo Marassi*, die neben Kurzkommentaren auch Angaben zu Veröffentlichungen über Johannes B. Lotz enthält, erschien in: Johannes B. Lotz, *Esperienza trascendentale.* Mailand 1993, S. 323–357. (Vgl. Nr. 645 dieser Bibliographie). Die vorliegende Auswahlbibliographie stützt sich auf die Bibliographie von *Josef de Vries.* Sie ist überarbeitet und ergänzt worden, unter der Leitung von *Gerd Haeffner*, von *Markus Nechleba.* Mitarbeit leistete *Martin Brasser.*

Das reiche Schrifttum von Johannes B. Lotz umfaßt, grob gesprochen, drei Bereiche, die nur unvollkommen voneinander abgrenzbar sind: Philosophisches, zur Meditation, Religiöses. In die Bibliographie aufgenommen sind alle selbständigen Veröffentlichungen (mit Neuauflagen und Übersetzungen) und alle von Johannes B. Lotz herausgegebenen Werke, gleich welcher Natur. Von den unselbständigen Veröffentlichungen sind all jene aufgenommen, die einen theoretischen Charakter tragen: alle philosophischen, theologischen oder meditationstheoretischen, – darunter auch größere Rezensionen. Nicht aufgenommen sind: rein religiöse Texte; Veröffentlichungen in halböffentlichen Publikationsorganen; Beiträge in Tages- und Kirchenzeitungen; für die Hörer vervielfältigte Vorlesungsmanuskripte; kleinere Rezensionen, insb. in *Scholastik* bzw. *Theologie und Philosophie* erschienene; Übersetzungen von Lexikon-Artikeln; Tonband- und Schallplattendokumente. Eine vollständige Liste der hier nicht aufgenommenen Dinge – samt Belegexemplaren – steht der Forschung in der Bibliothek der Hochschule für Philosophie, München, die den Nachlaß von Johannes B. Lotz verwaltet, zur Verfügung.

Innerhalb der einzelnen Jahre sind die Arbeiten folgendermaßen geordnet: Buchveröffentlichungen und Neuauflagen; Übersetzungen von Büchern; Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden; Lexikonartikel; von Johannes B. Lotz (mit)herausgegebene Bücher; Rezensionen. Innerhalb dieser Gruppen folgen die Titel alphabetisch.

Die Abkürzungen folgen *Siegfried Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. erweiterte Auflage, Berlin u. a. 1992 (= IATG²).*

1929

1. Rezension:

– Pedro Anisio, A Philosophie Thomista e o Agnosticismo Contemporaneo, Parahyba 1929, in: Gr. 10 (1929) 605–608.

2. Rezension:

– Johannes R. Loinaz, Praelectiones Theologiae naturalis, Taurini 1929, in: Gr. 10 (1929) 318–320.
3. Rezension:
– Joseph Mausbach, Dasein und Wesen Gottes, 2. Bd., Münster i.W. 1929, in: Gr. 10 (1929) 620–623.
4. Rezension:
– Bruno de Solages, Le procès de la Scolastique, Var 1927, in: Gr. 10 (1929) 436–437.
5. Rezension:
– Johannes Peter Steffen, Religionsphilosophie, Kempten 1925, in: Gr. 10 (1929) 608–615.

1932

6. Rezension:
– Joseph Mausbach, Dasein und Wesen Gottes, 1. Bd., Münster i.W. 1930, in: Gr. 13 (1932) 313–316.

1933

7. Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie, in: ZkTh 57 (1933) 557–613.
8. Wertphilosophie und Wertpädagogik, in: ZkTh 57 (1933) 1–43.

1934

9. Vom Kampf um Gott, in: StZ 128 (1934/35) 197–200.

1935

10. Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre, in: ZAM 10 (1935) 1–16, 112–123.
11. Rezension:
– Franz Brentano, Kategorienlehre, Leipzig 1933, in: Schol. 10 (1935) 106–109.
12. Rezension:
– Bernhard Jansen, Aufstiege zur Metaphysik, Freiburg i. Br. 1933, in: KantSt 40 (1935) 363–364.
13. Rezension:
– Arnold Rademacher, Religion und Bildung, Bonn 1935, in: ZkTh 59 (1935) 453–456.
14. Rezension:
– Karl Thieme, Das alte Wahre, Leipzig 1934, in: ZkTh 59 (1935) 115–119.

1937

15. *Das Seiende und das Sein.* Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert. Scheinfeld 1937, 148 S. (Inaugural-Dissertation).
16. Metaphysik und apriorische Synthese, in: Schol. 12 (1937) 392–399.

1938

17. *Sein und Wert.* Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum convertuntur" im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre. 1. Hälfte: Das Seiende und das Sein. (= FNPG 9) Paderborn 1938. 148 S. (Dasselbe wie Nr. 15).

18. Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik, in: Schol. 13 (1938) 1–21.
19. Immanenz und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage, in: Schol. 13 (1938) 161–172.
20. Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie, in: ZkTh 62 (1938) 465–501.
21. Rezension:
– Travaux du IXe Congrès International de Philosophie, hrsg. v. R. Bayer, Heft 8/9, Paris 1937, in: Schol. 13 (1938) 409–411.

1939

22. Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum, in: StZ 137 (1939/40) 71–76.
23. Einzelding und Allgemeinbegriff. Zum Grundansatz des existentialphilosophischen Denkens, in: Schol. 14 (1939) 321–345.
24. Rezension:
– Joh. Hessen, Wertphilosophie, Paderborn 1937, in: Schol. 14 (1939) 104–106.

1940

25. -/ Josef de Vries. *Die Welt des Menschen.* Eine Vorschule zur Glaubenslehre. Regensburg 1940. 470 S.
26. Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers, in: Schol. 15 (1940) 39–56.
27. Vom Ringen des Menschen mit Gott. Zu Gulbranssens Björndal-Romanen, in: StZ 138 (1940/41) 105–112.
28. Rezension:
– Siro Contri, La genesi fenomenologica della „Logica" Hegeliana, Bologna 1938, in: Schol. 15 (1940) 99–100.
29. Rezension:
– Albert Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik, Berlin 1937, in: Schol. 15 (1940) 100–102.
30. Rezension:
– E. I. Watkin, A Philosophy of Form, London 1938, in: Schol. 15 (1940) 412–413.

1941

31. Vom Vorrang des Logos. Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik, in: Schol. 16 (1941) 161–192.
32. Rezension:
– Cornelio Fabro, La nozione di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Mailand 1939, in: Schol. 16 (1941) 390–393.
33. Rezension:
– Nicolai Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, in: Schol. 16 (1941) 397–401.
34. Rezension:
– Max Müller, Sein und Geist, Tübingen 1940, in: Schol. 16 (1941) 401–404.

1942

35. Existenzphilosophie in Italien, in: Schol. 17 (1942) 70–81.
36. Rezension:
– Romano Guardini, Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, Berlin 1941, in: Schol. 17 (1942) 100–103.
37. Rezension:

– Gottlob Klenk, Wert, Sein, Gott, Rom 1942, und Gustav Ermecke, Die natürlichen Grundlagen der christlichen Ethik, Paderborn 1941, in: Schol. 17 (1942) 430–434.

38. Rezension:
– Alfred v. Martin, Nietzsche und Burckhardt, München 1941, in: Schol. 17 (1942) 92–95.

1943

39. Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur, in: Schol. 18 (1943) 1–30.

40. Rezension:
– Alfred v. Martin, Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum, München 1942, in: Schol. 18 (1943) 102–105.

41. Rezension:
– Balduin Noll, Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus, Köln o.J., in: Schol. 18 (1943) 99–102.

1944

42. Rezension:
– Alphonse De Waelhens, La philosophie de Martin Heidegger, Loewen 1942, in: Schol. 19 (1944) 94–97.

1945

43. Das Personale oder Existentielle in der Gegenwart und die christliche Verkündigung, in: Haec loquere et exhortare, vereinigt mit KlBl 39 (1945) 81–86.

1947

44. *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit.* Drei Vorträge. Heidelberg 1947. 128 S.

45. Ansatz zur Metaphysik. Kann das Nichts im Existentialismus überwunden werden?, in: Göttinger Universitätszeitung 2 (1947) Nr. 12, 3–4.

46. Freiheit und Person, in: StZ 140 (1947) 439–456.

47. Jesuiten auf der Bühne, in: StZ 140 (1947) 302–308.

48. Artikel „Akt", in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, (= MWG ErgBd.; später: PhW) Freiburg i. Br. 1947, S. 6–7. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

49. Analogie: ebd. 11–12. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).

50. Anschauung: ebd. 14–16. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

51. Anthropologie: ebd. 16–17. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).

52. Ästhetik: ebd. 24–26. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

53. Beziehung: ebd. 44–45. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).

54. Dasein: ebd. 51–52. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).

55. Deutscher Idealismus: ebd. 57–60. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).

56. Dialektik: ebd. 60–61. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

57. Ding: ebd. 62–63. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

58. Einfachheit: ebd. 71–72. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

59. Einheit: ebd. 72–73. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).

60. Einzelne, das: ebd. 74–75. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
61. Einzigkeit: ebd. 75–76.
62. Existenzphilosophie: ebd. 94–96. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 13. Auflage 1967 und in der 14. Auflage 1976).
63. Geisteswissenschaften: ebd. 116–117. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
64. Gott: ebd. 137–138. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
65. Ich, das: ebd. 154–155. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
66. Ideal: ebd. 155–156.
67. Idee: ebd. 158–159. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
68. Immanenz: ebd. 161–162. (Überarbeitet in der 8. Auflage 1961 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
69. Kategorien: ebd. 172–174. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
70. Kunst: ebd. 190–191. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
71. Mensch: ebd. 214–215. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
72. Metaphysik: ebd. 216–217. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
73. Methode: ebd. 217–218. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
74. Monade: ebd. 222–223. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
75. Natur: ebd. 226–228. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953).
76. Neukantianismus: ebd. 234–235. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
77. Nichts: ebd. 238–239. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
78. Ontologie: ebd. 245–246. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
79. Person: ebd. 253–254.
80. Philosophie: ebd. 260–262.
81. Potenz: ebd. 265–266. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
82. Religion: ebd. 287–290. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
83. Romantik: ebd. 293–294.
84. Scholastik: ebd. 298–300.
85. Schönheit: ebd. 300–302. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
86. Sein: ebd. 308–310. (Überarbeitet in der 8. Auflage 1961 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
87. Seinsgrade: ebd. 310–311. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953).
88. Seinsprinzipien: ebd. 311–312. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953).
89. Setzung: ebd. 314–315.
90. Sinn: ebd. 315–317. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
91. Teilhabe: ebd. 349–350. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
92. Tod: ebd. 357–358. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).
93. Transzendentalien: ebd. 361–362. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 8. Auflage 1961).
94. Transzendenz: ebd. 362–363.
95. Urteil: ebd. 377–379. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 13. Auflage 1967 und in der 14. Auflage 1976).
96. Verneinung: ebd. 384–385. (Artikel in der 14. Auflage 1976 gestrichen).
97. Verstehen: ebd. 387–388. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
98. Vielheit: ebd. 388–390.
99. Vollkommenheit: ebd. 393–394.
100. Werden: ebd. 408–409. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
101. Wert: ebd. 410–411. (Überarbeitet in der 14. Auflage 1976).
102. Wertphilosophie: ebd. 412–413. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953).
103. Wertrelativismus: ebd. 413.
104. Wesen: ebd. 414–415. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953 sowie nochmals in der 14. Auflage 1976).

105. Wirken: ebd. 420–421. (Überarbeitet in der 5. Auflage 1953).

1948

106. Christentum und Magie der Seele, in: Orien. 12 (1948) 157–159. (Dasselbe wie Nr. 114).
107. Das Personale oder Existentielle in der Gegenwart und die christliche Verkündigung, in: GuL 21 (1948) 38–50. (Dasselbe wie Nr. 43).
108. -/Walter Brugger: Deutscher Philosophenkongreß in Mainz 1.–7. August 1948, in: StZ 143 (1948) 147–154.
109. Die christliche Frömmigkeit und der Mensch von heute, in: GuL 21 (1948) 418–429.
110. Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum, in: StZ 142 (1948) 332–345. (Dasselbe wie Nr. 111).
111. Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum, in: Die Erlanger Universität 2 (1948), Nr. 15/16, 207–208, Nr. 17, 226–228, Nr. 18, 242–243. (Dasselbe wie Nr. 110).
112. -/Walter Brugger: Internationaler Philosophenkongreß (Amsterdam 11.–18. August 1948), in: StZ 143 (1948) 227–228.
113. Karl Jaspers, in: Orien. 12 (1948) 121–124.
114. Magie der Seele. Von moderner Weltfrömmigkeit zu christlichem Glauben. Eine Auseinandersetzung mit Eduard Spranger, in: Göttinger Universitätszeitung 3 (1948), Nr. 17, 5–7. (Dasselbe wie Nr. 106).
115. Religionsphilosophie (Literaturbericht), in: GuL 21 (1948) 302–309.
116. Vom philosophischen Ringen heute. Eine Bilanz zweier Kongresse, in: Orien. 12 (1948) 213–215.
117. Was ist Existenzphilosophie? in: Der Bogen 3 (1948), Nr. 3, 80–81.
118. -/Walter Brugger: Zum 10. Internationalen Philosophenkongreß in Amsterdam, in: ZphF 3 (1948) 571–582.
119. Rezension:
– Bernhard Rosenmüller, Religionsphilosophie, in: GuL 21 (1948) 302–309.
120. Rezension:
– Eduard Spranger, Die Magie der Seele, Berlin 1947, in: ZkTh 70 (1948) 477–481.

1949

121. Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche, in: Schol. 20–24 (1949) 1–29.
122. Person, Gemeinschaft, Staat, in: Gerechtigkeit schafft Frieden, hrsg. v. Generalsekretariat des Zentralen Komitees der deutschen Katholikentage (73. Deutscher Katholikentag in Bochum 31. Aug. bis 4. Sept. 1949), Paderborn 1949, 406–409.
123. Rezension:
– Viktor v. Gebsattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, in: PLA 1 (1949) 80–81.
124. Rezension:
– Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1943; Was ist Metaphysik? 4. Auflage mit Nachwort, Frankfurt a. M. 1943; Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen, Frankfurt a. M. 1944; Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus", Bern 1947, in: Schol. 20–24 (1949) 92–96.

1950

125. Das „Gedächtnis" oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung I, in: GuL 23 (1950) 121–130.
126. Der Christ als Person in der Gemeinschaft, in: Christliche Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Vortragsreihe der 2. Sozialen Woche in München 1949, hrsg. von Staatsminister Heinrich Krehle, München 1950, 10–22.

127. Der Mensch als das heute fällige Thema, in: StZ 146 (1950) 81–89.
128. Die Bedeutung des Seelengrundes für die Betrachtung II-III (= Das „Gedächtnis" oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung II-III, vgl. Nr. 125), in: GuL 23 (1950) 214–225, 435–447.
129. Die Bedeutung des Seelengrundes für die Betrachtung IV (= Das „Gedächtnis" oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung IV, vgl. Nr. 125), in: GuL 24 (1951) 37–47.
130. Nicolai Hartmann und sein Werk, in: StZ 147 (1950) 222–223.
131. Philosophentagungen im Herbst 1950, in: StZ 147 (1950) 219–222.
132. Zum Problem des Apriori, in: Mélanges Joseph Maréchal, Bd. 2: Hommages (= ML.P 32), Brüssel 1950, S. 62–75.
133. Zum Wesen der Existenzphilosophie, in: Schol. 25 (1950) 161–183.

1951

134. -/ Josef de Vries. *Die Welt des Menschen.* 2. neubearbeitete Auflage mit dem Untertitel: Ein Grundriß christlicher Philosophie. Regensburg 1951. 470 S. (Vgl. Nr. 25).
135. Der Existentialismus im Lichte der Enzyklika „Humani Generis", in: Orien. 15 (1951) 1–4.
136. E. Barlachs „Graf von Ratzeburg" in christlicher Sicht, in: Das neue Forum (1951) Nr. 7, 103–105.
137. Heidegger und das Christentum, in: DOC 4 (1951), Nr. 1 (= Supplementum ad Acta III Congressus Thomistici Internationalis), 63–73.
138. Heidegger und das Sein, in: Univ. 6 (1951) 839–845.
139. Ist christliche Existenzphilosophie möglich? in: StZ 148 (1951) 183–187.
140. Nicolai Hartmann e sua obra, in: Latinoamerica (México) 3 (1951) 311–313. (Span. Übers. von Nr. 130).
141. Zur Geschichtlichkeit des Menschen, in: Schol. 26 (1951) 321–341.

1952

142. Der heutige Nihilismus und seine Überwindung, in: StZ 150 (1952) 411–425.
143. Existentialismus, in: Albert Hartmann: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens, Frankfurt 1952, 48–95.
144. Situation und Entscheidung, in: Symphilosophein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie, Bremen 1950, hrsg. v. Helmuth Plessner, München 1952, 273–322, Thesen von J. B. Lotz auf 279–281.
145. Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit, in: Schol. 27 (1952) 481–503.
146. Rezension:
– August Brunner, Der Stufenbau der Welt, München u. a. 1950, in: Schol. 27 (1952) 77–80.
147. Rezension:
– Martin Heidegger, Holzwege, 2. unveränderte Auflage, Frankfurt a. M. 1952, in: Schol. 27 (1952) 248–251.
148. Rezension:
– Joseph Möller, Existentialphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden 1952, in: Schol. 27 (1952) 564–565.
149. Rezension:
– Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949, in: Schol. 27 (1952) 82–85.

1953

150. *Zwischen Seligkeit und Verdammnis.* Ein Beitrag zum Thema: „Nietzsche und das Christentum". Frankfurt 1953. 75 S.

151. Begegnung über alle Fronten, in: StZ 153 (1953/54) 141–145.
152. Die moderne Diktatur in philosophisch-geistesgeschichtlicher Beleuchtung, in: StZ 152 (1953) 81–96.
153. Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus, in: Schol. 28 (1953) 543–570.
154. Laienchrist und neue Frömmigkeit, in: GuL 26 (1953) 304–308.
155. Ontisch-Ontologisch als Grundspannung des Philosophierens, besonders heute, in: Actes du XIème Congrès International de Philosophie (= IKPh 11), Bd. 3: Métaphysique et Ontologie, Amsterdam u. Löwen 1953, 57–63.
156. Artikel „Spekulation", in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 5. neubearbeitete Auflage, (= MWG ErgBd.[5]; später: PhW) Freiburg i. Br. 1953, S. 299–300. (Vgl. Nr. 48).
157. Rezension:
– Helmut Kuhn, Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über Existenzphilosophie, Tübingen 1950, in: Schol. 28 (1953) 256–258.

1954

158. *Meditation.* Der Weg nach innen. Philosophische Klärung und Anleitung zum Vollzug. Frankfurt 1954. 168 S.
159. -/ Josef de Vries. *El mundo del hombre.* Bilbao 1954. 403 S. (Span. Übers. von Nr. 134).
160. Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Ästhetik, in: ZphF 8 (1954) 30–43.
161. Geschichtlichkeit und Ewigkeit, in: Schol. 29 (1954) 481–505.
162. Kants Größe und Grenze, in: SchwRd 54 (1954) 143–150.
163. Nietzsches Ontologie (japanisch), in: Gen-dai sonzairon no sho mondai (Probleme der heutigen Ontologie), hrsg. v. Johannes Siemes, Tokyo 1954, 3–23.
164. Philosophie als ontologisches Geschehen, in: Studi Filosofici, intorno all' „Esistenza", al Mondo, al Trascendente, (= AnGr 67) Rom, Gregoriana 1954, 59–80.
165. Zu M. Heideggers „Einführung in die Metaphysik", in: Schol. 29 (1954) 387–395.
166. Artikel „Ontologie", in: LPäd (F) Bd. 3 (1954) Sp. 717–719.

1955

167. *Von der Einsamkeit des Menschen.* Frankfurt 1955. 147 S.
168. *De la solitude humaine.* Paris 1955. 175 S. (Franz. Übers. von Nr. 167).
169. Die transzendentale Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik, in: Kant und die Scholastik heute, hrsg. v. Johannes B. Lotz, (= PPhF 1) Pullach 1955, 35–108.
170. Existencialismo, in: Albert Hartmann: Sujeción y libertad del pensamiento católico, Barcelona 1955, 59–110. (Span. Übers. von Nr. 143).
171. Ontic and Ontologic, in: Sophia (Tokyo) 4 (1955) 316–319. (Engl. Übers. von Nr. 155).
172. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 1: Johannes B. Lotz (Hrsg.): Kant und die Scholastik heute, 1955, VIII u. 279 S.
173. Rezension:
– André Marc, Dialectique de l'affirmation, Brüssel u. a. 1952, in: Schol. 30 (1955) 572–574.

1956

174. *Von der Einsamkeit des Menschen.* 2. unveränderte Auflage. Frankfurt 1956. 147 S. (Vgl. Nr. 167).

175. Diskussionsbeiträge in: Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt, hrsg. v. Bernhard Pfister und Gerhard Hildmann, Berlin 1956, 79–85, 88–90, 116–118.

176. Heidegger et l'être, in: ArPh 19 (1956) Heft 2, 3–23. (Franz. Übers. von Nr. 138).

177. Mensch und Natur, in: LebZeug, Juli/SS 1956, Heft 2, 24–40.

178. Metaphysische und religiöse Erfahrung, in: Metafisica ed esperienza religiosa (AF 1956), Rom 1956, 79–121, ital. 123–151.

179. Sprache und Denken, in: Schol. 31 (1956) 496–514.

180. Rezension:

– Ludger Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur. Stellung und Inhalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1953, in: Schol. 31 (1956) 241–247.

181. Rezension:

– Klaus Piper (Hrsg.), Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers, München 1953, in: Schol. 31 (1956) 96–97.

1957

182. *Das Urteil und das Sein.* Eine Grundlegung der Metaphysik. (= PPhF 2) Pullach 1957. 240 S. (2. neubearbeitete und vermehrte Auflage von Nr. 17).

183. *Von der Einsamkeit des Menschen.* 3. erweiterte Auflage. Frankfurt 1957. 169 S. (Vgl. Nr. 174).

184. -/ Josef de Vries. *Ningen no sekai.* 4 Bde. Tokyo 1957–1961. 2. Auflage von Teil II 1. Tokyo 1961. (Japan. Übers. von Nr. 134).

185. Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst, in: La filosofia della arte sacra (AF 1957, 3), Padua 1957, 55–78, ital. 79–91.

186. El problema del „apriorismo", in: Crisis 4 (1957) 229–238. (Span. Übers. von Nr. 132).

187. Meditation in Religion und Psychotherapie, in: Univ. 12 (1957) 1107–1112.

188. Ontico-Ontologico. A tensáo fundamental da filosofia, particularmente hoje, in: Estudos (Porto Alegre) 17 (1957) Nr. 64, 45–51. (Port. Übers. von Nr.155).

189. Artikel „Abstrakt", in: LThK^2 I (1957) Sp. 89–90.

190. Akt, ontologisch und existentialphilosophisch: ebd. 247–251.

191. Akzidens: ebd. 262–263.

192. Appetitus: ebd. 769.

193. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 2: Johannes B. Lotz: Das Urteil und das Sein, 1957, XIV u. 218 S. (Vgl. Nr. 182).

1958

194. *Das religiöse Geheimnis der Stadt.* (= SBKAB 6) München 1958. 64 S.

195. *Mensch, Wirtschaft, Sonntagsfeier.* (= Forum politischer Bildung, 4) Salzburg 1958. 32 S.

196. *Metaphysica operationis humanae.* Methodo transcendentali explicata. (= AnGr 94) Rom 1958. XXIV u. 228 S.

197. *Over de eenzaamheid van de mens.* Antwerpen 1958. 128 S. (Niederl. Übers. von Nr. 167).

198. Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst, in: Theologischer Digest 1 (1958) 235–244. (Zusammenfassung von Nr. 185).

199. Das Problem der Psychogenie im Lichte der philosophischen Anthropologie, in: Zum Problem der Psychogenie in der modernen Medizin (SBKAB 2), München 1958, 29–61.

200. Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger, in: Schol. 33 (1958) 81–97.

201. Die Christusmeditation als Erfüllung des meditativen Lebens, in: Meditation in

Religion und Psychotherapie. Ein Tagungsbericht, hrsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart 1958, 199–225.

202. Mensch und Natur, in: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (= IKPh 12), 1. Bd.: Relazioni introduttive, Florenz 1958, 31–49.

203. Metaphysical and Religious Experience, in: Philosophy today 2 (1958) 240–249. (Auszug in engl. Übers. von Nr. 178).

204. Von der Geduld, in: GuL 31 (1958) 161–165.

205. Artikel „Bedingung I, philosophisch", in: LThK² II (1958) Sp. 94–95.

206. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 3: Peter Henrici: Hegel und Blondel, 1958, XIX u. 208 S.

207. Rezension:

– Leonhard Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, in: AHSJ 27 (1958) 174–175.

1959

208. *Meditation im Alltag.* 2. erweiterte Auflage. Frankfurt 1959. 254 S. (Vgl. Nr. 158).

209. Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin, in: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. Hrsg. v. Günther Neske, Pfullingen 1959, 180–194.

210. Die Geduld. Eine ethisch-theologische Besinnung, in: Wachstum in Geduld (BBKW 36), Stuttgart 1959, 11–24.

211. Die Unterscheidung von Wesenheit und Sein. Ein Beitrag zur Lösung der bekannten Streitfrage, in: Der beständige Aufbruch (Festschrift für Erich Przywara), hrsg. v. Siegfried Behn, Nürnberg 1959, 161–171.

212. Freiheit und Schicksal in der technisierten Welt der Gegenwart, in: LebZeug, Dezember/WS 1959/60, Heft 1/2, 41–61.

213. La filosofía en la Alemania de hoy, in: OrbCath (B) 2 (1959) 97–104.

214. Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik, in: Gr. 40 (1959) 401–466.

215. Artikel „Endlichkeit", in: LThK² III (1959) Sp. 860–861.

216. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 4: János Hegyi: Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin, 1959, 176 S.

1960

217. *Von der Einsamkeit des Menschen.* 4. erweiterte Auflage. Frankfurt 1960. 174 S. (Vgl. Nr. 183).

218. Arbeit und Transzendenz im Zusammenhang von Theoria, Praxis, Poiesis, in: La philosophie et ses problèmes (Mélanges Jolivet), Lyon-Paris 1960, 327–344.

219. Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein, in: Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben (Festschrift f. Bischof Albert Stohr), hrsg. v. Ludwig Lenhart, Bd. 1, Mainz 1960, 343–351.

220. La filosofia dell'esperienza religiosa, in: SapDom 13 (1960) 568–573. (Dasselbe wie Nr. 234).

221. Tod und Auferstehung, in: GuL 33 (1960) 81–85.

222. Vom Sein zum Sinn. Entwurf einer ontologischen Prinzipienlehre, in: Sinn und Sein (Festschrift f. Fritz-Joachim v. Rintelen), hrsg. v. Richard Wisser, Tübingen 1960, 293–310.

223. Welt und Natur, in: Il mondo (ACSFC XIV), Brescia 1960, 93–103.

224. Artikel „Form", in: LThK² IV (1960) Sp. 203–205.

225. Irrationalismus: ebd. V (1960) Sp. 764–765.

226. Artikel „Nietzsche", in: StL⁶ Bd. 5 (1960) Sp. 1166–1169.

1961

227. *Rätsel und Geheimnis Mensch.* Zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. (= Entscheidung, 23) Kevelaer 1961. 35 S.

228. *Metaphysica operationis humanae.* Methodo transcendentali explicata. 2. ergänzte Auflage. (= AnGr 94) Rom 1961. XXIV u. 248 S. (Vgl. Nr. 196).

229. *De la solidad del hombre.* Barcelona 1961. 155 S. (Span. Übers. von Nr. 167).

230. Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik, in: PhJ 68 (1961) 258–268.

231. Autorität und Freiheit, philosophisch betrachtet, in: Autorité et liberté, Atti del IV Convegno di Cultura Europea, Bozen 1961, 151–155.

232. Die ganzheitliche Struktur des Ästhetischen in ihrer Bedeutung für das ästhetische Urteil, in: Atti del simposio di Estetica (REst 6), Padua 1961, 127–135, ital. 268–272.

233. El ser en el filosofar de Heidegger. Grandeza y limites, in: Espiritu 10 (1961) 93–110.

234. La filosofia dell'esperienza religiosa, in: Il problema dell'esperienza religiosa (ACSFC XV), Brescia 1961, 31–35. (Dasselbe wie Nr. 220).

235. Mythos, Logos, Mysterion. Un contributo filosofico al problema della demitizzazione, in: Problema della demitizzazione (AF 1961, 1–2), Padua 1961, 117–128. (Ital. Übers. von Nr. 256).

236. Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik, in: Schol. 36 (1961) 550–565.

237. Zur philosophischen Klärung der religiösen Erfahrung, in: Il problema dell'esperienza religiosa (ACSFC XV), Brescia 1961, 259–277, 473–483.

238. Artikel „Konkret", in: LThK^2 VI (1961) Sp. 460.

239. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 5: Heinrich Beck: Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann, 1961, 136 S.

1962

240. Alcuni aspetti positivi nel problema dell'ateismo, in: Hum (B) 17 (1962) 193–207. (Ital. Übers. von Nr. 241).

241. Einige positive Seiten am Problem des Atheismus, in: Il problema dell'ateismo (ACSFC XVI, 1961), Brescia 1962, 301–313.

242. Hacia una aclaración de la experiencia religiosa, in: Técnica y Cultura actuales, hrsg. v. Adolfo Muñoz-Alonso, Madrid 1962, 33–59. (Span. Übers. von Nr. 237, S. 259–277).

243. Tecnica e immagine, in: Demitizzazione e immagine (AF 1962, 1–2), Padua 1962, 271–277. (Ital. Übers. von Nr. 274).

244. The Philosophy of Religious Experience, in: Philosophy today 6 (1962) 97–100. (Engl. Übers. von Nr. 234).

245. Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel, in: WissWeltb 15 (1962) 193–208.

246. Artikel „Gott, philosophisch", in: HThG Bd. 1 (1962) S. 573–579.

247. Artikel „Nichts", in: LThK^2 VII (1962) Sp. 944–946.

248. Nihilismus: ebd. 963–965.

1963

249. *Ontologia.* (= IPS 3) Barcelona 1963. XV u. 375 S.

250. *Meditation im Alltag.* 3. ergänzte Auflage. Frankfurt 1963. 259 S. (Vgl. Nr. 208).

251. Die Frage nach der Welt im Lichte der Spannung: Sein und Mensch, in: Potere e responsabilità (ACSFC XVII), Brescia 1963, 300–308, ital. 538–544.

Antworten zu Guardini: Ebd. 459–465; ital. 544–549.

252. Die Person, das Sein und das Gute, in: Sein und Ethos (WSAMA.P Bd. 1), hrsg. v. Paulus Engelhardt O. P., Mainz 1963, 144–157.

253. Geschichtlichkeit und Tradition, in: Ermeneutica e tradizione (AF 1963, 1–2), Padua 1963, 289–308.

254. La libertà dell'uomo, in: M. T. Antonelli, G. Di Napoli, J. Lotz, E. Nicoletti, P. Toesca: La filosofia dell'uomo, Rom 1963, 133–143.

255. L'esperienza religiosa, in: M. T. Antonelli, G. Di Napoli, J. Lotz, E. Nicoletti, P. Toesca: La filosofia dell'uomo, Rom 1963, 145–158.

256. Mythos – Logos – Mysterion. Ein philosophischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung, in: KuM VI, Bd. 1: Entmythologisierung und existentiale Interpretation, Hamburg-Bergstedt 1963, 110–121. (Dt. Fassung von Nr. 235).

257. Person und Ontologie, in: Schol. 38 (1963) 335–360.

258. Über Vereinsamung und Einsamkeit, in: Menschenbild und Lebensführung, hrsg. v. Lutz Besch, München 1963, 36–47.

259. Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit, in: StZ 172 (1963) 321–334.

260. Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin, in: Die Metaphysik im Mittelalter (MM Bd. 2), hrsg. v. Paul Wilpert, Berlin 1963, 334–340.

261. Artikel „Meditation", in: HThG Bd. 2 (1963) S. 122–131.

262. Sein: ebd. 533–544.

263. Thomismus: ebd. 654–660.

264. Artikel „Personalismus I: in der Philosophie", in: LThK^2 VIII (1963) Sp. 291–292.

265. Prästabilierte Harmonie: ebd. 698–699.

266. Reflexion: ebd. 1067–1069.

267. Rezension:

– Emerich Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Darlegung, Innsbruck 1961, in: Schol. 38 (1963) 246–249.

1964

268. *Der heutige Atheismus.* Eine Herausforderung an das Christentum. (= Entscheidung, 36) Kevelaer 1964. 46 S.

269. *Della solitude dell'uomo.* Alba 1964. 171 S. (Ital. Übers. von Nr. 167).

270. Being and Existence in Scholasticism and in Existence-Philosophy, in: Philosophy today 1964, 3–45. (Engl. Übers. von Nr. 214).

271. Confronto Hegel – S. Tommaso, in: Apertura (1964) Vol. I, Nr. 3, 15–23.

272. L'unità dell'uomo e la molteplicità delle figure, in: Tecnica e casistica (AF 1964, 1–2), Padua 1964, 277–286. (Ital. Übers. von Nr. 339).

273. Seinsproblematik und Gottesbeweis, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, hrsg. v. Johannes B. Metz, Walter Kern, Adolf Darlapp u. Herbert Vorgrimler, 1. Bd., Freiburg i. Br. 1964, 136–157.

274. Technik und Bild, in: KuM VI, Bd. 2: Entmythologisierung und Bild, Hamburg-Bergstedt 1964, 67–73. (Dt. Fassung von Nr. 243).

275. Zum oekumenischen Ertrag der zweiten Konzilsperiode, in: Auf Hoffnung hin, hrsg. v. Johannes Neumann, Meitingen 1964, 79–108.

276. Artikel „Scholastik", in: LThK^2 IX (1964) Sp. 446–448.

277. Schönheit: ebd. 455–456.

278. Sinn, Sinnlichkeit: ebd. 784–786.

279. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 6: Carlo Huber: Anamnesis bei Plato, 1964, XIV u. XXXII u. 665 S.

1965

280. *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament.* Frankfurt 1965. 288 S. u. 8 Tafeln.

281. *Sein und Existenz.* Kritische Studien in systematischer Absicht. (= PhE.E 2) Freiburg i. Br. 1965. 418 S.

282. *De mens, raadsel en mysterie.* Antwerpen 1965. 37 S. (Niederl. Übers. von Nr. 227).

283. *Het atheisme, een uitdaging voor het kristendom.* Antwerpen 1965. 47 S. (Niederl. Übers. von Nr. 268).

284. *Le jugement et l'être.* (= ArPh.B, N. S. 2) Paris 1965. 256 S. (Franz. Übers. von Nr. 182).

285. De secunda via Sancti Thomae Aquinatis (I), in: DOC 18 (1965) (= Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, vol. 1) 39–40. (Vgl. Nr. 302).

286. Die politische Macht im Lichte des Seins, in: Il problema del potere politico (ACSFC XVIII), Brescia 1965, 183–193, ital. 521–530.

287. Diskussionsbeitrag zu Gillo Dorfles: Il mito della „naturalità" e le trasformazioni fruitive, in: Demitizzazione e morale (AF 1965, 1–2), Padua 1965, 230–231.

288. Diskussionsbeitrag zu Heinrich Ott: Le problème d'une éthique non casuistique dans la pensée de D. Bonhoeffer et M. Buber, in: Demitizzazione e morale (AF 1965, 1–2), Padua 1965, 248.

289. Einige Bemerkungen über das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte, in: Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung (Festgabe für Johannes Spoerl), hrsg. von Clemens Bauer, Laetitia Boehm u. Max Müller, München 1965, 631–638.

290. Meditation, der Weg zum innerlichen Leben (japanisch), in: Das Jahrhundert. Japanische Zeitschrift für aktives katholisches Christentum, 1. Februar 1965, 52–64.

291. Philosophie und Sprache, in: Schol. 40 (1965) 481–511.

292. Zur Struktur der religiösen Erfahrung, in: Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Kuhn, Heinrich Kahlefeld, Karl Forster, Würzburg 1965, 205–226.

293. Zur Struktur der religiösen Erfahrung, in: Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Kuhn, Heinrich Kahlefeld, Karl Forster, 2. unveränderte Auflage, Würzburg 1965, 205–226. (Vgl. Nr. 292).

294. Artikel „Transzendentalien", in: LThK^2 X (1965) Sp. 314–315.

295. Wert: ebd. 1058–1059.

296. Wertphilosophie: ebd. 1061–1063.

297. Wesen: ebd. 1063–1064.

298. Widerspruch: ebd. 1091–1092.

1966

299. *La meditación en la vida diaria.* Buenos Aires 1966. 242 S. (Span. Übers. von Nr. 250).

300. Auf dem Weg zum personalen Transzendenten, in: Transzendenz als Erfahrung (Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim), hrsg. von Maria Hippius, Weilheim 1966, 237–250.

301. Christliche Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen (Festschrift für Max Müller), hrsg. v. Heinrich Rombach, Freiburg i. Br. 1966, 70–88.

302. De secunda via Sancti Thomae Aquinatis (II), in: DOC 19–20 (1966–1967) (= Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, vol. 2) 19–32. (Vgl. Nr. 285).

303. Die Hoffnung in anthropologischer Sicht, in: LebZeug Oktober 1966, Heft 2–4, 92–106.

304. Il problema religioso, in: Studio ed insegnamento della filosofia, 1. Bd., (Orientamenti 3) Rom 1966, 331–360.

305. Möglichkeit und Grenzen der Manipulierbarkeit des Menschen, in: Zivilisation und menschliche Zukunft (SBKAB 35), Würzburg 1966, 123–151.
306. Problematica dell'essere e dimostrazione dell'esistenza di Dio, in: Orizzonti attuali della teologia, Bd. 1., Rom 1966, 109–141. (Ital. Übers. von Nr. 273).
307. Zeit und Ewigkeit im Lichte der Seinsproblematik, in: Tempo ed eternità nella condizione umana (ACSFC XX), Brescia 1966, 117–131.
308. Artikel „Faulhaber Ludwig", in: Verbo Bd. 8 (1966) Sp. 444.
309. Feigl Herbert: ebd. 493.
310. Freyer Hans: ebd. 1691.

1967

311. *Der Mensch im Sein.* Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. (= PhE.E 3) Freiburg i. Br. 1967. 672 S.
312. *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament.* 2. gering veränderte Auflage. Freiburg i. Br. 1967. 288 S. u. 8 Tafeln. (Vgl. Nr. 280).
313. *The Problem of Loneliness.* Ballykeeran (Irland) 1967. 149 S. (Engl. Übers. von Nr. 167).
314. Algunos aspectos positivos del problema del ateismo, in: El ateismo en nuestro tiempo, Barcelona 1967, 315–323. (Span. Übers. von Nr. 241).
315. Das Phänomen der Einsamkeit im Lichte der personalen Anthropologie, in: Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht, hrsg. v. Wilhelm Bitter, Stuttgart 1967, 30–48.
316. Hegel und Thomas von Aquin. Eine Begegnung, in: Gr. 48 (1967) 449–480.
317. Ideologie und Metaphysik, in: Ideologia e Filosofia (ACSFC XXI), Brescia 1967, 100–107.
318. L'ateismo come sfida ai cristiani, in: Psicologia dell'ateismo, hrsg. v. Pontificia Università Gregoriana, Istituto di scienze religiose, Rom, Gregoriana 1967, 25–39.
319. La metafisica della decisione, in: Quaderni di Cultura e Politica 2 (1967) 16–22.
320. La mia prospettiva filosofica, in: Filosofi tedeschi d'oggi, hrsg. v. Felice Battaglia u. Albino Babolin, Bologna 1967, 247–277.
321. Person und Verkündigung, in: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für Michael Schmaus), hrsg. v. Leo Scheffczyk, Werner Dettloff und Richard Heinzmann, 2. Bd., Paderborn 1967, 1241–1257.
322. Von der Einsamkeit des Menschen, in: Schweizer Monatshefte 46 (1966/67) 1083–1098.
323. Artikel „Brecht Franz Josef", in: EF^2 Bd. 1 (1967) Sp. 1062.
324. Bröcker Walter: ebd. 1076.
325. Delp Alfred: ebd. Bd. 2 (1967) 313.
326. Esperienza religiosa: ebd. 1002–1007.
327. Artikel „Kant", in: NCE Bd. 8 (1967) S. 123–127.
328. Kantianism: ebd. 127–130.
329. Phenomena: ebd. Bd. 11 (1967) 256.
330. Transcendental: ebd. Bd. 14 (1967) 235–236.
331. Transcendentals: ebd. 238–241.
332. Artikel „Geschichtlichkeit", in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 13. überarbeitete und erweiterte Auflage, (= PhW^{13}; früher: MWG ErgBd.) Freiburg i. Br. 1967, S. 133–134. (Vgl. Nr. 48 und 156).

1968

333. *Ich – Du – Wir.* Fragen um den Menschen. Frankfurt 1968. 255 S.
334. *Guida alla meditazione con esercitazioni pratiche sul N. T.* Milano 1968. 338 S. (Ital. Übers. von Nr. 280).
335. *Interior Prayer.* New York 1968. 255 S. (Engl. Übers. von Nr. 280).

336. Ateismo e Esistenzialismo, in: L'ateismo contemporaneo, hrsg. v. der Facoltà filosofica della Pont. Università Salesiana, Roma, Bd. 2, Turin 1968, 305–364.
337. -/Josef Goldbrunner: Dialog zwischen Tiefenpsychologie und katholischer Theologie, in: Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag, hrsg v. Gerhard Zacharias, Stuttgart 1968, 169–193.
338. -/Josef Goldbrunner: Diálogo entre la psicología profunda y la teología católica, in: Folia humanistica 6 (1968) 577–599. (Span. Übers. von Nr. 337).
339. Die Einheit des Menschen und die Vielheit seiner Gestalten, in: KuM VI, Bd. 3: Hermeneutik – Technik – Ethik, Hamburg-Bergstedt 1968, 95–104. (Dt. Fassung von Nr. 272).
340. El ateismo como desafío a los cristianos, in: Psicología del ateismo, Madrid 1968, 33–52. (Span. Übers. von Nr. 318).
341. Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik, in: Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie (Festschrift für Josef de Vries), hrsg. v. Johannes B. Lotz, Freiburg i. Br. 1968, 64–96.
342. Göttliches und menschliches Zusammenwirken bei der Entstehung neuen menschlichen Lebens, in: Aufklärung und Geheimnis in der Sexualpädagogik (VKAEF 9), Karlsruhe 1968, 27–38.
343. Ob und wie die Philosophie eine Zukunft hat, in: Die Zukunft der Philosophie, hrsg. v. Heinz Robert Schlette, Olten 1968, 69–86.
344. Olympische Idee und olympische Symbolik in christlicher Sicht, in: Olympische Idee und nationaler Sport (VKAEF 14), Karlsruhe 1968, 27–36.
345. Transzendenz als Mitte, in: Wirklichkeit der Mitte. Festgabe für August Vetter, hrsg. v. Johannes Tenzler, Freiburg i. Br.-München 1968, 59–69.
346. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 7: Albert Keller: Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin und in der heutigen Scholastik, 1968, VIII u. 290 S.
347. Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie (Festschrift für Josef De Vries), hrsg. v. Johannes B. Lotz, Freiburg i. Br. 1968, 264 S.

1969

348. *Kreuz und Auferstehung.* Die Grunddynamik des christlichen Daseins. Österliche Meditationen. Frankfurt 1969. 116 S.
349. -/ Josef de Vries. *Philosophie im Grundriß.* Würzburg 1969. 387 S. (Neubearbeitung von Nr. 134).
350. *Como meditar.* Buenos Aires 1969. 320 S. (Span. Übers. von Nr. 280).
351. *Méditer.* Paris 1969. 349 S. (Franz. Übers. von Nr. 280).
352. Pensiero mitico, metafisica, analisi dell'esperienza: Einleitung und Nachwort zu dem Band mit gleichem Titel (ACSFC XXIII), Brescia 1969, 30–34, 334–337.
353. Übel und Krankheit in christlicher Sicht, in: Wenn die Welt sich wandelt, hrsg. v. Robert Svoboda und Hans-Dieter Braun, Hamm 1969, 18–39.
354. Artikel „Reflexion", in: SM(D) Bd. 4 (1969) Sp. 71–73.
355. Sein: ebd. 510–518.
356. Substanz: ebd. 758–761.
357. Transzendentalien: ebd. 975–978.
358. Wesen: 1352–1357.

1970

359. *Krankheit und Tod in christlicher Sicht.* Karlsruhe 1970. 20 S.
360. Athéisme et Existentialisme, in: L'athéisme dans la philosophie contemporaine, hrsg. v. Jules Girardi, Paris 1970, 413–502. (Franz. Übers. von Nr. 336).
361. Das ästhetische Gefallen nach Thomas von Aquin, in: Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie (IKPh 14), 5. Bd., Wien 1970, 475–484.
362. Problématique du „Semel verum – semper verum", in: L'Infallibilité, son aspect

philosophique et théologique. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, 5–12 Janvier 1970, aux soins de Enrico Castelli, Paris 1970, 455–469.

363. Über den Sinn des Ordenslebens, in: Die evangelischen Räte in der heutigen Welt (VKAEF 22), Karlsruhe 1970, 17–43.

364. Vom Sinn der historischen Feier, in: Im Dienst der Seelsorge 24 (1970) 77–78.

365. Zeit und Ewigkeit, in: NWT, Heft 12, Freiburg i. Br.-München 1970, 178–214.

366. Zeit und Ewigkeit im Lichte des christlichen Glaubens, in: Zeit und Ewigkeit (VKAEF 20), Karlsruhe 1970, 37–50.

367. Rezension:

– Bernhard Welte, Determination und Freiheit, Frankfurt a. M. 1968, in: Philosophy and History 3 (1970) 182–183 (englisch).

1971

368. *Die drei Stufen der Liebe.* Eros – Philia – Agape. Frankfurt 1971. 241 S.

369. *Erfahrungen mit der Einsamkeit.* Freiburg i. Br. 1971. 140 S. (Überarbeitete Ausgabe von Nr. 167).

370. Betrachtung oder Meditation?, in: EuA 47 (1971) 459–471.

371. Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handelns, in: Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, hrsg. v. Georg Teichtweier u. Wilhelm Dreier, Würzburg 1971, 64–85.

372. Die Person, das Sein und das Gute, in: Philosophia. Miscelánea en homenaje al Prof. José Ignacio de Alcorta, (Comisión organizadora: Francisco Canals Vidal [u. a.]), Barcelona 1971, 327–342.

373. Il Logos nella filosofia, in: Responsabilità del sapere, Voll. 97–98 (1971) 12–17, 24–25, 29–30.

374. Von der vorwissenschaftlichen Gewißheit im Hinblick auf die Atheismus-Frage, in: Atheismus kritisch betrachtet, hrsg. v. Emerich Coreth und Johannes B. Lotz, München 1971, 222–243.

375. Zur Frage der Kindertaufe. Eine anthropologische Überlegung, in: TThZ 80 (1971) 110–121.

376. Artikel „Meditation", in: LPäd(F) NA Bd. 3 (1971) S. 149.

377. Ontologie: ebd. 243.

378. Artikel „Meditation I", in: LPs Bd. 2 (1971) Sp. 519–522.

379. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 8: Klaus Riesenhuber: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, 1971, VII u. 411 S.

380. -/ Emerich Coreth (Hg.): Atheismus kritisch betrachtet – Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart, München 1971, 308 S.

1972

381. *Die Identität von Geist und Sein.* Eine historisch-systematische Untersuchung. (= AnGr 188) Rom 1972. XII u. 277 S.

382. *Erfahrungen mit der Einsamkeit.* 2. unveränderte Auflage. Freiburg i. Br. 1972. 140 S. (Vgl. Nr. 369).

383. *Metaphysica operationis humanae.* Methodo transcendentali explicata. 3. unveränderte Auflage. (= AnGr 94) Rom 1972. XXIV u. 248 S. (Vgl. Nr. 228).

384. Die Identität von Geist und Sein bei Immanuel Kant, in: Scritti in onore di Carlo Giacon (Miscellanea erudita 21), Padua 1972, 461–481.

385. Erich Przywara zum Gedächtnis, in: StZ 190 (1972) 289–290.

386. Noch einmal: Betrachtung oder Meditation?, in: EuA 48 (1972) 264–270.

387. Artikel „Akt und Potenz", in: HTTL Bd. 1 (1972) S. 66–69.

388. Artikel „Bildung, religiöse", in: Lexikon der Pastoraltheologie, hrsg. v. Ferdinand Klostermann u. a. (= HPTh 5) Freiburg i. Br. 1972, S. 58–60.

389. Rezension:
– Max Müller, Erfahrung und Geschichte, Freiburg i. Br. u. a. 1971, in: ThPh 47 (1972) 562–566.

1973

390. *Kurze Anleitung zum Meditieren.* Frankfurt 1973. 298 S.
391. *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament.* 3. unveränderte Auflage. Freiburg i. Br. 1973. 288 S. u. 8 Tafeln. (Vgl. Nr. 312).
392. + P. Erich Przywara S. I. (1889–1972), in: Gesuiti. Annuario della Compagnia di Gesù 1973/1974, Rom 1973, 142–143. (Vgl. Nr. 385).
393. Der Koan als Meditationsweg für Christen, in: EuA 49 (1973) 382–391.
394. Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik (mit ital. Übersetzung), in: SapDom 36 (1973) 280–331.
395. Umwelt und Welt, in: WissWeltb 26 (1973) 163–177.
396. Einsamkeit als menschliche Grenzerfahrung, in: Ladislaus Boros, Johannes B. Lotz, Balthasar Staehelin, Ernst Benz, Peter Waser, Walter Strolz: Bewußtseinserweiterung durch Meditation, Freiburg i. Br. 1973, 29–54.
397. Artikel „Akt", in: HPhG Bd. 1 (1973) S. 28–31.
398. Artikel „Sein", in: HTTL Bd. 7 (1973) S. 28–35.
399. Substanz: ebd. 166–168.
400. Transzendentalien: ebd. 315–318.
401. Wesen: ebd. Bd. 8 (1973) 163–167.
402. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 9: Julio Terán Dutari: Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, 1973, XIV u. 647 S.
403. Rezension:
– Bernhard Lakebrink, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik, Freiburg i. Br. 1969, in: Philosophy and History 6 (1973) 147–151 (englisch).

1974

404. *Ein Mann aus St. Martin.* Erinnerungen an meinen Vater. Stuttgart 1974. 76 S.
405. *Pour Aimer.* Désir, amitié, charité. Paris 1974. 181 S. (Franz. Übers. von Nr. 368).
406. A Atualidade do Pensamento de S. Tomás. Um Confronto entre o seu Pensamento e o de Heidegger quanto ao Problema do Ser, in: Presença Filosófica 1 (1974) 81–90.
407. Einsamkeit als menschliche Grenzerfahrung, in: Ladislaus Boros, Johannes B. Lotz, Balthasar Staehelin, Ernst Benz, Peter Waser, Walter Strolz: Bewußtseinserweiterung durch Meditation, 2. unveränderte Auflage, Freiburg i. Br. 1974, 29–54. (Vgl. Nr. 396).
408. Mensch-Zeit-Sein. Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin, in: Gr. 55 (1974) 239–272.
409. Mensch-Zeit-Sein. Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin. Teil II, in: Gr. 55 (1974) 496–540.
410. Thomas von Aquin: Autorität ohne Gewicht?, in: HerKorr 28 (1974) 202–206.
411. Westliche und östliche Meditation, in: Quat. 38 (1974) 201–209.
412. Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: ThPh 49 (1974) 375–394.
413. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 10: Gerd Haeffner: Heideggers Begriff der Metaphysik, 1974, 174 S.
414. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 11: Rainer Carls: Idee und Menge. Der Aufbau einer kategorialen Ontologie, 1974, 441 S.

1975

415. *Das Neue Testament – heute gelesen.* Freiburg i. Br. 1975. 127 S.
416. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin.* Mensch – Zeit – Sein. Pfullingen 1975. 274 S.
417. Ankunft und Abschied, in: EuA 51 (1975) 385–387.
418. Betrachtung – Meditation – Kontemplation, in: Meditation 1 (1975) Heft 3, 1–3.
419. Einsamkeit als menschliche Grenzerfahrung, in: Ladislaus Boros, Johannes B. Lotz, Balthasar Staehelin, Ernst Benz, Peter Waser, Walter Strolz: Bewußtseinserweiterung durch Meditation, 3. unveränderte Auflage, Freiburg i. Br. 1975, 29–54. (Vgl. Nr. 407)
420. Einsamkeit als menschliche Grenzerfahrung. Vereinsamung als Koan, in: Meditation 1 (1975) Heft 4, 9–10.
421. Evangelisation im Lichte der Philosophie, in: Evangelisation (DMis 9), Rom 1975, 341–359.
422. Gegenständliche und nicht-gegenständliche Meditation, in: Meditation. Versuche, Wege, Erfahrungen, hrsg. v. Gerhard Ruhbach, Göttingen 1975, 40–47.
423. Hermeneutik und philosophische Geschichtsschreibung, in: Storiografia ed Ermeneutica, hrsg. v. Centro di Studi Filosofici ‹Gallarate›, (= CStF 28) Padua 1975, 11–13, 21–39, 332–334.
424. Le chemin menant à la libération d'après l'expérience spirituelle de l'orient, à la lumière des exercices spirituels de S. Ignace, in: Recherches Ignatiennes 2 (1975), Nr. 2, 1–24. (Franz. Übers. von Nr. 431).
425. Meditation als Wandlung im Alltag, in: Meditation 1 (1975) Heft 1, 4–5.
426. Meditation im Bild, im Wort, im Schweigen, in: Meditation 1 (1975) Heft 2, 5–7.
427. S. Tommaso e la scuola di Maréchal, in: RSFil 28 (1975) 159–182.
428. Tendenzen konkret: Jesuiten berichten, in: Jesuiten. Wohin steuert der Orden?, Freiburg i. Br. 1975, 151–153.
429. Vom Sein durch die Zeit zum Menschen, in: Gr. 56/1 (1975) 45–87.
430. Vom Sein durch die Zeit zum Menschen, in: Gr. 56/3 (1975) 469–525.
431. Weg der Befreiung. Die Erfahrung des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien, in: StZ 193 (1975) 579–594.
432. Zur Problematik von: „Semel verum – semper verum", in: KuM VI, Bd. 6: Aspekte der Unfehlbarkeit. Kritische Untersuchungen und Interpretationen, Hamburg-Bergstedt 1975, 105–114.
433. Rezension:
– Walter Simonis, Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik (Eichstätter Studien, N. F. 7), Kevelaer 1972, in: ThPh 50 (1975) 266–270.

1976

434. *Tod als Vollendung.* Von der Kunst und der Gnade des Sterbens. Frankfurt a. M. 1976. 139 S.
435. Camino de liberación. La experiencia del Oriente a la luz de los Ejercicios ignacianos, in: Manresa 48 (1976) 151–167. (Span. Übers. von Nr. 431).
436. Christliche Meditation, in: Meditation – Wege zum Selbst, hrsg. v. Udo Reiter, München 1976, 76–97.
437. Christliche Meditation, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 6 (1976), Nr. 3, 15–16.
438. Denken als Vollzug im Ganzen, in: Helmut Kohlenberger (Hrsg.): Die Wahrheit des Ganzen (Festschrift für Leo Gabriel), Wien 1976, 87–101.
439. Der Tod in theologischer Sicht, in: Ansgar Paus (Hrsg.): Grenzerfahrung Tod (Salzburger Hochschulwochen 1975), Graz 1976, 73–82.
440. Einübung in das wahre Dasein, in: Meditation 2 (1976) Heft 1, 9–11.

441. Il bene come oggeto dell'agire morale, in: Crisi e rinovamento della teologia morale, a cura di Georg Teichtweier e Wilhelm Dreier, Bologna 1976, 105–135. (Ital. Übers. von Nr. 371).

442. Im Spiegel der Zeit. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Meditation, in: GuL 49 (1976) 295–300.

443. La soledad como experiencia límite, in: Ladislaus Boros, Johannes B. Lotz, Balthasar Staehelin, Ernst Benz, Peter Waser, Walter Strolz: La meditación como experiencia religiosa, Barcelona 1976, 28–54. (Span. Übers. von Nr. 396).

444. Meditatio mortis, in: Meditation 2 (1976) Heft 2, 11–13.

445. Meditieren – Wozu und Wie, in: Meditation 2 (1976) Heft 4, 20–22.

446. Tod als Vollendung, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 6 (1976), Nr. 5, 5–6.

447. Artikel „Meditation", in: Wörterbuch zum Religionsunterricht. Für alle Schularten und Schulstufen, Freiburg i. Br. 1976, S. 160–161.

1977

448. *Eure Freude wird groß sein.* Die acht Seligpreisungen als Weg in die Tiefe. Freiburg i. Br. 1977. 112 S.

449. *Wider den Un-Sinn.* Zur Sinnkrise unseres Zeitalters. Frankfurt 1977. 160 S.

450. A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino, in: RPF 33 (1977) 21–36 und 270–284. (Portug. Übers. von Nr. 472).

451. Christus als Mitte der Meditation, in: Gerhard Ruhbach (Hrsg.): Glaube – Erfahrung – Meditation, München 1977, 100–108.

452. Das Sein bei Thomas von Aquin im Hinblick auf die „coincidentia oppositorum" des Nikolaus von Kues, in: Alte Fragen und neue Wege des Denkens (Festschrift für Josef Stallmach), hrsg. v. Norbert Fischer, Johannes Nosbüsch, Karl A. Sprengard u. Wilhelm Teichner, Bonn 1977, 3–11.

453. Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin, in: Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario, Bd. 6: L'Essere (Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17.–24. 4. 1974), Napoli 1977, 35–49.

454. Das wahre Licht – Eine Weihnachtsmeditation zum Prolog des Johannesevangeliums, in: Meditation 3 (1977) Heft 1, 4–5.

455. Die transzendentale Verwiesenheit des Menschen auf die geschichtlich ergangene christliche Offenbarung (Literaturbericht zu Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976), in: GuL 50 (1977) 74–77.

456. Im Gespräch, in: Erinnerung an Martin Heidegger, hrsg. v. Günther Neske, Pfullingen 1977, 154–161.

457. Magische und personale Meditation, in: Meditation 3 (1977) Heft 4, 1–3.

458. Meditationsanregungen aus der heutigen Literatur, in: Meditation 3 (1977) Heft 2, 10–12.

459. Para una Fenomenología, una Ontología y una Metafísica de la acción, in: Revista de Filosofía (Mexiko) 10 (1977) 511–533.

460. Philosophische Bemerkungen zum Finden und Gelten sittlicher Normen, in: Christlich glauben und handeln (Festschrift für Josef Fuchs), hrsg. v. Klaus Demmer u. Bruno Schüller, Düsseldorf 1977, 147–170.

461. Was von Martin Heideggers Denken ins künftige Philosophieren einzubringen ist, in: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposion, Stuttgart 1977, 28–32.

462. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 12: Helmut Stich: Kernstrukturen menschlicher Begegnung. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie, 1977, 314 S.

463. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 13: Josef Schmidt: Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg, 1977, XVI u. 205 S.

464. Rezension:

– Gerd Haeffner, Heideggers Begriff der Metaphysik, München 1974, in: ThPh 52 (1977) 446–447.

465. Rezension:

– Fridolin Wiplinger, Metaphysik, Freiburg i. Br. 1976, in: ThPh 52 (1977) 479–482.

1978

466. *Transzendentale Erfahrung.* Freiburg i. Br. 1978. 288 S.
467. *Wenn ihr heute Vater unser betet.* Freiburg i. Br. 1978. 125 S.
468. *Eure Freude wird groß sein.* 2. unveränderte Auflage. Freiburg i. Br. 1978. 112 S. (Vgl. Nr. 448).
469. *Tod als Vollendung.* 2. unveränderte Auflage. Frankfurt a. M. 1978. 139 S. (Vgl. Nr. 434).
470. Christliche Spiritualität – ein Mißverständnis?, in: Allen alles werden. Beiträge zur missionarischen Spiritualität, hrsg. v. Horst Rzepkowski SVD, St. Augustin 1978, 17–29.
471. Die Erfahrungen des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien, in: ThJb (L) 1977/78, Leipzig 1978, 337–351.
472. Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin, in: ThPh 53 (1978) 1–26. (Dt. Fassung von Nr. 450).
473. Die transzendentale Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen Meditation, in: Munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag, hrsg. v. Günter Stachel, Mainz 1978, 340–353.
474. „Ich mache die Finsternis zum Licht" (Jes 42,16), in: EuA 54 (1978) Heft 6, 476–479.
475. Il valore religioso nella filosofia dell'essere di M. Heidegger, in: SapDom 31 (1978) 257–264.
476. Meditación oriental e Disponibilidad, in: Recherches ignatiennes 5 (1978) Heft 7, 3–7. (Span. Übers. von Nr. 496).
477. Meditation und Angst, in: Meditation 4 (1978) Heft 1, 6–8.
478. Meditieren als Eins-werden mit dem Sinn, in: Meditation 4 (1978) Heft 3, 64–66.
479. Mio Pensamiento filosófico, in: Revista de Filosofía (Mexiko) 11 (1978) 45–72.
480. Religion und Technik, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 8 (1978), Nr. 6, S. 6.
481. Uomo, essere, tempo e Dio in Tommaso e Heidegger, in: RdT 19 (1978) Heft 4, 292–306. (Ital. Fassung von Nr. 498).
482. Wer war Sören Kierkegaard? in: EuA 54 (1978) Heft 4, 301–304.
483. Zur Theologie des Todes, in: Zeitschrift für Gerontologie 11 (1978) 491–501.
484. Zur Theologie des Todes, in: Hans Helmut Jansen (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, Darmstadt 1978, 23–33. (Dasselbe wie Nr. 483).

1979

485. *Die Drei-Einheit der Liebe.* Eros-Philia-Agape. Frankfurt 1979. 288 S.
486. *Die Religion in ihrer Bedeutung für die technische Kultur.* Eine Besinnung auf die Einheit des menschlichen Wirkens. (= Geschichte und Staat 236) München 1979. 136 S.
487. *Person und Freiheit.* Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. (= QD 83) Freiburg i. Br. 1979. 191 S.
488. *Was gibt das Christentum dem Menschen?* Grunderwartungen und Erfüllung. Frankfurt 1979. 215 S.
489. *Eure Freude wird groß sein.* 3. unveränderte Auflage. Freiburg i. Br. 1979. 112 S. (Vgl. Nr. 468).
490. *Tod als Vollendung.* 3. Auflage (Nachdruck). Frankfurt a. M. 1979. 139 S. (Vgl. Nr. 469).
491. *Wenn ihr heute Vater unser betet.* 2. unveränderte Auflage. Freiburg i. Br. 1979. 125 S. (Vgl. Nr. 467).

492. *Il Padrenostro oggi.* Meditazioni. Roma 1979. 92 S. (Ital. Übers. von Nr. 467).
493. Das Unsichtbare erschließe dir durch das Sichtbare, in: Meditation 5 (1979) Heft 3, 88–91.
494. Die transzendentale Methode. Wesen und Notwendigkeit, in: ZkTh 101 (1979) 351–360.
495. L'itinerario verso la liberazione secondo l'esperienza spirituale dell'Oriente, alla luce degli Esercizi Spirituali, in: VitaCon 15 (1979) 592–609. (Ital. Übers. von Nr. 431).
496. Meditation als Weg zur Verfügbarkeit, in: Meditation 5 (1979) Heft 3, 67–69. (Dt. Fassung von Nr. 476).
497. Meditation im Lichte der transzendentalen Erfahrung, in: Meditation 5 (1979) Heft 2, 39–42.
498. Mensch – Zeit – Sein – Gott. Zum Gespräch zwischen Heidegger und Thomas von Aquin, in: ThPh 54 (1979) 1–19. (Dt. Fassung von Nr. 481).
499. Religion in ihrer Bedeutung für eine technische Kultur, in: PhN 17 (1979) 513–520.
500. Sein Herz nicht an die Dinge hängen. Besinnung zur Einübung der Gelassenheit, in: Karl Rahner und Bernhard Welte (Hrsg.): Mut zur Tugend. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg i. Br. 1979, 46–57.
501. „Und das Wort ist Fleisch geworden", in: Meditation 5 (1979) Heft 1, 1–3.
502. Weg zur großen Freiheit, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 9 (1979), Nr. 5, S. 16.
503. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 14: Eduard Zellinger: Die empirischen Humanwissenschaften im Umbruch. Vom Behaviorismus zu einer adäquaten Erforschung des Menschen, 1979, XXXI u. 324 S.
504. Rezension:
– Ursula v. Mangoldt: Auf der anderen Seite der Verzweiflung, Olten und Freiburg i. Br. 1979, in: Meditation 5 (1979) Heft 4, 120–122.
505. Rezension:
– Hermann Weidemann, Metaphysik und Sprache (Symposion 52), Freiburg i. Br. 1975, in: ThPh 54 (1979) 588–592.

1980

506. *Der siebenfache Weg.* Das Herrengebet von seinem Ende her. Frankfurt a. M. 1980. 111 S.
507. Christusbegegnung, in: Meditation 6 (1980) Heft 3, 69–72.
508. Hinführung, in: Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung, München 1980, 4 nicht numerierte S. (Reprint der Originalausgabe von 1917).
509. Ist das Christentum für den heutigen Atheismus mitverantwortlich?, in: Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. Vincenzo Miano nel suo 70° compleanno. A cura della Facoltà di filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma (BSRel 39), Rom 1980, 73–86.
510. Kurze Antworten auf drei oft gestellte Fragen, in: Meditation 6 (1980) Heft 4, 112–113.
511. Las tareas de la filosofia cristiana hoy, con vistas al futuro, in: Sociedad catolica argentina de filosofia (Hrsg.): Primer congreso mundial de filosofia cristiana, vol. I, Buenos Aires 1980, 217–225.
512. Osservazzioni filosofiche sull'invenimento e la validitá delle norme morali, in: Fede cristiana e agire morale, Assisi 1980, 173–200. (Ital. Übers. von Nr. 460).
513. Rezension:
– Günter Stachel (Hrsg.), Munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Hugo M. Enomiya-Lassalle, Mainz 1979, in: Meditation 6 (1980) 29–33.

1981

514. *In jedem Menschen steckt ein Atheist.* Frankfurt a. M. 1981. 192 S.
515. *Von ihm ergriffen.* Christusbegegnungen. Freiburg i. Br. 1981. 110 S.
516. *De acht zaligsprekingen.* Meditaties. Boxtel 1981. 94 S. (Niederl.Übers. von Nr. 468).
517. Christliche Meditation, in: Meditation – Wege zum Selbst, hrsg. v. Udo Reiter, München 1981, 76–97. (Taschenbuchausgabe von Nr. 436).
518. Christus zugesellt. Ignatius, der Meister des inneren Lebens, in: Meditation 7 (1981) Heft 4, 105–109.
519. Der meditierende Jünger (Johannes, der Apostel), in: Meditation 7 (1981) Heft 3, 71–76.
520. Der Tod als personaler Vollzug, in: Filosofia e religione di fronte alla morte (AF 1981, 1–3), Padua 1981, 89–103.
521. Die ästhetische Inspiration, betrachtet nach ihren Wurzeln, in: Scritti in onore di Nicola Petruzzellis, Neapel 1981, 227–234.
522. Il Problema di Dio oggi, in: CivCatt 132 (1981) 250–262.
523. La Metafisica come fondamento dei valori etici e sociali, in: SapDom 34 (1981) 5–18.
524. Para una teologia della muerte, in: Revista de Filosofía (Mexiko) 14 (1981) 489–506 (erschienen 1982).
525. Vorbemerkung zu: Zeugnisse geistiger und geistlicher Erfahrung, in: Meditation 7 (1981) Heft 1, 21–22.
526. Zur Struktur des Gottesbeweises, in: ThPh 56 (1981) 481–506.
527. Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: Thomas von Aquin, hrsg. v. Klaus Bernath, Bd. 2, (= WdF 538) Darmstadt 1981, 433–456. (Dasselbe wie Nr. 412).
528. -/ Walter Brugger (Hg.): PPhF 10^2: Gerd Haeffner: Heideggers Begriff der Metaphysik, 2. Auflage 1981, XII u. 174 S.
529. Rezension:
– Zwei gegensätzliche Bücher: Bernardin Schellenberger, Ein anderes Leben, Freiburg 1980 / Kakichi Kadowaki, Zen und die Bibel, Salzburg 1980, in: Meditation 7 (1981) Heft 1, 29–31.

1982

530. *Die Frage nach Gott heute.* Freising 1982. 31 S.
531. *Mensch – Sein – Mensch.* Der Kreislauf des Philosophierens. (= AnGr 230) Rom 1982. 438 S.
532. *Vom Leben geschrieben.* Freising 1982. 53 S.
533. *La Experiencia Transcendental.* (= BAC 432) Madrid 1982. 287 S. (Span. Übers. von Nr. 466).
534. „...damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben", in: Ein Wort wandelte mein Leben, hrsg. v. Ursula von Mangoldt und Otto Knoch, Regensburg 1982, 146–154.
535. Der initiatische Weg in christlicher Tradition, in: Karlfried Graf Dürckheim (Hrsg.): Der zielfreie Weg, Freiburg i. Br. 1982, 183–202.
536. Die apriorischen Erkenntnisbedingungen bei Kant im Lichte der Offenbarkeit des Seins von Heidegger, in: L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier, Paris 1982, 221–237. (= ArPh.B, N. S. 34).
537. Die Liebe als Herausforderung des Menschen, in: Was heißt Liebe. Zur Tradition eines Begriffes, hrsg. v. der Rabanus-Maurus-Akademie, Frankfurt a. M. 1982, 9–29. (Schriften der Rabanus-Maurus-Akademie 3).
538. Die Freiheit der Person in der Gesellschaft, in: Józef M. Zycinski (Hrsg.): The human person and philosophy in the contemporary world, Kraków 1980, 290–298 (erschienen 1982).

539. Die Freiheit der Person in der Gesellschaft, in: Überlieferung und Aufgabe (Festschrift für Erich Heintel), hrsg. v. Herta Nagl-Docekal, II. Teilband, Wien 1982, 295–305. (Dasselbe wie Nr. 538).

540. Meister des inneren Lebens, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 12 (1982), Nr. 4, 16.

541. Ob und in welchem Sinne die Wissenschaft nicht denkt, in: Metafisica e scienze dell'uomo, Vol.1. (Atti del VII Congresso Internazionale Bergamo 4–9 settembre 1980). Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali. A cura di Benedetto d'Amore e Angela Ales Bello, Rom 1982, 202–208.

542. Warum wird die Metaphysik im Denken Hegels zur Logik?, in: Aquinas 24 (1981) Heft 2–3, 435–465, ital.: 465–488 (erschienen 1982).

543. Worauf es ankommt, in: Meditation 8 (1982) Heft 3, 69–70.

544. Worauf es ankommt (2), in: Meditation 8 (1982) Heft 4, 109–110.

545. Zwei Wege der Ontologie. Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, in: Alois Johannes Buch (Hrsg.): Nicolai Hartmann 1882–1982, Bonn 1982, 208–222.

546. -/ Walter Brugger (Hg.): Münchener Philosophische Studien, Bd. 15 (= MPhS; = Fortsetzung der PPhF): Harald Schöndorf: Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, München 1982, 255 S.

547. Rezension:

– Silvia Ostertag, Einswerden mit sich selbst, München 1981, in: Meditation 8 (1982) 30–31.

1983

548. *Dem Meister begegnen.* Menschen, die ihn fanden. Freiburg i. Br. 1983. 141 S.

549. *Introduzione alla meditazione cristiana.* Turin 1983. 44 S. (Ital. Übers. von Nr. 574).

550. *Lachen ist eine Gabe Gottes.* Von der Tugend des Humors. Freiburg i. Br. 1983. 125 S.

551. *Conquistati da Lui.* Incontri con Cristo. Rom 1983. 89 S. (Ital. Übers. von Nr. 515).

552. *Grande sarà la vostra gioia.* Le Beatitudini, via al profondo. Rom 1983. 83 S. (Ital. Übers. von Nr. 468).

553. *Wprowadzenie w Medytacje.* Krakau 1983. 206 S. (Poln. Übers. von Nr. 390).

554. Christliche Meditation, in: Meditation – Wege zum Selbst, hrsg. v. Udo Reiter, 2. unveränderte Auflage, München 1983, 76–97. (Vgl. Nr. 517).

555. Die Innigkeit nach Johann Michael Sailer, in: Meditation 9 (1983) Heft 1, S. 27.

556. Die Wahrheit wird Euch frei machen, in: Meditation 9 (1983) Heft 3, 76–78.

557. La meditación cristiana: Lo que realmente importa, in: Oracion y Servicio (1983), Nr. 4, 272–277. (Span. Übers. v. Nr. 543 und 544).

558. La méditation chrétienne: ce qui est réellement important, in: Prier et servir (1983), Nr. 4, 276–281. (Franz. Übers. v. Nr. 543 und 544).

559. Presentazione, von: Guido Zingari: Heidegger. I sentieri dell'essere, Rom 1983, S. 7.

560. Sein und Begriff, in: Aquinas 26 (1983) 353–363; ital. Übers.: 364–374.

561. Sull'Unità-Plurità dell'uomo secondo Jaspers, in: Karl Jaspers. Filosofia, scienza, teologia. A cura di Giorgio Penzo (Quaderni di humanitas), Brescia 1983, 65–75.

562. The Heart of the Matter, in: Prayer and Service (1983), Nr. 4, 272–277. (Engl. Übers. v. Nr. 543 und 544).

563. Wahrheit und Wirklichkeit im Kunstwerk, in: StZ 201 (1983) 555–556.

564. Wir sind zu beschäftigt, um aufzuwachen, in: Meditation 9 (1983) Heft 4, 128–130.

565. Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung, in: ThPh 58 (1983) 226–237.

1984

566. *Ästhetik aus der ontologischen Differenz.* Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren. (= MPhS 16) München 1984. 223 S.

567. Existenz und Ek-sistenz. Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger, in: ThPh 59 (1984) 66–83.

568. Ich bin das Licht der Welt, in: Lichtspuren des Glaubens, hrsg. v. Ursula von Mangoldt, Freiburg i. Br. 1984, 13–23.

569. Lachen, das von Herzen kommt, in: Ulrich Hommes, Johannes B. Lotz u. a.: Mehr Freude. Von lächelnden Heiligen und fröhlichen Christen, Freiburg i. Br. 1984, 15–17.

570. Vier Stufen des Einswerdens im christlichen Meditieren, in: Meditation 10 (1984) Heft 1, 11–13.

571. Vom Einüben des Glaubens, in: Meditation 10 (1984) Heft 3, 76–79.

572. Vom Einüben des Hoffens, in: Meditation 10 (1984) Heft 4, 113–115.

573. Rezension:

– J. D. Robert, Essai d'approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du Beau, Paris 1983, in: ThPh 59 (1984) 124–125.

1985

574. *Einführung in die christliche Meditation.* Freising 1985. 64 S. (Dt. Fassung von Nr. 549).

575. *Er muß wachsen, ich aber abnehmen.* Anregungen zur Meditation. Frankfurt 1985. 127 S.

576. *Incontro con il Maestro.* Uomini e donne che l'hanno trovato. Rom 1985. 101 S. (Ital. Übers. von Nr. 548).

577. *Wdrozenie w Medytacje nad Nowym Testamentem.* Krakau 1985. 256 S. (Poln. Übers. von Nr. 280).

578. Alleinsein – Isolation – Vereinsamung. Eine philosophische Anfrage, in: LS 36 (1985) Heft 1/2, 1–16.

579. Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth, in: ThPh 60 (1985) 60–76.

580. Einüben des Liebens, in: Meditation 11 (1985) Heft 1, 5–8.

581. Freiburger Studienjahre, in: Paul Imhof und Hubert Biallowons (Hrsg.): Karl Rahner. Bilder eines Lebens, Freiburg i. Br. 1985, 26–27.

582. „Was einer ist, was einer war, beim Scheiden wird es offenbar", in: Meditation 11 (1985) Heft 4, S. 138.

583. Rezension:

– Walter Brugger, Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, in: ThPh 60 (1985) 135–136.

1986

584. *Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit.* Salzburg 1986. 178 S.

585. *Gott suchen in allem.* Meditation als Lebensvollzug. Leutesdorf 1986. 88 S.

586. Das personale Philosophieren als Wurzel von Intersubjektivität, Sozialität und Religion, in: Intersoggetività, Socialità, Religione (AF 1986, 1–3), Padua 1986, 543–553.

587. El problema de Dios en la filosofia del ser de Martin Heidegger, in: Revista de Filosofía (Mexiko) 19 (1986) 225–241. (Ital. Fassung von Nr. 596).

588. Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins, in: ThPh 61 (1986) 535–550.

589. Ignatius von Loyola: Gott finden in allem, in: Meditation 12 (1986) Heft 1, 7–9.

590. Il Sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana, in: Fondamenti 4 (1986) 67–84.
591. Meditation des Kreuzes, in: Meditation 12 (1986) Heft 2, 39–44.
592. Mythos und Wahrheit, in: StZ 204 (1986) 408–416.
593. P. Rupert Mayer – ein Mann von Herz, in: Gottes Freunde – unsere Freunde. Erfahrung mit Heiligen, Freiburg i. Br. 1986, 171–177.
594. Sein Herz nicht an die Dinge hängen. Besinnung zur Einübung der Gelassenheit, in: Karl Rahner und Bernhard Welte (Hrsg.): Mut zur Tugend. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg i. Br. 1986, 46–57. (Taschenbuchausgabe von Nr. 500).
595. Vom Sinn und der Unentbehrlichkeit des Nichts, in: Aniceto Molinaro (Hrsg.): Interpretazione del nihilismo, Rom 1986, 168–194, ital.: 195–210.
596. Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger, in: StZ 204 (1986) 744–754.
597. Artikel „Meditation", in: HRGF (1986) S. 266–270.

1987

598. *Der geistliche Mensch.* Freising 1987. 63 S.
599. *Ich glaube an Gott.* Meditative Aneignung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Leutesdorf 1987. 109 S.
600. *Von Liebe zu Weisheit.* Grundströmungen eines Lebens. Frankfurt a. M. 1987. 152 S.
601. Hingabe. Zur Grunddynamik des Universums, in: GuL 60 (1987) 272–283.
602. Identità e Differenza in un confronto critico con Heidegger, in: La differenza e l'origine, a cura di Virgilio Melchiorre, Mailand 1987, 280–301. (Ital. Übers. von Nr. 588).
603. „Magis anima continet corpus... quam e converso" (Sth I, q 76, a3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (Atti del Congresso della Societá internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma 2–5 Gennaio 1986), a cura di A. Lobato, Mailand 1987, 293–302. (Vgl. Nr. 616).
604. Meditation des Friedens, in: Meditation 13 (1987) Heft 2, 66–68.
605. Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa, in: Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987), a cura di R. Latourelle, Bd. 2, Assisi 1987, 1197–1216.
606. Ursula von Mangoldt. Nachruf von Johannes B. Lotz, in: Meditation 13 (1987) Heft 4, 118–119.
607. Artikel „Maréchal", in: Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon, hrsg. v. Karl-Heinz Weger, Freiburg i. Br. 1987, S. 242–246.
608. Siewerth: ebd. 340–342.

1988

609. *Die Grundbestimmungen des Seins, vollzogen als transzendentale Erfahrung.* Innsbruck 1988. 96 S.
610. *Wie Gott den Menschen bildet.* Die Sendschreiben der Geheimen Offenbarung. Leutesdorf 1988. 88 S.
611. *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin.* Paris 1988. 232 S. (Franz. Übers. von Nr. 416).
612. Die Krise der Kirche im Lichte der religiösen Erfahrung, in: StZ 206 (1988) 252–262.
613. Krankheit und Tod in christlicher Sicht. I. Das allgemein Menschliche, in: Meditation 14 (1988) Heft 2, 39–43.

614. Krankheit und Tod in christlicher Sicht. II. Das ausgesprochen Christliche, in: Meditation 14 (1988) Heft 3, 79–83.
615. La crisi della Chiesa alla luce dell'esperienza religiosa, in: CivCatt 139 (1988) 128–139. (Ital. Übers. von Nr. 612).
616. „Magis anima continet corpus... quam e converso" (Sth I, q 76, a3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: ZkTh 110 (1988) 300–309. (Dasselbe wie Nr. 603).
617. P. Rupert Mayer – ein Mann von Herz, in: Heinz Zahrnt u. a.: Bei dir bin ich zu Hause. Vom Reichtum der Liebe, Frankfurt 1988, 87–93. (Dasselbe wie Nr. 593).
618. Artikel „Acedia", in: PLSp (1988) Sp. 9–10.
619. Einkehr: ebd. 273–274.
620. Fortschritt: ebd. 388–389.
621. Führung, geistliche: ebd. 427–430.
622. Meditation/Bildmeditation: ebd. 852–853.
623. Meditation/Transzendentale Meditation: ebd. 868–869.
624. Transzendenz: ebd. 1292–1293.
625. Verzicht: ebd. 1372–1374.
626. Yoga: ebd. 1451–1452.
627. Zen: ebd. 1460–1461.

1989

628. *Allein die Liebe macht sehend*, hrsg. v. Thomas Gertler. Leipzig 1989. 121 S. (Lizenzausgabe DDR von Nr. 600).
629. Der im ontologischen Gottesargument enthaltene Tiefsinn. Zu Kants Kritik der Gotttesbeweise, in: Otto Muck (Hrsg.): Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens (Festschrift für Emerich Coreth), Innsbruck 1989, 117–130.
630. Die transzendentalen Bestimmungen des Seins als Analogie des trinitarischen Lebens Gottes, in: Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Erwin Schadel, Frankfurt a. M. 1989, 163–175.
631. Erfahrung und Begriff, in: Meditation 15 (1989) Heft 1, 20–22.
632. In actione contemplativus, in: Weite des Herzens, Weite des Lebens (Festschrift für Abt Odilo Lechner), hrsg. v. Michael Langer u. Anselm Bilgri, Regensburg 1989, 159–161.
633. Meditation als Erfahrung. Zum Werk Karlfried Graf Dürckheims, in: StZ 207 (1989) 787–788.
634. Presentazione, in: Karl Rahner: Spirito nel mondo, hrsg. v. Massimo Marassi und A. Zoerle, Mailand 1989, XI-XIX.
635. Zur Theologie des Todes, in: Hans Helmut Jansen (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, 2. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Darmstadt 1989, 51–62. (Vgl. Nr. 484).
636. Artikel „Joseph Maréchal", in: Emerich Coreth (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Graz 1989, Bd. 2, S. 453–469.
637. Rezension:
– Günter Stachel, Gebet, Meditation, Schweigen. Schritte der Spiritualität, Freiburg i. Br. 1989, in: StZ 207 (1989) 647–648.

1990

638. *Vom Sein zum Heiligen.* Metaphysisches Denken nach Heidegger. Frankfurt 1990. 140 S.
639. Die initiatische Therapie Graf Dürckheims, in: Meditation 16 (1990) Heft 1, 33–35.
640. In actione contemplativus, in: Meditation 16 (1990) Heft 2, 45–46. (Dasselbe wie Nr. 632).

641. Le Christ intérieur, in: Regards inédits sur Graf Dürckheim, présentés par Alphonse et Rachel Goettmann, Gorze 1990, 121–131.

1991

642. *Geläuterte Liebe als Weg zu reifem Glück.* Meitingen 1991. 63 S.
643. *Ich glaube an Gott.* Meditative Aneignung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. 2. unveränderte Auflage. Leutesdorf 1991. 109 S. (Vgl. Nr. 599).

1993

644. *Dall'essere al sacro.* Il pensiero metafisico dopo Heidegger. Brescia 1993, 173 S. (Ital. Übers. von Nr. 638).
645. *Esperienza trascendentale.* Mailand 1993. 357 S. (Ital. Übers. von Nr. 466).

ohne Jahr

646. *Angst und Geborgenheit.* Oder Furcht und Liebe. Colmar o.J. (1943). 32 S.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

STEIERT, FRANZ-JOSEF, *Die Weisheit Israels – ein Fremdkörper im Alten Testament?* Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren (Freiburger theologische Studien 143). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 324 S.

F.-J. Steiert greift in seiner Studie – einer leicht überarbeiteten Dissertation von 1988 – eine der zentralen kontroversen Fragen gegenwärtiger Forschung an der Weisheitsliteratur Israels auf. Der theologische Ort und Zusammenhang sowie die Entwicklung der Weisheit Israels sind in der Forschung schon seit den dreißiger Jahren in relativ gleichbleibenden Positionen umstritten; ein Fortschritt über eingefahrene Argumentationswege hinaus wäre hier überaus wünschenswert. – St. will nun das „theologische Profil" (2) der Weisheit Israels vor dem Hintergrund ägyptischer Weisheitstexte erheben. Er konzentriert sich dabei auf das Buch der Sprüche (vgl. die beiden Teile der Studie: Teil I: Das Buch der Sprüche 10–29; Teil II. Das Buch der Sprüche 1–9), zieht jedoch hie und da Linien zu anderen Weisheitsbüchern (Ijob, Kohelet, Sirach) aus. Die Argumentation der Studie zu erheben ist keine leichte Aufgabe, da in der Fülle der Darlegungen keine durchsichtige Anordnung oder stringente Folge zu entdecken ist. Trotzdem soll hier versucht werden, nicht auf die zahlreichen Einzelbeobachtungen und -behauptungen einzugehen, sondern nach dem grundlegenden Beitrag St.s zur Diskussion um den Verständnishorizont der Sprüche zu fragen. Dieser findet sich bereits im ersten Teil und wird im zweiten nur noch ausgeführt und entfaltet.

Als einen neuen und entscheidenden Impuls für die Diskussion um den theologischen Ort der Weisheit Israels wertet St. die Rede von „Persönlicher Frömmigkeit" in den Weisheitstexten aus dem Ägypten des Neuen Reiches (H. Brunner u. a.). In der Persönlichen Frömmigkeit des Neuen Reiches wird ein älteres, auf Mittlerschaft durch den König ausgerichtetes Maat(Ordnungs)-Denken abgelöst durch ein Bewußtsein des unmittelbaren Gegenübers zum freien und souveränen Willen der Gottheit (vgl. z. T. in der Lehre des Amenemope, Papyrus Insinger, Ani). Analoge Aussagen in zahlreichen Sprüchen des Sprüchebuches deuten auf eine vergleichbare religiöse Erfahrungsbasis dieser Sprüche (29 ff). Diesen (nicht systematisch erfaßten) Sprüchen wiederum kommt nun zentrale Funktion für das Sprüchebuch zu: sie sind das „Herzstück" (45) dieses Buches, alle anderen Sprüche sind von ihnen und ihrer Erfahrungsbasis her zu lesen. Unter diesen anderen Sprüchen gibt es eine „Unzahl" (ein Lieblingswort St.s) von Sprüchen, die dem ägyptischen Maat-Prinzip zu entsprechen scheinen (57). Zur Interpretation vom Maat-Denken her fehlt in Israel jedoch die (ägyptische?) Königsideologie (57 ff vgl. 75). Deutlich königsideologische Sprüche wie Spr 16,10.14.15; 19,12; 20,8 will St. von den Jahwesprüchen Spr 21,2 und 29,26 her verstanden wissen und in einen israelitischen Gesamthorizont des Königtums Jahwes gesetzt sehen. – Die Sprüche, die analog zu Texten ägyptischer „Persönlicher Frömmigkeit" formulieren, sind nach Meinung St.s nicht als nachträgliche theologische Reinterpretationen oder Zeugnisse einer späteren Stufe eingefügt. Eine solche, doch immerhin recht gängige Position (vgl. z. B. W. McKane) erscheint St. einfachhin „unmöglich" (57). Mit diesem harten Verdikt – nicht dem einzigen in dieser Studie – ist die Diskussion genau an dem Punkt abgebrochen, an dem sie beginnen müßte. – Die in Ägypten wie im AT bezeugte religiöse Erfahrungsbasis Persönlicher Frömmigkeit ist nun zwar eine erste Gemeinsamkeit und eine Art erster Auflösung eines strengen Maat/Weltordnungsdenkens, doch muß diese Frömmigkeit nach St. in ihren Äußerungen dann jeweils im Kontext der „offiziellen" Religion verstanden werden (64). So verbleibt in Ägypten dann natürlich alles prinzipiell im Horizont von ‚Polytheismus', ‚Jenseitsorientierung', ‚magischem Kultverständnis' etc. – Der ganz spezifische Einfluß jahwistischen Glaubens hingegen findet in Sprüche 10–29 Ausdruck in der Prägung des Ganzen durch die Anti-

thetik „Gerechter – Leben" gegenüber „Frevler – Tod" (8.85f u. ö.). In der Zuordnung von Gerechten und Leben, die nicht Ausdruck einer Gesetzmäßigkeit, sondern eines Bekenntnisses und einer Hoffnung ist, sprechen die Kerngedanken, die St. als Offenbarung im ‚mosaischen Dekalog' und in der ‚Bundestheologie' wahrnimmt, prägend in die Spruchweisheit hinein. Das „Herzensanliegen" Jahwes (und darum der Kern seiner Selbstoffenbarung) ist die Mitmenschlichkeit (91.109 u. ö.). Im Unterschied zur ‚vertikalen' Orientierung ägyptischer Persönlicher Frömmigkeit, bei der Leben und Tod Folge der Haltung Gott gegenüber sind (94.96.106.158 u. a.), wird in Israel infolge der Selbstoffenbarung Jahwes gerade das mitmenschliche Ethos Kriterium von Segen oder Unheil. Die Antithetik stammt aus dem Jahweglauben und ist in seinem Horizont zu verstehen.

St. greift hier eine Behauptung aus der Literatur auf, die nie über den Status einer interessanten Vermutung hinausgekommen ist. Eine gründliche vergleichende Untersuchung zur antithetischen Rede von ‚Gerechten' und ‚Frevlern' in Spr und altorientalischen Analogien wurde nie vorgenommen. Die Behauptung, hier liege ein Spezifikum Israels vor, wäre näher zu definieren und zu belegen. Darüber hinaus ist die Rede von einer „Prägung" der Sprüche 10–29 insgesamt durch diese Antithetik eine kühne und bei St. weder statistisch noch durch Strukturanalysen belegte Behauptung. – Obgleich St. insgesamt ein geschichtlich wenig differenziertes Bild der religiösen Entwicklung in Israel zugrunde legt (vgl. die pauschale Rede vom Königtum Jahwes, vom mosaischen Dekalog u. a.), datiert er doch die Prägung der Spruchliteratur durch die Antithetik Gerechte/Frevler (recht unvermittelt) auf das 6. Jh. und sieht eine sachliche Nähe zum Deuteronomium gegeben (85f, 189f). Eine Abgrenzung zur nun sehr nahe gerückten Hypothese einer vorexilischen jahwistischen Reinterpretation der älteren Spruchliteratur (McKane, Whybray [1979]) nimmt er nicht vor. – Der zweite Teil der Studie mit der Diskussion von Spr 1–9 bringt nichts wesentlich Neues: St. wendet das gleiche Interpretationsprinzip an (‚offizieller' Jahweglaube als impliziter Verstehenshorizont aller Aussagen), sieht das Ganze im „Bannkreis" des Deuteronomiums (229) und hält sich ansonsten weitgehend an die Einsichten und Deutungen A. Roberts von 1934 (anthologischer Kompositionsstil; Entstehung im 5. Jh.; Einzelinterpretation). Nicht nur an dieser Stelle läßt die Studie übrigens eine Aufarbeitung der jüngeren Forschung vermissen.

Einen erheblichen Schritt über bisherige Positionen hinaus kann man diesen Überlegungen kaum entnehmen, auch wenn in der Fülle der Einzelbemerkungen hie und da (hier nicht erwähnte) interessante Beobachtungen und Gedanken auftauchen.

R. Scoralick

Gunneweg, A. H. J., *Biblische Theologie des Alten Testamentes.* Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht. Stuttgart: Kohlhammer 1993. 255 S.

Dem vorliegenden Buch liegt die letzte Vorlesung zugrunde, die Professor Gunneweg im SS 1987 an der Bonner Universität gehalten hat. Da G. am 17. Juni 1990 verstarb, haben I. Gunneweg und M. Oeming das Buch druckfertig gemacht. Die Arbeit hat zehn Abschnitte. Im ersten (Forschungsgeschichtliche und hermeneutische Vorüberlegungen, 9–36) bestimmt G. zunächst den Gegenstand einer Theologie des Alten Testamentes. Dieser ist „das Gottesverständnis, das Selbstverständnis ... von israelitisch-jüdischen Menschen, welche die – zumeist anonymen – Autoren der alttestamentlichen Texte sind bzw. derjenigen, an die sich diese Texte richten" (34). Im zweiten Abschnitt (Die altorientalische Religion unter besonderer Berücksichtigung der kanaanäischen Religion, 37–44) weist G. darauf hin, daß wir seit 1929 (seit der Ausgrabung und Auswertung der Funde in der antiken phönikischen Stadt Ugarit) die Eigenheit der kanaanäischen Religion gut kennen. Diese hatte ein wohlgeordnetes Pantheon von Göttern. An der Spitze standen der Obergott El und seine Gemahlin Aschera. Für das praktische Alltagsleben waren fast noch wichtiger der Gott Baal und seine Schwester bzw. Gemahlin Anat. Israels Glaube mußte sich mit diesen Göttern auseinandersetzen. Er „wächst in dieser Auseinandersetzung, zerbricht daran und steht wieder auf – in einem Prozeß, in dem die Andersartigkeit Israels und seiner Religion immer deutlicher

ins Licht tritt" (43). Im dritten Abschnitt des Buches (Die präisraelitische Epoche circa 1400–1200 – die Religion der Patriarchen, 45–53) stellt G. die Vorbedingungen der Religion der Patriarchen folgendermaßen dar: Drei ehemals selbständige Überlieferungskomplexe um die Gestalten Abraham, Isaak und Jakob haben sich gegenseitig angezogen und sind so kombiniert worden, daß eine genealogische Linie entstand. Dieser Komplex von Patriarchenüberlieferungen wurde selbst wieder dergestalt mit der Israel-Tradition der zwölf Stämme kombiniert, daß man diese von Jakob/Israel abstammen ließ. Der hier verehrte Gott ist ein sog. Vätergott. „Er bindet sich nicht primär an einen Ort, ist kein Lokalnumen, sondern bindet sich in einem bestimmten, personalen Verhältnis an eine ihn verehrende Menschengruppe" (48). Von ca. 1200 bis 1000 ist die Zeit der frühisraelitischen Religion. Davon spricht der vierte Abschnitt (Die Entstehung der religiösen Hauptthemen in der frühisraelitischen Zeit, 54–85). In dieser Zeit entstehen die Hauptthemen der Religion Israels: die Exodustradition und die Sinaiüberlieferung. Wie ist diese Menschengemeinschaft, welche die eben genannten Überlieferungen zu einer Einheit verknüpfte, näherhin zu definieren? Darauf soll im fünften Abschnitt (Israels Religion in der Epoche des Stämmebundes, 86–106) eine Antwort gegeben werden. G. hält noch immer an der These fest (obwohl er die Schwierigkeiten gegen diese These kennt und auflistet [vgl. 89]), wonach sich das vorstaatliche Israel nach Analogie von Amphiktyonien (von „amphi" = rundum und „ktizo/ktio" = bewohnbar machen bzw. wohnen) verstand, wie sie auf griechischem und altitalischem Boden bestanden haben. Ziemlich genau um das Jahr 1000 v. Chr. tritt Israel mit dem Königtum Davids ins helle Licht der Geschichte. Davon berichtet der sechste Abschnitt (Religiöse Neuerungen in der Epoche der staatlichen Existenz, 107–166). Nun entstehen Jerusalem (= Stadt Gottes) und der Tempel. Nun gibt es Priester, Opferkulte und Feste. Nun gibt es auch Theologie. Es entsteht nämlich u. a. das Jahwistische Werk, erkennbar an der Vorliebe für den Gottesnamen Jahwe. Im siebten Abschnitt (Die große Prophetie der Königszeit, 167–203) weist G. darauf hin, daß fast jedes einzelne religiöse Element in Israel in außerisraelitischen Bereichen Parallelen hat, daß aber jeweils die Kombination der einzelnen Phänomene zu einem neuen Ganzen in Israel etwas Einmaliges ist. „In diesem Sinne einmalig ist auch Israels große, klassische Prophetie. Auch hier finden sich außerhalb Israels Parallelen, die sich phänomenologisch mit Israels Prophetie vergleichen lassen. Und doch zeigt dann der Vergleich gerade die einmalige Besonderheit der israelitischen Prophetie" (167). An Propheten werden u. a. genannt: Nathan, Gad, Ahia von Silo, Elia, Elisa, Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Zephania und Jeremia. Ihre Aufgabe läßt sich folgendermaßen umreißen: „Die klassische prophetische Verkündigung ruft Israel auf, Gottesvolk zu sein, das heißt, das Heil allein von Gott her zu erwarten, wie es die Propheten selbst auf Grund einer persönlichen Gotteserfahrung tun" (179). Das babylonische Exil (586–538) war die große Krisis für Israels Religion. Darüber berichtet der achte Abschnitt des vorliegenden Buches (Das babylonische Exil. Der religiöse Umbruch in der Zeit des Exils, 204–211). Nach antiker Anschauung bedeutet die Niederlage eines Volkes die Unterlegenheit der nationalen Götter. Viele (israelische) Exulanten haben wohl diese Konsequenz gezogen und sind aus dem Religionsverband Israel ausgeschieden. Die anderen hingegen sind (unter schweren Schmerzen und in heilsamer Läuterung) zu einem neuen Begriff der israelitischen Religion gekommen: Aus der israelitischen Religion, welche die Einheit von Volk, Staat und Religion bedeutete, wird die Religion des *einzelnen* Israeliten. Man kann Jahwe auch verehren, Heil erfahren, Gott nahe sein in anderen Ländern als dem gelobten Land. Der neunte Abschnitt (Die Jerusalemer Restauration und ihre Propheten, 212–219) berichtet von den Propheten Haggai und Sacharja (und deren Messiaserwartung) und dem Deuteronomismus. „Das Deuteronomium ist ein Restaurationsprogramm für Israel: Es soll *ein* Volk sein, Jahwe als dem *einen* Gott dienen in *einem* einheitlichen Kult an einem *einzigen* Heiligtum, in Jerusalem" (217). Der letzte (zehnte) Abschnitt (Die spätnachexilische Zeit, 220–246) berichtet vor allem von der Priesterschrift und der chronistischen Theologie. Die Priesterschrift setzt die *Kultzentralisation* fort und schreibt (gemäß diesem Programm) den Pentateuch um. Die Priesterschrift bildet im jetzigen Bestand des Pentateuch die führende und den Erzählungsfortgang bestimmende Grundschrift, in welche die Kom-

bination von Jahwist und Elohist eingearbeitet ist. Mit einem kurzen Blick auf die späte Weisheit und die Apokalyptik schließt das vorliegende nützliche Buch. Ein beigefügtes Bibelstellenregister und ein Sachregister runden die Arbeit ab. R. Sebott S. J.

Dohmen, Christoph / Mussner, Franz, *Nur die halbe Wahrheit?* Für die Einheit der ganzen Bibel. Freiburg i. Br.: Herder 1993. 143 S.

Das vorliegende „opusculum" verdankt seinen Ursprung einem Kolloquium des Schülerkreises von Joseph Kardinal Ratzinger, das im September 1991 in Steinfeld (Eifel) gehalten wurde. Es enthält vier Aufsätze. Drei stammen von C. Dohmen, einer von F. Mußner. Im ersten (Die Zweiteilung der Heiligen Schrift als Schlüssel zu ihrem Verständnis? 9–15) warnt Dohmen davor, die Einheit der Bibel aufzugeben. Dies würde für den Christen einer Selbstverleugnung gleichkommen, weil er damit seine Geschichte (die im Judentum liegt) aufgeben würde. D. plädiert für eine Gratwanderung (vgl. 14) einer zweigeteilten (aber letztlich einen) Schrift, weil auf diese Weise Kontinuität und Diskontinuität hervorgehoben werden. Im zweiten Aufsatz (Das Alte Testament nicht kennen heißt das Christentum nicht kennen, 16–74) geht Dohmen davon aus, daß die *Aufeinanderfolge* von Texten in der Hl. Schrift bisweilen Interpretationscharakter hat. So interpretiert z. B. in der Schöpfungserzählung der (jüngere) Text Gen 1,1–2,4a, der vorangestellt ist, den (älteren) Text Gen 2,4b–3,24, der in der jetzigen Komposition dem jüngeren erst nachfolgt. Wendet man diese Erkenntnis auf das Alte und das Neue Testament an, dann ist das NT im Lichte des AT zu interpretieren (und *nicht* umgekehrt). Freilich gibt es auch eine legitime Interpretation des AT im Lichte des NT (= christologische Interpretation), doch soll eine solche christologische Interpretation nur die Kontinuität der Geschichte und Person Jesu mit der (im AT niedergelegten) Geschichte Gottes mit Israel aufweisen. Auf jeden Fall kann „kein Zweifel ... an der Gründungsfunktion des Alten Testamentes für das Christentum bestehen. Kann es schon kein Neues Testament ohne Altes Testament geben, so auch kein christliches Glaubensbekenntnis und somit keinen christlichen Glauben ohne alttestamentliches Fundament!" (73). Der dritte Beitrag stammt von Mußner (Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit und Ganzheit der Bibel, 75–121). M. sieht die Einheit von AT und NT darin, daß es derselbe Gott ist, der in beiden Testamenten handelt. „JHWHs Durchsetzungsvermögen hält die Bibel Alten und Neuen Testaments zusammen. Von diesem Durchsetzungsgeschehen erzählt die Bibel. Und daß JHWH, der Gott Israels, sich in der Geschichte der Menschheit durchsetzt, dies ist nicht bloß der Glaube und die Hoffnung der Christen, sondern auch der Juden" (119f.). In dem vierten Beitrag (Mit Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achten! 122–134) vermittelt Dohmen einige praktische Anregungen, die helfen können, die Einheit der beiden Testamente zu erfahren. D. schlägt z. B. vor, sich von den Zitaten, Anspielungen, Motivaufnahmen usw., die das NT enthält, auf das AT zurückverweisen zu lassen; oder er denkt (bei manchen Perikopen) an eine Horizontverschmelzung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Horizontes. Dies und anderes mehr dürften zwar die Ausleger der Hl. Schrift auch bisher schon angewandt haben, hier wird nur noch einmal explizit darauf hingewiesen. Ein Literaturverzeichnis und ein Bibelstellenregister schließen dieses Büchlein ab. Eine kleine Aussetzung: Auf S. 15 Z. 16 v. o. ist offenbar ein Textstück ausgefallen. R. Sebott S. J.

Christen und Christliches in Qumran? Hrsg. *Bernhard Mayer* (Eichstätter Studien NF 32). Regensburg: Pustet 1992. 268 S.

Seit Monaten stehen Bücher über Qumran auf den Bestsellerlisten. Nicht immer handelt es sich dabei um seriöse Publikationen. Um so lieber nimmt man deshalb ein solides und wissenschaftliches Buch (wie das vorliegende) in die Hand. Die Arbeit, die hier angezeigt werden soll, vereinigt 16 Studien über Qumran, die (fast) alle auf einem Symposion in Eichstätt (18.–20. Oktober 1991) vorgelegt wurden. Bei dem Symposion ging es vor allem (freilich nicht nur) um die Frage, ob José O'Callaghan recht hat, wenn er das Fragment 5 der Höhle 7 (= 7Q5) als Mk 6,52–53 identifizieren will. Im ersten

Beitrag (*C. Focant,* 7Q5 = Mk 6,52–53: A Questionable and Questioning Identification? 11–25) wird zunächst dargelegt, worum es geht. Das Fragment 7Q5 enthält in 4 Zeilen die folgenden 10 *sicheren* Buchstaben: τω – καιτ – ννη – η. Verschiedene Forscher (z. B. Benoit und Pickering) glauben, darüber hinaus noch weitere Buchstaben erkennen zu können. So liest O'Callaghan in der dritten Zeile statt der 3 Buchstaben ννη die 4 Buchstaben ννγσ. Von dieser Buchstabenfolge ννησ nimmt er an, sie komme aus Γεννησαρέτ. Nimmt man jetzt auch noch die anderen sicheren Buchstaben hinzu (und postuliert zusätzlich eine Lautverschiebung von δ zu τ), so meint O'Callaghan, das Fragment 7Q5 mit Mk 6,52–53 identifizieren zu können. Es stehen dann freilich den 10 sicheren Buchstaben des Fragments die 105 Buchstaben gegenüber, welche Mk 6,52–53 hat. Man kann deshalb verstehen, wenn Focant nicht an die Wahrscheinlichkeit der Identifikation glaubt (vgl. 23). Auch *St. R. Pickering* (Palaeographical Details of the Qumran Fragment 7Q5, 27–31) kommt in dem kurzen zweiten Beitrag zu dem Ergebnis „that the proposed identification of the text of 7Q5 with Mark 6:52–53 is not possible" (27). In einem weiteren Beitrag möchte *H. Hunger* (7Q5: Markus 6,52–53 – oder? Die Meinung des Papyrologen, 33–56) die Hypothese von O'Callaghan unterstützen. Er zeigt – mit Hilfe von vielen Abbildungen –, wie variantenreich griechische Buchstaben ausgeführt werden konnten. Zugleich macht Hunger auf eine Konsequenz der These O'Callaghans aufmerksam: „Wenn diese Papyrusfragmente (7Q5 = Markus und 7Q4 = 1 Tim 3,16–4,3) in die Jahrzehnte 40–60 zu datieren sind, bricht unsere ganze Einleitungswissenschaft zusammen" (39). Für das Markusevangelium bedeutet dies folgendes: Bisher nimmt man an, daß das Markusevangelium ca. 65–75 n. Chr. in Rom entstanden ist. Wenn nun aber 7Q5 einen Text eben dieses Evangeliums enthalten sollte, müßte das Markusevangelium vor 68 n. Chr. in Qumran bekannt gewesen sein. Denn der Krug in der Höhle 7, in welchem sich das entsprechende Papyrusfragment fand, wurde 68 n. Chr. versiegelt, bevor Qumran im Jahr 68 n. Chr. von den Römern zerstört wurde. M. a. W.: Wir hätten dann das sichere Datum eines terminus ante quem, eben 68 n. Chr. Wie Hunger so ist *C. P. Thiede* (Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften, 57–72) ein Verfechter der These O'Callaghans. Im Vergleich mit anderen Handschriften (biblischen und nichtbiblischen) untersucht er, ob die Besonderheiten, die das Fragment 7Q5 kennzeichnen, so ungewöhnlich sind, daß sie auf bedenkliche Weise gegen eine Identifizierung sprechen, oder ob sie sich so weit in ein bekanntes Umfeld eingliedern lassen, daß die Identifizierung möglich bleibt. Als Antwort weist Thiede auf ein Fragment hin, das wenig später als 7Q5 entstand und auf der Festung Masada entdeckt wurde. Lesbar sind nur die folgenden Buchstaben: naoquaemesusp. (Auf dem Fragment sind zwischen den einzelnen Buchstaben Zwischenräume, die hier nicht wiedergegeben werden können.) Außer dem „na" und dem „o" lassen sich nur die beiden Allerweltswörter „quae" und „me" entziffern und der Wortanfang „susp". Das genügt aber, um die Buchstabenfolge mit dem folgenden Text (Vergil, Aeneis 4,9) identifizieren zu können: „Anna soror quae me suspensam insomnia terrent." Hier zeigt es sich, was man mit kleinsten Fragmenten anfangen kann. *F. Rohrhirsch* (Kleine Fragmente im Lichte des Popperschen Fallibilismusprinzips, 73–82) möchte den Begriff „Sicherheit" (den man in der neutestamentlichen Textkritik verwendet) durch den Begriff „Bewährung" ersetzen. Eine These bewährt sich immer dann, wenn eine versuchte Falsifizierung derselben scheitert oder eine Prognose, die aus dieser These gewonnen wurde, eintritt. Für unseren Fall ergibt sich dann: „In der Terminologie Popperscher Wissenschaftstheorie können die Identifizierungsvorschläge ‚p^{73} entspricht Mt 25,43 f.' und ‚7Q5 entspricht Mk 6,52 f' als vorläufig bewährt gelten. Und solange keine Falsifizierung durch intersubjektiv ausweisbare Kriterien vorgenommen werden kann, kann wissenschaftlich vertretbar die genannte These als plausibel gelten" (82). *W. A. Slaby* (Computer-unterstützte Fragment-Identifizierung, 83–88) versucht aus der Sicht eines Informatikers und Sprachwissenschaftlers darzustellen, wo die Möglichkeiten (aber auch die Grenzen) der Elektronischen Datenverarbeitung bei der Lösung des Problems der Identifizierung kleiner Textfragmente liegen. *B. Pixner* (Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde, 89–113) geht davon aus, daß es in der neutestamentlichen Westmauer von Jerusalem ein Tor gibt, das Josephus „Tor der Essener"

nennt. Pixner schließt von diesem Tor auf ein Essener-Quartier auf dem Zionsberg. Zudem haben archäologische Grabungen ergeben, daß in der Nähe des Essener-Viertels Judenchristen gewohnt haben. „Die Nähe dieser Zone von einfachen Bauten, in denen jesusgläubige Hebräer gewohnt haben mögen, zum Essener-Quartier verstärkt die Vermutung, daß es zwischen Essenern und der christlichen Urgemeinde Beziehungen gegeben hat" (113). Die Ergebnisse von Pixner bestreitet *B. Schwank* (Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem? 115–130). „*Zusammenfassend* können wir über die Argumente, die ein Essener-Quartier *in* Jerusalem beweisen sollen – entgegen dem Sprachgebrauch, wonach Tornamen nach außen weisen! – nur feststellen: Keines dieser Argumente hat das nötige Gewicht, ein solches Essener-Quartier auch nur erwägenswert zu machen. Kein Text und kein archäologischer Fund ergaben bis heute etwas spezifisch Essenisches für die Südwestecke von Jerusalem" (127). Gegenüber Schwank rechnet *E. Ruckstuhl* (Zur Frage einer Essenergemeinde in Jerusalem und zum Fundort von 7Q5, 131–137) grundsätzlich mit einer essenischen Gemeinde *in* Jerusalem. Auch *R. Riesner* (Essener und Urkirche in Jerusalem, 139–155) hält die Argumente von Schwank nicht für durchschlagend. „Entgegen den vorgebrachten Einwänden scheint mir mehr für als gegen die Existenz eines Essener-Viertels und des ersten Versammlungsortes der Urgemeinde auf dem spätestens seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. ‚Zion' (VitProph 70,6–12) genannten südwestlichen Hügel Jerusalems zu sprechen" (151). *O. Betz* (Kontakte zwischen Christen und Essenern, 157–175) differenziert in der anstehenden Frage. Er hält zwar das Christentum *keineswegs* nur für einen Essenismus, der (anders als sein jüdisch gebliebener Stammorden) geschichtlich Erfolg hatte und sich zur Weltreligion entfalten konnte. Dennoch sind für Betz „die bisher bekannten Rollen vom Toten Meer für unser Verständnis des Wirkens Jesu und des Neuen Testaments insgesamt von großem Wert" (175). *H. Riesenfeld* (Neues Licht auf die Entstehung der Evangelien, 177–194) kritisiert insgesamt die Spätdatierung der Schriften des NT. „Falls die Identifizierungen der Fragmente aus der Höhle 7 sich als haltbar erweisen, wird dies bedeutsame Folgen für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft, vor allem für die Datierung der neutestamentlichen Schriften haben. Auch abgesehen hiervon ist die Spätdatierung der Schriften des Neuen Testaments, die in den letzten 150 Jahren immer weiter ausgebaut worden ist und sich gleichzeitig immer fester durchgesetzt hat, keineswegs unproblematisch" (188 f.). Ähnlich denkt auch *E. E. Ellis* (Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums, 195–212). Er rechnet damit (vgl. 211), daß Markus Mitte der fünfziger Jahre sein Evangelium *in Palästina* verfaßt hat. *J. H. Charlesworth* (Has the Name „Peter" Been Found Among the Dead Sea Scrolls?, 213–225) geht von der bekannten Tatsache aus, wonach die Hl. Schrift (vgl. z. B. Mt 16,17 f.) berichtet, Jesus habe den Namen Simon Barjona in Petrus verändert. Charlesworth meint nun, in dem Qumranfragment 4QM130 „Petros" (auf zwei Linien getrennt) herauslesen zu können (vgl. 220). Wenn sich diese Hypothese bewahrheiten sollte, dann läge folgende Konsequenz nahe: „The last obstacle may have been removed from the possibility of perceiving that Jews during the time of Jesus did know the name ‚Petros', and that Jesus could have changed Simon's name to Peter" (224). In dem letzten Beitrag, der auf dem Eichstätter Symposion vorgetragen wurde, unternimmt *H. Burgmann* (Die Höhle „7" war kein Einzelfall, 227–236) den Versuch, die 11 Höhlen in Qumran einzuteilen. Danach war z. B. die Höhle 1 für die Hauptschriften der Essener bestimmt, Höhle 4 diente als Bibliothekshöhle, Höhle 11 war die Höhle für „unbeliebte Texte" und Höhle 7 (eben jene Höhle, in der 7Q5 gefunden wurde) war den *christlichen Asylanten* für ihre Schriften zugewiesen. Im Anhang des vorliegenden Buches berichtet *C. P. Thiede* in einem Beitrag, der nach dem Symposion verfaßt wurde (Bericht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem, 239–245), u. a. davon, daß nachträgliche Eingriffe am Text von 7Q5 mit absoluter Sicherheit *nicht* vorgenommen worden sind. – Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Verfasserregister, ein Stellenregister und ein Mitarbeiterverzeichnis schließen das wertvolle Buch ab. Ich habe die vorliegende Arbeit mit höchstem Interesse gelesen.

R. Sebott S. J.

2. Historische Theologie

Karpp, Heinrich, *Schrift, Geist und Wort Gottes.* Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. XXIV/270 S.

Das theologische Verhältnis zwischen Heiliger Schrift und Kirche war über Jahrhunderte ein zentraler Gegenstand der Kontroverstheologie, im ökumenischen Dialog unserer Tage bleibt es, freilich mit veränderter Zielsetzung, auf der Tagesordnung. Vorliegende Studie liefert zu der angedeuteten Fragestellung keinen direkten Beitrag, denn wir haben es nicht mit einer systematischen, sondern mit einer historischen Arbeit zu tun. Gerade als solche ist sie jedoch mittelbar von großer Bedeutung für die systematische Fragestellung. Um es mit den Worten des Autors zu sagen, „die Begegnung mit dem Schriftgebrauch anderer Zeiten und Völker (könnte nämlich) dazu anregen, das eigene Verständnis der Heiligen Schrift auch von dorther zu überprüfen, seine geschichtliche Bedingtheit noch deutlicher zu erkennen und die gegenwärtigen Möglichkeiten und Aufgaben besser wahrzunehmen" (5). Die Geschichte, die teilweise gemeinsame, teilweise getrennt erlebte als Weg und Hilfe zur gegenseitigen Verständigung also. Ob dem Autor solch ökumenische Zielsetzung bei der Ausarbeitung vor Augen schwebte, kann offen bleiben. Sein Buch setzt sich jedenfalls nicht lautstark für die Ökumene ein, jede Zeile ist dafür jedoch in ökumenischer Verantwortung geschrieben. Und das heißt viel bei einem so heiklen Thema wie dem vorliegenden. – Zu präzisieren ist noch der genauere Gegenstand des schmalen Bandes: es geht nicht um das abstrakte Verhältnis Kirche/Schrift, sondern konkret um den Umgang der Kirche, um die Erfahrungen der Kirche mit der Bibel im Laufe ihrer Geschichte. Es soll „ein problemgeschichtlicher Durchblick durch das Leben der Kirche mit der Bibel" gegeben werden. Dabei sollen möglichst „viele Gesichtspunkte und Erfahrungen der Kirche" mit der Bibel in den Blick kommen. Es gehören hierzu sowohl „die äußere Geschichte des Bibelbuches, seiner Erhaltung und Verbreitung", wie die „innere Aneignung der Schrift durch Exegese und Hermeneutik, die Anwendung im Gottesdienst, Lehre und Leben der Kirche, auch der Gebrauch bei einzelnen Gläubigen und kleineren Gruppen". Ja, „der Blick muß sogar über die kirchlichen Grenzen hinausdringen bis hin zu einem allgemein religiösen oder einem auch ganz weltlichen, mehr literarischen Umgang mit der Bibel, sodaß er die kulturgeschichtliche Seite der Sache miterfaßt" (5). Wie mit der damit angedeuteten ungeheuren Stoffmenge einigermaßen überzeugend fertig werden? Not, auch Raumnot – runde 250 Seiten standen zur Verfügung – macht erfinderisch. Verf. legt zunächst einmal einen sehr dichten, komprimierten Text vor. Zweitens arbeitet er sehr stark mit Verweisen innerhalb seines Textes. Drittens hat er tatsächlich auch inhaltlich deutliche Akzente gesetzt. Kirche ist wesentlich, sehen wir einmal von der Alten Kirche ab, abendländische Kirche. Und auch hier noch einmal Akzente: der dritte Teil („Der Umgang mit der Bibel im Zeitalter der Reformation") fällt ausführlicher aus als der erste („Die Heilige Schrift in der Alten Kirche") und der zweite („Bibel und Kirche im Mittelalter"). Doch zu dieser Akzentuierung gibt es sogleich den ökumenisch sensiblen Kommentar des Verfs.: „Die knappere Darstellung der altkirchlichen und der mittelalterlichen Bibelgeschichte meint nicht, ihr Schriftverständnis bilde nur eine unvollkommene Vorstufe für das der folgenden Zeiten" (6). – Im Rahmen einer kurzen Rezension ist es nun völlig unmöglich, die Fülle der behandelten Einzelthemen auch nur andeutungsweise zur Sprache zu bringen. Einige Stichworte müssen genügen. Im ersten, der Alten Kirche gewidmeten, Teil geht es zunächst um die Grundlage und den Beginn des kirchlichen Umgangs mit der Bibel. Sie bestehen in der Festlegung eines Kanons Heiliger Schriften durch die Kirche. Verf. arbeitet hier u. a. heraus, welch spannungsvolle Einheit mit der Zusammenbindung von Altem und Neuem Testament zu einer einzigen Heiligen Schrift geschaffen wurde und wie bei dieser „frühkatholischen" Bibel (im historischen, nicht im theologischen Sinn) die Frage nach der Einheit und Mitte jeweils gestellt bleibt. Ein weiterer § des ersten Teils untersucht „Geltung, Verbreitung und Auslegung der Heiligen Schrift". Hier ist u. a. die Rede von der Bibelkenntnis der altkirchlichen Gemeinden und von der Exegese und Hermeneu-

tik in der Alten Kirche. Der „Erfahrungen bei der Anwendung der Schrift" überschriebene folgende § geht u. a. auf die Wirkung der Schrift im kirchlichen Leben, auf Schrift und Lehrbildung, das sittliche Leben, Formen des kirchlichen Lebens und die kulturellen Wirkungen und Nebenwirkungen ein. Zum speziellen Verhältnis zwischen Bibel und kirchlichem Amt bzw. kirchlicher Verkündigung heißt es im Rückblick auf die Alte Kirche sehr treffend und differenzierend: „Die Alte Kirche lebte stets des festen Glaubens, ihre Verkündigung und ihre Lebensgestaltung bildeten mit der Schrift und dem göttlichen Geist eine innere, selbstverständliche *Einheit.* Daher sprach sie für den Fall, daß die Auslegung umstritten war, weder ein „Schriftprinzip" aus, noch definierte sie ausdrücklich eine entsprechende Auslegungsvollmacht ihrer Ämter und Synoden, auch wenn diese dazu neigten, eine solche praktisch auszuüben" (57/8). – Der zweite Teil der Studie „Bibel und Kirche im Mittelalter" ist in zwei Abschnitte unterteilt. Der erste behandelt das frühe und hohe Mittelalter (7. bis 13. Jahrhundert), der zweite das späte Mittelalter (14. und 15. Jahrhundert). Auch hier können nur einige Überschriften und Stichworte genannt werden, aus denen hervorgeht, wie umfassend der Autor bei aller gebotenen Kürze sein Thema behandelt: Biblische Religionen neben dem Christentum, Weltgestaltung durch die Kirche, das Ideal apostolischer Armut, stetige Wirksamkeit der Bibel im kirchlichen Leben, das theologische Denken, Kultus und Frömmigkeit, Einfluß auf das kulturelle Leben, Verbreitung und Kenntnis der Bibel, Übersetzungen, Bearbeitungen, Exegese und Hermeneutik, Kirche und Schrift als Problem der Theologie, die Arbeit der Exegeten (Eckhart, Nikolaus von Lyra, Wyclif, Gerson, Dionysius der Kartäuser usw.). Ein umfangreicher § geht auf die spätmittelalterliche Zunahme der Bibelverbreitung, erstens in der handschriftlichen Überlieferung, zweitens durch den neu aufgekommenen Buchdruck ein. Ein wichtiger Abschnitt behandelt die kirchliche Beurteilung der neuen Bibelverbreitung. Es habe keine grundsätzliche Ablehnung gedruckter Bibeln gegeben, aber Bedenken gegen unkontrollierte Verbreitung, zumal von Übersetzungen. „Indem die Kirche (jedoch) die Chance versäumte, selbst geeignete Bibelübersetzungen bereitzustellen, schwächte sie wohl auch ihre eigene *Autorität* gegenüber der Schrift, in deren Namen viele auf Reformen drängten" (128). Es folgt ein § über den Beitrag des Humanismus zum Umgang mit der Bibel mit ausführlicher Behandlung des Erasmus. – Der dritte Teil der Studie behandelt zunächst „Wort Gottes, Schrift und Geist bei Luther", die entsprechenden Auffassungen bei Melanchton, Zwingli, Calvin usw., das „radikale Schriftverständnis am Rande der kirchlichen Reformation" (Denck, Franck, Hofmann, Schwenckfeld, Paracelsus, Müntzer, Rothmann usw.). Der zweite Abschnitt über die „reformatorische Erneuerung der Theologie und der Kirche" geht u. a. auf Luther als Ausleger der Heiligen Schrift und die Schriftmitte nach reformatorischem Verständnis ein. Unter dem Titel „Theologie und Dogma" werden u. a. der Schriftgebrauch im frühen Abendmahlstreit und weitere Lehrstreitigkeiten im Protestantismus behandelt. Der dritte Abschnitt, überschrieben mit „Die Aufnahme der reformatorischen Herausforderung in der Ecclesia Catholica", geht u. a. nuanciert und verständnisvoll auf die Entscheidung des Konzils von Trient hinsichtlich Schrift und Tradition ein. Der vierte und letzte Abschnitt stellt im „Prozeß der Konfessionsbildung" der „Trennung im Schriftverständnis" (u. a. innerprotestantische Abgrenzungen) die „Gemeinsamkeit im Besitz des Bibelbuches" (Angaben über Ausgaben der Bibel im Urtext, Vulgata und Übersetzungen in moderne Sprachen) gegenüber. – Man kann nur staunen, wie es dem Verf. gelungen ist, eine solche Stoffülle auf so knappem Raum so differenziert zu behandeln! Dabei enthält die Studie noch eine Fülle weiterführender Literatur, nicht nur in Form von Anmerkungen, sondern auch in einem beigegebenen Verzeichnis. Ein 19seitiges Inhaltsverzeichnis faßt den gesamten behandelten Stoff treffend zusammen. Es ist zu hoffen, daß die vom Verf. angekündigte Fortsetzung, die bis zur Mitte dieses Jahrhunderts gehen soll, nicht allzu lange auf sich warten läßt. Das Schlußwort des Verf. richtet sich unmittelbar an die eigene Konfession, mittelbar und mutatis mutandis freilich auch an den katholischen Gesprächspartner: „Wenn in der Schrift der Geist Gottes wirkt, konnte er nicht neue Antworten auf Fragen geben, die schon in der eigenen Lehre beantwortet zu sein schienen? Gehörte diese Offenheit und Erwartung nicht gerade zum ‚Schriftprinzip' der Protestanten selber? Wenn diese sich etwa auch in so wichtigen Punkten ihrer Lehre

wie denen von der Mitte der Schrift und deren Autorität in der Kirche von der Bibel selbst hinausführen ließen, dann würde dies der im Schriftprinzip gemeinten Zusammengehörigkeit von Schrift, Geist und Wort Gottes entsprechen, und man gäbe damit die reformatorische Wendung zur Schrift nicht preis, sondern bewährte sie. Im Verständnis der Bibel noch fortzuschreiten war nach dieser Auffassung nicht weniger eine bleibende Aufgabe aller Religionsparteien" (254). H. J. Sieben S. J.

Dassmann, Ernst, *Kirchengeschichte I.* Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (Studienbücher Theologie 10). Stuttgart–Berlin-Köln: Kohlhammer 1991. 284 S.

Der Bonner Kirchenhistoriker bietet hier für Studenten und kirchenhistorisch Interessierte einen lebendigen Einblick in die Entwicklung und die wesentlichen Probleme der Kirche bis um 300. Vorzüge der Darstellung sind vor allem: Sie ist auch für Anfänger lesbar; sie läßt die Quellen ausgiebig zu Wort kommen; sie weicht, bei aller methodischen Sauberkeit in der Unterscheidung der Ebenen, nicht der theologischen Fragestellung und Beurteilung aus; sie enthält aber auch Informationen über gesellschaftliche, familiengeschichtliche, religionsgeschichtliche Hintergründe in wünschenswerter Ausführlichkeit; sie vermittelt insgesamt ein lebendiges Bild der Vielschichtigkeit von Situationen, kirchlichen Strömungen und Problemen, ohne dabei verwirrend zu wirken. Hinzu kommt ein gutes Literaturverzeichnis zu Beginn jedes Kapitels. Die Gliederung ist thematisch; die 9 Kapitel behandeln „Anfänge" (15–33; Jerusalemer Urgemeinde und Palästina), „Heidenmission" (34–53, noch innerhalb des NT), „Lösung der Kirche von der Synagoge" (54–70), „Religiöse Umwelt" (71–94), „Äußere Widerstände" (95–122, Christenverfolgungen und Auseinandersetzung mit literarischen Angriffen), „Innere Gefährdungen" (123–50, Montanismus und Gnosis), „Theologische Klärungen" (151–214; darunter das christologisch-trinitarische Problem, Kirche und kirchliches Amt, Schrift und Tradition, Buße und Sündenvergebung), „Gottesdienst und Leben" (215–50, darunter einerseits Liturgie und Gebet, anderseits christliche Lebensgestaltung), schließlich „Mission und Ausbreitung" (251–67).

Im einzelnen mag man vielleicht Fragen zu der Einteilung anbringen: so ob die postbaptismale Buße und ebenso die Amtsentwicklung nicht eher ihren Platz innerhalb von „Gottesdienst und Leben" statt „Theologische Klärungen" hätten, zumal bei ihrer Entwicklung nur zum Teil theologische Faktoren ausschlaggebend waren; ob die kurzen Bemerkungen über den Rang der römischen Kirche auf S. 266 f. statt innerhalb „Mission und Ausbreitung" nicht besser im Rahmen der „gemeindeübergreifenden Communio" auf S. 179 stünden. Das sind aber Ermessensfragen. Nur zwei Dinge vermißt der Rezensent. Einmal wäre doch ein etwas ausführlicheres Eingehen auf Gründe und Hintergründe der römischen Christenverfolgungen (mehr als nur die kurzen Bemerkungen über die Unausweichlichkeit auf S. 110) wünschenswert, vor allem insofern diese mehr gesellschaftliche als eigentlich politische Ursachen hatten, bzw. die römischen Behörden hier einer christenfeindlichen Stimmung nachgaben. Dann ist schwer einzusehen, wieso die Diokletianische Verfolgung nicht mehr behandelt wird. Vermutlich liegt es daran, daß der Band, entsprechend seinem Titel, genau mit 300 Halt machen soll. Dies wäre freilich eine zu künstliche Zäsur. – Als Studienbuch ist die Darstellung jedenfalls ohne Einschränkung zu empfehlen, ja wohl für diese Zeit in ihrem Umfang (zwischen dem kleineren des Patmos-Bändchens von Brox und dem größeren des 1. Bandes der Herder-Kirchengeschichte von Baus) die beste ihrer Art.

Kl. Schatz S. J.

Böhm, Thomas, *Die Christologie des Arius.* Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage (Studien zur Theologie und Geschichte 7). St. Ottilien: EOS 1991. 413 S.

Zweifellos ist es ein mutiges Unterfangen, nur kurze Zeit nach der erst 1987 erschienenen und vielbeachteten Ariusmonographie von Rowan Williams nun noch eine wei-

tere Studie über *den* Häretiker des vierten Jahrhunderts vorzulegen, zumal ja das Quellenmaterial zu Arius alles andere als reichhaltig ist. Thomas Böhm ist sich in der vorliegenden Druckfassung seiner zunächst bei Stockmeier und nach dessen Tod 1988 bei Müller entstandenen Münchener Dissertation dieses Problems durchaus bewußt. Anders als Williams will er aber den Akzent auf die systematisch-theologischen Zusammenhänge legen (vgl. das Vorwort), insbesondere in Auseinandersetzung mit der auf Harnack zurückgehenden und seitdem immer wieder neu aufgenommenen und modifizierten Hellenisierungsthese. – Die Arbeit gliedert sich nach einem ersten Abschnitt über Forschungsstand und Methode (1–32) in zwei große Hauptteile, von denen der erste eine Analyse der arianischen Theologie (33–110) mitsamt ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund (111–256), der zweite systematische Überlegungen zur Hellenisierungsfrage (257–313) bietet.

In der Analyse der Arius-Quellen kommt B. zu dem Resultat, daß es sich bei der Kontroverse im Prinzip „um eine christologische Fragestellung handelt" (55; 82 u. ö.). Diese These gründet er nicht nur auf die in der Tat breiten Ausführungen zum „zweiten Artikel" in den Texten des Arius, sondern auch auf die Vorwürfe von Alexander und Athanasius, die Arianer seien χριστομάχοι (Urk. 4b; 7,1 Opitz und Urk. 14; 20,6 Opitz), wobei Böhm sich durch eine wohltuende und in der Forschung leider gerade nicht selbstverständliche methodische Umsicht auszeichnet, indem er die zweifelsfrei echten Arius-Aussagen von den im Referat der Gegner aufgestellten angeblichen Arius-Sätzen unterscheidet und dem „O-Ton Arius" die Priorität gibt. Trotzdem kann man kritisch bei B. anfragen, ob ihm der Erweis, der arianische Streit verhandele im Grunde ein christologisches Problem, die Problematik liege „in der Frage der Gottheit des Sohnes und seiner Geschöpflichkeit" (61), gar in der Bestimmung des Verhältnisses von „Gottheit und Menschheit in Christus" (ebd.), wirklich gelungen ist. Zeigt nicht gerade die Urk. 6 in ihrer achtmaligen Aufnahme des μόνος deutlich, daß der Ansatzpunkt des Arius eben doch in der Betonung der Aseität Gottes liegt, freilich dann mit zahlreichen, bei B. völlig richtig erkannten christologischen Konsequenzen? In der Frage nach dem theologischen Ausgangspunkt des Arius jedenfalls reizen B.s Analysen zur Auseinandersetzung. – Die Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes bei Arius bedeutet insofern eine entscheidende Weichenstellung für den Fortgang der Arbeit, als es B. bereits hier zu zeigen gelingt, daß das Denken des Arius keineswegs als eine philosophische oder hellenistische Verfremdung gegenüber dem biblischen Denken verstanden werden darf. Zwar wird Arius „aus der Philosophie seiner Zeit in mancher Hinsicht verständlich" (221), doch zum einen gilt dies ja nicht minder für seine „orthodoxen" Gegner, zum anderen zeigen die eingehenden Untersuchungen über Arius als Exeget (221–253), daß er (ein auf Origenes gründendes Verfahren der wechselseitigen Auslegung von Schriftstellen anwendend) „primär an der Interpretation der Schrift orientiert" ist (254; vgl. auch 263). Die Behauptung einer Differenz von hellenistischem Denken und biblischem Verstehen im Sinne einer ausschließenden Alternative ist also für den Fall des Arius eine völlig unzureichende und irreführende Kategorie. – Aber nicht nur für diesen! Im zweiten Hauptteil der Arbeit zeigt B. in Auseinandersetzung mit Harnack, aber auch mit moderneren Modifikationen der Hellenisierungsthese etwa durch Pannenberg, daß man grundsätzlich nicht von einer Ursprünglichkeit der Offenbarung in dem Sinne ausgehen kann, daß die Explikation der Selbsterschließung Gottes in Auseinandersetzung mit verschiedenen Strömungen der jeweiligen Zeit (302, 307) zugleich eine Verfallsgeschichte impliziert, die den „ursprünglichen Glauben" verfälscht. Insofern kann der Metaphysik als solcher keineswegs der Vorwurf gemacht werden, sie zerstöre den biblischen Glauben. B. selbst faßt seine Ergebnisse behutsam zusammen: „Die Hellenisierungsthese von A. v. Harnack wie auch die Modifikation durch W. Pannenberg scheinen vorauszusetzen, daß von außen her griechische Metaphysik in das christliche Denken eingeführt worden ist. Zu wenig bedacht wurde dabei, ob nicht das biblische Verstehen als solches in sich eine Dynamik auf eine systematisch-reflexive Durchdringung fordert" (319). Demnach hätte die Philosophie eine „originäre Konzeptionsfunktion für den Glauben" (319; im Anschluß an A. J. Bucher): Eine gerade heute für das Gespräch etwa mit Vertretern biblischer Theologie grundlegende und wieder aktuelle Einsicht, durchaus mit ökumenischer Tragweite!

B.s Arbeit ist ein mit großem Gewinn zu lesendes Buch, dessen Reichtum in dieser kurzen Besprechung auch nicht annähernd wiederzugeben war. Die ausführlichen Indices (Bibelstellen, Stellen antiker Autoren, antike und moderne Namen, Sachregister) erleichtern die Benutzung. Ein kleinerer Nachteil ist, daß z.T. noch die Bände von Migne anstelle der kritischen Editionen benutzt sind (38 Anm. 12: Cassiodor über die passio Petri Alex. nach PG 18 statt CSEL 71; 39 Anm. 16: Socrates nach PG 67 statt Hussey; u.ö.). J. Ulrich

Heim, François, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose* (Théologie historique 89). Paris: Beauchesne 1992. XVI/347 S.

Am 24. August 410 war Rom gefallen, einige Monate später eroberte der Westgotenkönig Alarich Nola in Kampanien. Dort hatte der Poet und Bischof Paulinus zuvor die Meinung vertreten, ein wahrer Christ dürfe sich nicht an der Verteidigung gegen die Barbaren beteiligen. Ein solches Engagement wäre das Zeugnis mangelnden Glaubens: „Wer keine Hoffnung auf Christus setzt, der uns das Heil bringt, der soll sich den Legionen anvertrauen, sich Schutzwälle bauen, hinter denen er Zuflucht findet, indem er die Mauern wieder instandsetzt. Wir dagegen werden vom unbesiegten Zeichen des Kreuzes geschützt, zu dem wir uns bekennen; wir werden, da wir Gott auf geistliche Weise als Waffe haben, keine körperlichen Waffen suchen" (Carmen XXVI, 103 ff.). Mehrmals hatte der Bischof vor der Eroberung die Stadt Nola dem besonderen Schutz seines Erzmartyrers Felix anvertraut. *Sancte deo dilecte, dei tu dextera, Felix esto, precor, nobis tu munitissima turris* (ebd. 233). Was auf den ersten Blick vielleicht als poetische Überspanntheit erscheint oder als Ausdruck eines absolut weltfremden Pazifismus, stellt in Wirklichkeit den Endpunkt einer Entwicklung dar, die ihre Wurzeln tief im alten Rom hat und im vierten Jahrhundert ganz besondere Beachtung verdient. Der Autor hat sie treffend unter das Stichwort der „Theologie des Sieges" gestellt. In einer Zeit des sichtbaren Zerfalls des römischen Reiches wurden Sieg und Niederlage zu einem wichtigen Gegenstand des Nachdenkens. Woher kommen Sieg und Niederlage? fragte man. Beruhen sie nur auf der *virtus bellica* der Menschen oder spielt die göttliche Hilfe auch eine Rolle? Die Fragen stellten sich um so schärfer als zwei Religionen mit ihren Antworten rivalisierten, die alte heidnische Religion und das junge Christentum. „Die vorliegende Studie versucht zu zeigen, wie die hervorragenden Autoren des Jahrhunderts, Christen so gut wie Heiden, auf die von den zeitgenössischen Ereignissen gestellten Fragen geantwortet haben: Warum sind die Unternehmungen der Römer gegen die Barbaren jetzt nicht mehr vom Sieg begleitet? Welche Erklärung gibt es für die Erfolge in früheren Zeiten? Steigt auch der Gott der Christen in das Gemetzel hinab und bestimmt den Ausgang der Schlacht? Wie können die christlichen Kaiser seine Hilfe auf ihre Armeen herabrufen?" (31) – Die Studie ist nicht systematisch, sondern chronologisch aufgebaut, sie beginnt mit den verschiedenen Stellungnahmen des Kaisers Konstantin und endet mit dem oben zitierten Paulinus von Nola. H. hat die Reihe der von ihm untersuchten Autoren zweigeteilt. Den „Gewißheiten der Epoche Konstantins" stellt er die „Ungewißheiten der Epoche des Theodosius" gegenüber. Unter der ersten Überschrift behandelt er nach Konstantin selber zunächst dessen beide Herolde Lactantius (*De mortibus persecutorum*) und Eusebius von Cäsarea (*Historia ecclesiastica, De laudibus Constantini, Vita Constantini*), dann die unter den Söhnen Konstantins schreibenden Firmicius Maternus (*De errore profanarum religionum*) und Lucifer von Cagliari. Mit den ihnen je eigenen Akzenten – der Autor arbeitet sie überzeugend heraus – verkünden sowohl der Prinzenerzieher Lactantius als auch der Hoftheologe Eusebius die „Theologie des Sieges" ihres kaiserlichen Herrn: Der Christengott verleiht dem Kaiser, der ihn um seine Hilfe anruft, den Sieg. Er wartet geradezu darauf, um diese Hilfe angerufen zu werden. Voraussetzung ist freilich, daß man ihn als den siegreichen Gott anerkennt und sich von den Göttern abwendet. Besonders weit geht in diesem Sinne Eusebius. Der Kaiser wird ganz in die göttliche Sphäre erhoben. Seine Siege sind nichts anderes als die Frucht seiner Frömmigkeit. Denn seine wahren Gegner sind unsichtbar, es sind die bösen Geister. Seine Feinde auf Erden sind nur deren Repräsentanten. „Der Kaiser selber ist nur ein Gesandter des höchsten Gottes, der ihm seine souveräne

Macht zur Verfügung stellt und ihn unaufhörlich mittels seiner ‚Inspirationen', die er ihm unmittelbar zukommen läßt, anleitet" (87). Bei Firmicius Maternus kommt es dann zu seiner Akzentverschiebung: hingen bei Konstantin und seinen ‚Herolden' die *felicitas* des Reiches eher vom rechten Kult ab, so tut sie das jetzt vom rechten Glauben (*fides*). Aber die Grundidee ist die gleiche: „Das Bekenntnis zum christlichen Glauben ist das beste Mittel, um die *felicitas* zu erhalten. Gott schenkt dem christlichen Kaiser einen Teil seiner *virtus*, die ihm erlaubt, den Sieg über seine Feinde zu erringen" (119). Das Argument hatte eine gefährliche Schwäche. Dessen wurde man gewahr, als die arianischen Kaiser es umkehrten. Sie folgerten aus der *felicitas* des Reiches die eigene Orthodoxie. Gegen diese Umkehrung schoß Lucifer von Caglari mit schwerem Geschütz, Beispielen vor allem aus dem Alten Testament, die belegen sollten, daß Gott götzendienerische Herrscher zwar eine Zeitlang duldet, dann aber um so strenger bestraft. – Eine weitere interessante Umakzentuierung der christlichen „Theologie des Sieges" erwies sich als notwendig, als die noch überlebenden Heiden des vierten Jahrhunderts den Niedergang Roms auf die Vernachlässigung der alten Götter zurückführten. Die *felicitas* des vorchristlichen römischen Reiches war keine Gabe der Götter, lautete die Replik der christlichen Seite, sondern resultierte aus der *virtus* der alten Römer. Weil es an dieser *virtus* heute mangelt, geht das Reich zugrunde. In diesen Zusammenhang gehört das besondere Interesse des Ambrosius von Mailand an der *virtus bellica* in seiner Tugendlehre. Treffend stellt H. fest, daß die diesbezüglichen Ausführungen des Ambrosius schlecht zum Ideal der Gewaltlosigkeit passen, der der Bischof an anderer Stelle das Wort redet (141). Auch für den Bischof von Mailand gilt, was schon im Hinblick auf Firmicius Maternus festgestellt wurde, nämlich, daß der Akzent von der traditionellen *pietas* und dem Kult des wahren Gottes auf die *fides* im Sinne der Orthodoxie verlagert ist: die göttliche Hilfe für das Reich hängt vom rechten Glauben seines Herrschers ab. In den genannten Zusammenhang gehört der Kampf des Ambrosius gegen den arianischen Kaiser. – In Ammianus Marcellinus haben wir es dann mit einem heidnischen Schriftsteller zu tun, der sich zur Theologie des Sieges äußert. Die Konstanten der Fragestellung bleiben bei ihm die gleichen wie bei den christlichen Autoren: „Wenn die *Res gestae* eine Philosophie enthalten, so ist dieselbe einfach und konsequent: die strahlendsten menschlichen Qualitäten, wie sie zum Beispiel in Julian verkörpert sind, bleiben wirkungslos, wenn die Götter mit ihrer Gunst nicht kommen, um sie zu befruchten. Rom selber verdankt seine Größe nur dem Bündnis von *Virtus* und *Fortuna*" (229). Ist der aus Alexandrien stammende Claudianus im einzelnen seiner Bilder auch schwer zu fassen und zu interpretieren, die Grundidee ist auch hier deutlich: „der Tapfere vermag die Geschichte selber zu gestalten, wenn ihm die Götter geneigt sind und ihm für den Sieg günstige Bedingungen schaffen ..." (254). Bei Prudentius sind dann, bei allem Patriotismus für die Sache Roms und das römische Reich, die christlichen Akzente stärker gesetzt: „Der spanische Dichter ist der Bekehrung Roms mehr verbunden als seiner Größe, seinem ewigen Heil mehr als seiner zeitlichen Rettung. Wenn er den christlichen Gott, bewegt durch die Frömmigkeit der Kaiser, am Geschick der Schlachten teilnehmen läßt, so geschieht das unter dem Zwang der Polemik" (291). Von Prudentius ist der Schritt dann nicht mehr weit zu Paulinus von Nola, von dem eingangs schon die Rede war. Mit einer Theologie des Sieges war man gewissermaßen in eine Sackgasse geraten. Es bedurfte eines Denkers vom Format des Augustinus, um aus ihr wieder herauszufinden: „Indem er mit Nachdruck versicherte, daß Gott es gleicherweise über Gerechte und Böse regnen läßt, daß das zeitliche Glück nicht die letzte Belohnung für die Tugend darstellen kann, zeigt er die Grenzen einer Theologie des Sieges an" (328). – Die Untersuchung ist sehr sorgfältig angelegt, die Analyse der einschlägigen Stellen ist jeweils in eine überzeugende Gesamtwürdigung des betreffenden Autors eingebettet. Öfter hat man freilich auch den Eindruck, daß der Autor zu weit geht in der Einbeziehung verwandter Fragestellungen. Man sieht dann vor lauter Bäumen nicht mehr den Wald. Der Untersuchung ist dankenswerterweise ein Verzeichnis der behandelten Stellen und ein Namenregister beigegeben.

H. J. Sieben S. J.

Wetzel, James, *Augustine and the Limits of Virtue.* Cambridge: University Press 1992. XVI/246 S.

Man kann (wie schon J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus,* Berlin 1928) Augustins theologische Gnadenlehre philosophisch als Ethik darstellen. Grenzen des ethischen Vermögens des Menschen („limits of virtue"), sofern es sie gibt, entsprächen dann Grenzen der Gnade Gottes. Der Versuch, diese Grenzen zu bestimmen, hat Augustin und diejenigen, die ihm auf diesem Weg zu folgen versuchten, immer wieder heftigster Kritik ausgesetzt. Mausbach wurde schon von J. Hessen (*Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931) der Verharmlosung der augustinischen Lehre über Reprobation und ewige Verdammnis geziehen. K. Flaschs neuester Anlauf, Augustins Extrempositionen in ihrer Schrecklichkeit auszumalen (*Logik des Schreckens,* Mainz 1990) ist also so neu nicht.

James Wetzel steht mit seinem Buch in der Tradition Mausbachs, freilich ohne es anzudeuten. Er nimmt, um dies vorwegzunehmen, von der deutschen Literatur, auch von Flasch, kaum Kenntnis. Methodisch bewegt er sich im Rahmen der Gegenwartsphilosophie, vor allem des angelsächsischen Raumes. Innerhalb des Paradigmas eines philosophisch begründeten Theismus bezeichnet er „Tugend als Integration der Motivation gnadenhaften Wollens" („virtue as the motivational integrity of graced willing", 2). Dementsprechend befassen sich seine Untersuchungen mit herausragenden Texten zur Gnadenlehre. – Im Mittelpunkt stehen Analysen des VII, VIII. und XI. Buchs der *Confessiones.* Mit einem Vergleich der *Conf.* VII. beschriebenen Bekehrung des Intellekts mit der *Conf.* VIII. manifestierten Umkehr des Willens versucht W. zu zeigen, wie die Gnadenlehre als theologisch begründete Tugendethik eigentlich philosophisch motiviert ist: „The theological preoccupation is an extension of, and not a reaction against, the philosophical preoccupation ... What changes in his [Augustins] philosophy is not the nature of the ideal but the manner of its appropriation" (16). Die *Confessiones* stehen nach W. deshalb im Mittelpunkt der Untersuchung, weil für Augustin persönliche Erfahrungen immer auch Ausgangspunkt prinzipieller Überlegungen sind. Augustin als Philosoph und Augustin als Theologe ist immer *der* Augustin, der *diese* (konkrete) Erfahrung (nämlich der Bekehrung) macht. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Personen („distinct *personae*", 9). – Grundlegend anders etwa als Hessen oder Flasch interpretiert W. die Widersprüchlichkeit dieser Erfahrung („Two Wills at War", 126ff.). Er sieht sie nur in den „flüchtigen Anfängen" („fugitive beginnings", 138ff.) seiner Bekehrungsgeschichte. Was die ersten Höhepunkte gnadentheologischer Aussagen (etwa in *Ad Simplicianum*) anbelangt, ist W. weniger von ihrer Schrecklichkeit erschüttert (wie Flasch) als von ihrer moralischen Durchschlagskraft beeindruckt: „Conversion marks the moment when he [Augustin] has regained sufficient self-possession to tell his story" (160). – W. entwickelt seinen Gedankengang in fünf Schritten: 1. Time-bound, 2. The discipline of virtue, 3. Wisdom's grief, 4. Grace and conversion, 5. Virtue in retrospect. Nach einem Einleitungskapitel über Augustin als Philosophen bestimmt W. entlang des Gedankengangs von *Conf.* XI die grundsätzliche Position des Menschen in der Zeit als Schöpfung Gottes. Kontingenz als Zeitlichkeit bedeutet für den Menschen Entropie, Hinsein zum Tode. Diese Kontingenz absolutzusetzen ist die große Versuchung des Menschen. Das ist der Zusammenhang von Entropie und Sünde. Der Gegenentwurf, so Kapitel 2, ist ein Leben in der Disziplin der Tugend, gefördert, aber letztlich unabhängig von äußeren Gütern und emotionaler Befriedigung. So hatten es auch die großen Heiden, vor allem die Stoiker gelehrt. Höchster Wert dieses Lebensentwurfs ist der freie Wille als Mittel zur Überwindung der Sünde, bzw. als Zweck menschlicher Selbstverwirklichung. Dieses Kapitel arbeitet vor allem mit *De libero arbitrio.* – Was aber, wenn auch dieser Königsweg zum Scheitern verurteilt ist, wenn die Weisheit sich grämt („wisdom's grief") angesichts der Tatsache, daß gutes Wollen noch längst nicht Gutes wirkt? Hier schafft eine Analyse von *De duabus animabus* Klarheit über Augustins spirituell praktische Stoßrichtung: Wo der Geist an Grenzen stößt, müssen andere Seelenkräfte eingesetzt werden, um der Tiefe des Daseins auf die Spur zu kommen. Und plötzlich wird Bekehrung eine Sache des Herzens, ein Kampf zweier Willen, eine Widerspiegelung der Schöpfungstat Gottes, die

sich gegen die Mächte des Chaos durchsetzt (*Conf.* VIII). In den Augen des Rationalisten mag dies als Rückschritt erscheinen. Augustin jedoch scheint an seiner persönlichen Entwicklung mehr interessiert als an der Aufrechterhaltung eines abstrakten Rationalitätsideals. Für W. ist der Gedankengang von *Ad Simplicianum* ein Zeichen dafür, daß Augustin sich für das ganze Leben, also für mehr als die *ratio* entschieden hatte.

Kapitel 5 betrachtet diesen Prozeß aus der Rückschau des ganzen Augustin („conversion's *persona*"), der sich nun mit seinen Überzeugungen gegen Pelagius und Julian von Aeclanum wandte. Als „unwiderstehlich" („irresistible") hatte er Gottes Gnade, die Möglichkeitsbedingung seiner Bekehrung zum Guten, d. h. auch zur Freiheit erfahren. Als unwiderstehlich wollte er sie nun auch in seinem Denken charakterisieren, ohne damit dem Postulat des freien Willens zu widersprechen. W. hält daran fest, daß Augustin dies gelungen ist. In einem Abschlußkapitel nimmt er zu seiner Interpretation Stellung. Sie ist, wie er zugibt, nicht unumstritten. Das läge jedoch an der Natur der Sache: Die Diskussion um die Richtigkeit der Auffassung Augustins vom freien Willen hänge zusammen mit dem Ringen um die richtige Auffassung vom freien Willen überhaupt (219). Augustins Argumentation entspräche weitgehend derjenigen von Harry G. Frankfurt (*Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: JPh 68 [1971] 5–20): Als Personen seien wir nicht nur fähig zu „Willensakten erster Ordnung" (bestimmte Dinge zu wollen) sondern auch zu solchen „zweiter Ordnung" (ein bestimmtes Wollen zu wollen). Nur letztere machen uns zu willensfreien Personen (223). Erstere können sogar zu einer Einschränkung der Willensfreiheit führen, wenn Dinge gewollt werden, die zweiter Ordnung als nicht erstrebenswert beurteilt werden: „Neither Augustine nor Frankfurt feel the need, then, to tie free will to alternative possibilities for acting. Philosophers who insist on the connection have confused limitations on action with limitations on freedem" (224). – Der typische Unterschied zwischen Frankfurt und Augustin besteht nach W. in der Beurteilung der Art und Weise, wie wir zu diesem Wollen zweiter Ordnung kommen. Wo liegen die Grenzen der Tugend? Solange nicht schuldhaft grobe Fahrlässigkeit oder schuldloses Abgleiten in innere Konflikte die Motivationsstruktur einer Person zerstören, ist es für Frankfurt gleich, ob diese von außen determiniert, selbstdeterminiert oder zufällig ist. Er sieht keine Verbindung zwischen den genannten Verfehlungen freien Willens und seiner Verwirklichung. Augustin dagegen hat eine Theorie der Bekehrung: „For Frankfurt disruptions of motivational coherence necessarily diminish free will; but for Augustine the move from voluntary to involuntary sin is a step towards free will. One form of unfreedom, unacknowledged by Frankfurt but considered by Augustine to be the essence of bondage, is to have an evil will. We are free, Augustine insists, only when we are determined by God to have a good will" (225). Mit der Annahme, daß der zuhöchst Gute uns die Sehnsucht nach dem Guten einpflanzt, bindet W. Augustins Gnadenlehre zurück an seine frühe, neuplatonisch beeinflußte Gottes- und Seelenlehre. – Und wie stünde W. zu den Anfragen Hessens und Flaschs? Wie hält er es mit Augustins Lehre von Reprobation, doppelter Prädestination und ewiger Verdammnis? Eine winzige Fußnote (220, Anm. 3) gibt darüber Aufschluß: „If, as Augustine insists, some of us are predestined not to be redeemed, then from God's eternal point of view, there are some of us whose lives are by nature unintelligible. This is inconsistent with his doctrine of creation, but it has no obvious bearing, as far as I can tell, on his account of free will. To remedy the inconsistency, Augustine needs to abandon his doctrine of reprobation, or eternal damnation." Es ist also nach W. eine Sache, die Gnadenlehre als Ethik darzustellen, und eine andere, ontologische Aussagen aus ihr abzuleiten. Einen Vorschlag, wie dann Ethik (Gnadenlehre) und Ontologie in der Widersprüchlichkeit der Annahme eines allmächtigen Gottes und des Bösen in der Welt überhaupt in Verbindung gebracht werden können, bleibt er schuldig. Damit sind auch die Grenzen dieser Studie umrissen.

Alles in allem ein faszinierendes Buch, vor allem wegen seiner textnahen Interpretationen der genannten Kapitel aus den *Confessiones*, *De libero arbitrio*, den Römerbriefkommentaren und *Ad Simplicianum*. J. Lössl S. J.

Harrison, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine.* Oxford: Clarendon Press 1992. XI/289 S.

Wie in seiner Gnadenlehre scheint Augustin sich auch im Bereich der Ästhetik in tiefe Widersprüche verwickelt zu haben. In seinem Frühwerk hatte er versucht, an den platonischen Teilhabegedanken anzuknüpfen (Schön ist, was Anteil am Schönen hat. Das höchste Schöne aber ist zugleich das höchste Gut, die höchste Wahrheit, das Eine, Gott). Später ordnete er diese traditionelle Auffassung seiner biblisch theologisch motivierten Gnadenlehre unter, was zur Folge hatte, daß er auch dem Übel (*malum*) Schönheit zuschrieb. – Mit der Problematik dieser Entwicklung müssen sich Untersuchungen zur Ästhetik Augustins immer wieder auseinandersetzen. Carol Harrison hat mit ihrem Buch ein weiteres Beispiel geliefert, wie dies erfolgreich zu leisten ist. Beeinflußt in ihrer Vorgehensweise von Vertretern der neuesten Forschung (als Begleiter ihrer Arbeit würdigend genannt werden u. a. A. Louth, G. Madec und A. Solignac), entwickelt sie ihre These in Abgrenzung zu zwei früheren Versuchen, die nach ihrer Meinung zu sehr vom scheinbaren Gegensatz zwischen Früh- und Spätwerk Augustins gebannt waren. K. Svoboda (*L'esthétique de saint Augustin et ses sources.* Brünn 1933) hatte eine frühere, philosophische, und eine spätere, theologische Ästhetik Augustins, die er nicht als Ästhetik im eigentlichen Sinne gelten ließ, unterschieden. R. J. O'Connell (*Art and the Christian Intelligence in Saint Augustine,* Cambridge/Mass. 1978) hatte im Zusammenhang mit der Annahme einer weiteren Bekehrung Augustins um das Jahr 415 die beiden Phasen sogar im Widerspruch zueinander gesehen (31–36). Obwohl auch H. letztlich keine Antwort auf die eingangs umrissene Problematik geben kann, nähert sie sich ihr doch mit einer neuen Sichtweise. Augustins Denken soll nicht nach äußeren Maßstäben (etwa anhand vorgefaßter Meinungen darüber, was Ästhetik ist), sondern nach seinen eigenen Kriterien beurteilt werden. Sein Werk soll in seiner Gesamtheit als „theologische Ästhetik" im Sinne H. U. von Balthasars in den Blick kommen (38, Anm. 188).

H. zeigt, daß Augustin zu jeder Zeit an Ästhetik interessiert war, anfangs hauptsächlich an ihren „traditionellen, theoretischen, geistigen und transzendenten" („traditional, theoretical, spiritualizing and other-worldly") Aspekten (36), später mehr an ihrer Bedeutung für den „Bereich des Zeitlichen und Veränderlichen" („temporal and mutable realm", 36). Sie glaubt, daß die Ästhetik im Spätwerk Augustins weder an Bedeutung verliert (Svoboda) noch sich in Widersprüche verwickelt (O'Connell). Im Gegenteil, sie „will become much more pronounced ... gradually structured and informed by his [Augustins] reflections upon language, Scripture and the nature of the Christian revelation" (36). Entlang dieser drei letztgenannten Punkte entwickelt H. ihren Gedankengang: Nach einer Untersuchung des „frühen Denkens" („1. Early Thought") untersucht sie zunächst das Sprachverständnis Augustins („2. Words: A Paradigm"). Der Bereich „Scripture" wird im Zusammenhang mit den zentralen biblischen Lehren von der Schöpfung aus nichts (*creatio ex nihilo*), der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Menschwerdung Gottes abgehandelt: „3. Creation, 4. Man, 5. Incarnation". Den Abschluß bildet ein Kapitel über das Wesen („nature") der christlichen Lehre von der Erlösung: „6. Faith, Hope, and Love" (Vgl. Augustins Aussage, wer in diesen drei den Kern der christlichen Botschaft begriffen habe, bräuchte keine Bibel, *De doctr.* I, 39, 43). – H. deckt damit fast alle großen Problemfelder der heutigen Forschung ab und demonstriert deren inneren Zusammenhang: die Rolle des Neuplatonismus bei der Bekehrung, die Sprachphilosophie im Zusammenhang mit Augustins exegetischer Methode, den Zusammenhang von Philosophie und Exegese beim Verständnis der zentralen Aussagen der Bibel und die Bedeutung der Gnadenlehre. Methodische und inhaltliche Fragen können bei diesem Vorgehen nicht getrennt behandelt werden. Die Frage, was das Schöne sei, ist mit der Frage nach der Weise, es wahrzunehmen, untrennbar verbunden. Augustin hatte bereits 380 sein erstes Werk überhaupt, *De pulchro et apto,* dieser Frage gewidmet. Er hatte zu jenem Zeitpunkt noch keinen „gemäßen" (*aptus*) Zugang zum Schönen gefunden. Nach 386 hatte sich seine Situation grundlegend gewandelt. Er hatte eine Philosophie kennengelernt, die ihn dazu befähigte, das (transzendente) höchste Schöne mit den (immanenten) schö-

nen Dingen dieser Welt im Prinzip zueinander in Beziehung zu setzen. Und – was sich als noch wichtiger erweisen sollte – er hatte mit dieser Philosophie eine Methode entwickeln können, dieses Zueinander im einzelnen, Konkreten „wirklichkeitsgemäß" zu deuten – durch die Auslegung der Heiligen Schrift, des Wortes Gottes, das denjenigen, die sich bekehren, die Schönheit des Ganzen der Welt als Offenbarung („revelation") nahebringt.

Ausgiebig aus den reichen Quellen schöpfend, hat H. diesen Prozeß im Denken Augustins nachvollzogen. Trotz der sich dabei einstellenden Komplexität wirkt ihre Darstellung keineswegs überladen oder unübersichtlich, gerade auch an unüberschaubaren und in der Vielfalt ihrer möglichen Bedeutungen undurchdringlichen Texten wie den *Enarrationes in Psalmos* (182 ff). Die Zielsicherheit, mit der H. gerade hier, bei der Untersuchung von Augustins rhetorischer Analyse lyrischer Texte vorging, legt nahe, daß sie in diesem Bereich mehr zu bieten hat, als sie in der Kürze dieses Buches unterbringen konnte. J. Lössl S. J.

Jensen, Anne, *Gottes selbstbewußte Töchter.* Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Frauenforum). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1992. 508 S.

Die vorliegende Untersuchung entstand am Institut für ökumenische Forschung von Prof. Hans Küng und war im Forschungsprojekt „Frau und Christentum" angesiedelt, das von der Stiftung Volkswagenwerk großzügige finanzielle Unterstützung erfuhr. Die Arbeit wurde am 17. 1. 1992 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen.

Das Vorwort (11–18) bringt zum Ausdruck, daß sich die Vfin einer parteilichen, aber nicht parteiischen historischen Frauenforschung verpflichtet weiß, die den Frauen, deren Beitrag aus der Welt- wie Kirchengeschichte verdrängt wurde, ihre Geschichte, ihre Wurzeln und somit ihr Selbstbewußtsein wiedergeben will (13–14), und dies gemäß den „Normen objektiver wissenschaftlicher Methodik" (13). Bei diesem Ansatz ist sie daher „keine neutrale, sondern eine kritisch engagierte Beobachterin", die in einem bewußten Perspektivwechsel Frauen ins Zentrum stellt. Die Darstellung des Forschungsstandes (26–32) in der Einleitung (19–35) gibt eine informative Einführung in die historische Frauenforschung. – Für die ganze Untersuchung stand die „Frage nach dem Selbstverständnis der Christinnen im Vordergrund" (33). Um ein „Gesamtbild ... der weiblichen Lebensrealität in den Kirchen der ersten Jahrhunderte" (33) zu gewinnen, wählte die Vfin nicht den Zugang über die erhaltenen Schriften von vier Frauen (Perpetua, Proba, Egeria, Eudokia) oder den der Analyse von Viten, da diese nur asketischen Frauen gewidmet sind. Sie geht vielmehr von den antiken Kirchengeschichten (von Eusebios von Caesarea, Sokrates, Sozomenos, Theodoret, Rufin) aus, konfrontiert mit anderen Quellen (Kirchenordnungen, Traktate, Briefe). Dieser I. Teil, der rein vom Umfang her (140 S.) am gewichtigsten ist, will das allgemeine Panorama erstellen. Die anderen drei Teile: II. Frauen im Martyrium (178–253), III. Frauen in der Verkündigung (254–362) und IV. Erlösung durch Erkenntnis (363–426), ergeben sich mehr aus pragmatischen Überlegungen (Quellenlage), denn aus systematischen Gesichtspunkten. In Teil II über Martyrinnen (Akten, Berichte) finden sich eingehendere Untersuchungen zu Perpetua, auch zu Blandina. Teil III über Prophetinnen bietet eine ausführliche Darstellung zur „Neuen Prophetie" (Priska, Maximilla, Montan). Teil IV ist vornehmlich der gnostischen Lehrerin und Prophetin Philumene gewidmet, wobei auch interessante Verbindungen zur ostkirchlichen Theologie aufgezeigt werden. Interessant und anregend waren für mich die Gedanken im Epilog (427–440). Dort versucht Vfin eine „vorläufige Antwort" (427) auf die Fragen: 1. War das junge Christentum der Emanzipation von Frauen förderlich oder hinderlich? 2. Konnten Christinnen in der Spätantike autonom leben, was waren ihre Initiativen und Beiträge? Für die ganze Untersuchung sind die Ausführungen in Einleitung und Schluß zu beachten. Manche Aussagen in der Einzeldarstellung gewinnen erst von daher ihr Profil.

Die Vorzüge der Arbeit liegen in diesem breit angelegten Rekonstruktionsversuch frühchristlicher Frauengeschichte. Es wird eine Fülle von Material geboten, das meines Wissens nirgends so zu finden ist (auch wenn in vieler Hinsicht nach wie vor sehr nütz-

lich ist: R. Albrecht, Das Leben der heiligen Makrina ..., FKDG 38, Göttingen 1986). Als Nachschlagewerk (mit Tabellen und Schaubildern, 483–499) und als Einführung in die ganze Thematik ist das Buch hilfreich und instruktiv. Zu den einzelnen Gestalten wird die relevante und neueste Literatur geboten. Hervorzuheben ist insbesondere auch das umfangreiche Literaturverzeichnis (445–477) und im Quellenteil die eingehende Angabe von modernen Übersetzungen. Hierzu kleine Korrekturen: Eudokia wird als Verfasserin der Prosa-Schrift „Taten des hl. Cyprian und der hl. Justina" angesehen (448 und 132 mit Anm. 297). Dieses Werk (und die Angaben beziehen sich darauf) stellt aber nur die *Prosa*-Vorlage für die *Dichtung* von Eudokia dar (krit. ed. von A. Ludwich, Leipzig 1897, 24–79; sonst PG 85, 827–864). Im Text (p. 132, 4. Zeile von unten) sollte man daher schreiben: „dichterische Paraphrase ... sowie der (statt: die) Geschichte ...". Für die Angabe der Werke von Eudokia generell wäre die Angabe nützlich: CPG 6020–6025; ferner: Beck, RAC 6 (1966) 844–847 als Standardinformation. – Des weiteren wird p. 32, Anm. 41 versprochen: Editionen von Egerias Pilgerfahrt in Lit.verz. I; aber dort fehlen sie. – Die Kirchengeschichte des Sokrates (p. 39, Anm. 5) liegt in der gegenüber dem Abdruck, nicht der „Edition" in Migne, etwas verbesserten Edition von Hussey vor (wenn auch von 1853). – Im Register (501) und p. 109, Anm. 230 wird nicht unterschieden zwischen Melania der Älteren und Melania der Jüngeren; p. 429 ist Melania d. Ä. gemeint. Die einzige Quellenangabe zu „Melania" (452 f.) bezieht sich auf Melania d. J., in der Vita Melanias d. J. wird aber gerade über Melania d. Ä. geschwiegen; vgl. E. A. Clark, StudPatr 18,2 (1989) (167–183) 179 f. – Eine Reflexion auf den hier zugrunde gelegten Begriff von „Emanzipation" habe ich nicht finden können. Auch die Zeitangabe „frühes Christentum" ist anscheinend nicht expliziert; nach der Schautafel ist die späteste Gestalt Eudokia († 460), also Mitte 5. Jh. – In der Einzelanalyse findet sich durchaus abwägende Beurteilung und langsames Herausarbeiten; die Vfin setzt sich gegen extreme feministische Positionen ab (z. B. 207 f., Anm. 113 und 114, 220, Anm. 153; 226, Anm. 170). Es gibt aber ebenso plakative, unbelegte Äußerungen, die die Überzeugungskraft der Darstellung mindern. Man findet Ungenauigkeiten oder Halbwahrheiten, die Voraussetzungen sind nicht immer deutlich; es gibt Beispiele, wo vielleicht zu schnell mit der „Hermeneutik des Verdachts" (vgl. E. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine, Fribourg 1988, 196–212, bes. 196. 210) operiert wird. So bleibt ein ambivalenter Eindruck. – Für den Leser wäre es angenehmer, wenn nicht auf Kapitel verwiesen, sondern die entsprechenden Seitenzahlen angegeben würden. Das Register (500–505) erfaßt die behandelten Personen, nicht aber moderne Autoren; es fehlt ein Sachregister; beides würde helfen, die reichhaltigen Informationen besser zu nutzen.

Einige weitere Anfragen und Kritiken: Ist es adäquat, von „Konfessionen" (50, 53 f. etc.) zu sprechen, um die Bezeichnung „Häresien", „Sekten" zu vermeiden? Entspricht das, was wir unter „Konfession" verstehen, den Phänomenen der ersten Jhe? – Ist es sinnvoll, die Grenzen so zu verwischen: „In der Antike sind die Bezeichnungen (scl. heidnische Seher, christliche Propheten) austauschbar" (60)? – Die Behauptung (p. 67, Anm. 88) „Quadratus (ein Prophet, HE 3, 37) ist sonst nicht bekannt" ist zu kurz gegriffen. Immerhin nennt derselbe Euseb in HE 4, 3, 1–2 den Apostelschüler gleichen Namens in Kleinasien, der eine Apologie verfaßte (vgl. Altaner, Patrologie, 61 f.), und es stellt sich das Problem, ob die beiden miteinander zu identifizieren sind. – Ich weiß ferner nicht, wie Vfin belegen will, daß Perpetua „für die Vision einer Gemeinschaft, in der Herren und Sklaven, Männer und Frauen gleichberechtigte Brüder und Schwestern sind" „in den Tod zu gehen bereit ist" (220). – 177: (zu Thekla) „Doch selbst die ‚domestizierte' Apostolin stellte offensichtlich noch eine ‚gefährliche Erinnerung' dar, denn ihr Kult wurde allmählich von der kirchlich geförderten Verehrung der Theotokos (Gottesgebärerin) abgelöst ... In der westlichen Christenheit wurde die Erinnerung an Thekla so gründlich verdrängt, daß die römisch-katholische Kirche diese frühchristliche Frauengestalt nach dem 2. Vatikanischen Konzil aus dem Kalender strich – eine damnatio memoriae eigener Art!" – Damit wird insinuiert, es sei die gefährliche Erinnerung an eine Apostolin, die damit ausgelöscht werden sollte. Das ist durchaus vorstellbar, aber das möchte man begründet haben. Immerhin spielte bei der Reform der Heiligenfeste die Frage der Historizität eine große Rolle, die gerade bei

Thekla ein besonderes Problem darstellt (vgl. W. Rordorf in *Semeia* 38, 43–52). – Wenn es heißt „ein weiteres Indiz für die Verehrung frühchristlicher Frauen, die zunehmend in den Schatten des Marienkultes geraten!" (335), dann möchte man gerne einen Hinweis auf die Begründung der hier unterstellten These sehen, daß die Verehrung von heiligen Frauen vom „Marienkult" verdrängt wurde. – 332: „insana" ist die geläufige Bezeichnung bei Häresien (z. B. sprechen antichalcedonische Quellen vom „wahnsinnigen Leo mit seinem Tomus" und meinen Papst Leo I. und den Tomus Leonis). Wenn (333) gedeutet wird, daß Frauen damit als „wahnsinnige (Weiber)" diskriminiert werden, ist dieser häresiologische Kontext bei der Deutung und Wertung der Terminologie anscheinend nicht beachtet. – 289: Isidor von Sevilla wird kritisches Lesen der „ihm vorliegenden polemischen Quellen" (über den sog. Montanismus, die Neue Prophetie) attestiert, weil er Montan nicht als Oberhaupt der Bewegung darstellt. Aber woher weiß Vfin, welche Quellen Isidor gelesen hat?

Abschließend sei zur Frage nach Schriften von Frauen noch angemerkt: Nach dem 5. Jh. gibt es noch nicht deutlich mehr Zeugnisse, aber es lassen sich doch angeben: Im 6. Jh. in Gallien etwa Caesaria abbatissa, Radegundis (Brief an die Bischöfe); im 7. Jh. in Konstantinopel Sergia, Narratio de translatione sanctae Olympiadis (CPG 7981): J. Bousquet, Récit de Sergia sur Olympias, ROC 12 (1907) 255–268 (Bericht über die Translation der Reliquien Olympias, nach Bousquet verfaßt um 630; Olympias, geb. 360/70). Olympias hat nach Sergia eine Regel hinterlassen. Danach sind die Frauen (aus dem georgischen Kulturkreis) zu nennen, die das Leben der hl. Nino verfaßt haben (vgl. R. Albrecht, Makrina, 235). – Für die Frage der zunehmenden Frauenfeindlichkeit dürfte von Interesse sein, die Rolle des Neuplatonismus zu studieren. Es ist auffallend, daß Formulierungen, in denen eine Abwertung der „weiblichen Natur" zum Ausdruck kommt, zeitgleich mit dem Aufkommen des Neuplatonismus in Erscheinung treten.

T. Hainthaler

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von *Josef Sudbrack.* Hrsg. *Bernard McGinn, John Meyendorff* und *Jean Leclercq.* Würzburg: Echter 1993. 488 S.

Die Originalausgabe des vorliegenden Bandes erschien 1985 unter dem Titel „Christian Spirituality" bei The Crossroad Publishing Company, New York. Die deutsche Übersetzung stammt von Schwester Maria Mechthild. Dieser Band ist mit zwei anderen, die die weitere Geschichte des christlichen Spiritualität darstellen sollen, Teil eines gewaltigen Projektes von 25 Bänden, einer Geschichte der Spiritualität aller Weltkulturen (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. General Editor: Ewert Cousins). „Mit ‚Spiritualität' wird das weite Feld umschrieben, das sowohl Mystik, Meditation, Kontemplation und überhaupt christliche Erfahrung wie auch deren theoretische Fassung und rituelle Praxis umfaßt." (*J. Sudbrack,* Einführung 11) Spiritualität impliziert wie kaum ein verwandter Begriff eine Vielfalt von Dimensionen und einen Reichtum an Bedeutungen. Eine umfassende, zuverlässige und lesbare Geschichte der christlichen Spiritualität wurde bisher im deutschen Sprachbereich vermißt. Sie ist aber dringend notwendig sowohl zum Verständnis der heutigen geistlichen Bewegungen wie auch zum Dialog mit den außerchristlichen Religionen, die von einer tiefen Spiritualität getragen sind. Der vorliegende Band ist ein Sammelwerk von z. T. weltbekannten Forschern, das in geschickter Weise Zusammenhänge, Entwicklungen, Richtungen, Knotenpunkte und Profile der geschichtlichen Entfaltung christlicher Spiritualität vorstellt. Dabei ist Wert gelegt worden auf die ökumenische Zusammenarbeit, die gerade in der Unterschiedlichkeit der Sichten den Reichtum und die unausschöpfliche Fülle des gelebten Christentums (orthodox, katholisch, protestantisch), der christlichen Spiritualität widerspiegelt. Das Werk will eine Gesamtdarstellung in Monographien und ein praktisches Nachschlagewerk sein. Dieser Band besteht aus 28 Beiträgen und enthält außerdem 33 Abbildungen.

Das Werk ist gegliedert in zwei Teile. Teil 1 („Perioden und Bewegungen") enthält die hauptsächlichen Entwicklungsphasen der christlichen Spiritualität in chronologi-

scher Abfolge vom Jahr 100 bis zum Jahr 1200. Zu Beginn steht ein Beitrag über „Heilige Schrift und Spiritualität" *(Sandra M. Schneiders)*, in dem die Geschichte der verschiedenen Deutungsmuster der Heiligen Schrift („spirituelle Exegese") und deren Eigenwert gegenüber der modernen Bibelexegese dargestellt wird. Von den weiteren Beiträgen seien einige wichtige herausgegriffen: „Die frühchristliche Gemeinde" *(John D. Zizioulas)*, „Gnostische Spiritualität" *(Robert M. Grant)*, „Die geistliche Botschaft der Kirchenväter" *(Charles Kannengießer)*, „Mönchtum und Aszese" (*Jean Gribomont* für das östliche Christentum, *Jean Leclercq* für das westliche Christentum). Ein Beitrag beschäftigt sich mit der „Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius", andere behandeln die christliche Spiritualität in ihrer kulturellen Vielgestaltigkeit, außerhalb des griechischen und lateinischen Christentums: im syrischen, keltischen und germanischen Kulturkreis. Es folgen Beiträge über die „Gregorianische Reform" sowie über die „religiöse Welt des 12. Jahrhunderts", konkret über Anselm von Canterbury, die Zisterzienser und die Regularkanoniker. – Teil 2 („Themen und Werte") untersucht die maßgeblichen Themen, die in diesen Jahrhunderten der christlichen Spiritualität ihr Gesicht gaben und die zum Grundbestand des bleibenden geistlichen Schatzes christlichen Glaubens und christlicher Praxis gehören, wobei diese Themen meist in doppelter Sicht mit vergleichendem oder kontrastierendem Bezug auf Ost- und Westkirche dargeboten werden: „Christus als Erlöser im Osten" *(John Meyendorff)* und „Christus als Erlöser im Westen" *(Bernhard McGinn)*, „Dreieinigkeit" bei den Kappadokiern und in der lateinischen Christenheit, „Der Mensch als Abbild Gottes" in der östlichen und in der westlichen Christenheit. Ein eigener Beitrag ist der augustinischen Gnadenlehre gewidmet. Das Thema Liturgie und Spiritualität behandeln die Beiträge „östliche liturgische Theologie" *(Paul Meyendorff)*, „Sakramente und Liturgie im lateinischen Christentum" *(Pierre-Marie Gy)* und „Ikone und Kunst" *(Leonid Ouspensky)*. Von besonderem Interesse sind die Aufsätze über „Weisen des Gebetes und der Kontemplation" in der Ostkirche *(Kallistos Ware)* und in der westlichen Kirche *(Jean Leclercq)*. Der Beitrag „Die Bedeutung der Jungfräulichkeit in der frühen Kirche" *(Peter Brown)* weist vor allem auf die soziale Dimension der Jungfräulichkeit als Ausdruck einer grundsätzlichen, befreienden Abkehr von den Erwartungen und Bedürfnissen der diesseitigen Gesellschaft hin. Ein eigener Aufsatz handelt über die „geistliche Führung", vor allem im Mönchtum. Der abschließende Beitrag von *Jacques Fontaine* hat als Gegenstand „Die Praxis des christlichen Lebens: Die Geburt des Laien." Damit wird deutlich, daß die Gestaltung des Lebens nach der Frohen Botschaft das Ziel nicht nur für eine Elite, sondern für alle Glaubenden war. Ein Sach- und ein Personenregister helfen die Fülle des verarbeiteten Stoffes zu erschließen.

Im ganzen gesehen ist diese Darstellung der Geschichte der christlichen Spiritualität bislang wohl einzigartig im deutschen Sprachraum. Sie schließt eine oft empfundene Lücke. Sowohl der Experte als auch der interessierte Laie kann das Buch mit Nutzen konsultieren. Trotzdem bleiben dem Leser einige Fragen. Da ist vor allem der Begriff „Spiritualität", von dem es keine allgemein akzeptierte Definition gibt, der sich also oft in bloßer Addition von Themen erschöpft. Was wäre also das Spezifische einer Geschichte der Spiritualität gegenüber einer allgemeinen Kirchen-, Kultur- und Theologiegeschichte? Eine weitere Schwierigkeit liegt naturgemäß in der Abfassung des Werkes durch eine Vielzahl von Autoren. Der Band will ein Nachschlagewerk, ein Handbuch der Geschichte der Spiritualität sein, er wirkt aber manchmal eher wie eine Sammlung von Essays. Einige Artikel sind im Sinne eines Handbuches geschrieben, andere bieten eher interessante Ausblicke auf Spezialgebiete. Das hätte nur durch eine straffe Gesamtredaktion und Vereinheitlichung ausgeglichen werden können. Als etwas unbefriedigend empfinde ich die Anmerkungen und die Literaturangaben. Bei einigen Artikeln sind sie sehr detailliert, bei anderen fehlen sie fast ganz. Hier vor allem hätte man sich gewünscht, daß die Gesamtredaktion für alle Autoren gleichermaßen verbindliche Richtlinien erlassen hätte, wenigstens in der deutschen Ausgabe, so daß bei allen Themen die wesentliche, weiterführende Literatur genannt worden wäre. Auch fehlen gewisse Themen, wie etwa der Neuplatonismus und sein Einfluß auf die christliche Spiritualität (worauf schon J. Sudbrack in seiner Einleitung hinweist) oder die Kreuzzugsfrömmigkeit, die aber möglicherweise noch im zweiten Band erscheinen

wird. Trotz dieser Grenzen ist der vorliegende Band aber zur Zeit wohl das beste zusammenfassende Werk zu dieser Thematik. Man kann auf die beiden folgenden Bände gespannt sein. G. Switek S. J.

Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico Roma, 9–13 Ottobre 1989. Hsg. v. *Michele Maccarrone* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 4). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991. XI/782 S.

Der Band enthält die erweiterten Vorträge des internationalen Symposions über den römischen Primat im ersten Jahrtausend, der im Oktober 1989 in Rom gehalten wurde. Im wesentlichen in zeitlicher Reihenfolge beleuchten sie die wichtigsten Aspekte von Anspruch, Ausübung und Resonanz des römischen Primats vor der „gregorianischen Wende".

Zu Beginn stellt der Passauer Neutestamentler *Otto Knoch* („Petrus im Neuen Testament", 1–52) die zentrale Bedeutung der Gestalt Petri für die Glaubensüberlieferung im Bewußtsein der ersten christlichen Generationen dar. Es folgt *Antonio M. Javierre Ortas*; in seinem Beitrag „Successione apostolica e successione primaziale" (53–138) bemüht er sich um den Nachweis, daß persönliche „Sukzession" im Dienste der Weitergabe eines Erbes in Antike und biblischer Umwelt politisch wie auch geistig (Philosophenschulen) eine selbstverständliche Kategorie war. – Die Stellung der römischen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten ist das Thema von *Roland Minnerath* (139–71). M. stellt einerseits das wachsende Primatsbewußtsein der römischen Kirche dar, ebenso die in den übrigen Kirchen wachsende Sicht dieser Kirche als Symbol und Zentrum der Einheit, anderseits auch die Widerstände, wenn (wie in Osterfeststreit und Ketzertaufstreit) für die Kirchen Afrikas und Asiens die Treue zu ihren eigenen Traditionen ins Spiel kam (so auch die Zusammenfassung 170 f.). Kann man diesen Schlußfolgerungen wohl grundsätzlich zustimmen, so scheint es dem Rez. anderseits, daß M. nicht selten zu bestimmt Rom als ausschließliches Zentrum der Communio sieht, wo die Texte zwar eine Dynamik in dieser Richtung enthalten, dies aber weder direkt sagen noch notwendig so interpretiert werden müssen. Es ist für den Historiker immer eine fragwürdige Methode, „Implikationen" zu entfalten, die die Quellen selbst nicht enthalten. So, wenn es hier zu der bekannten Irenäus-Stelle heißt: „L',unique bouche' par laquelle toute l'Église est habilitée à proclamer ‚la tradition une et identique' (Adv. Haer. I 10,2) c'est l'Église de Pierre et de Paul. Cette dernière est comme la concentration de toute l'Église catholique, comme Pierre était la concentration du collège apostolique et de l'Église entière présente à Jérusalem" (156) – eine Deutung, die angesichts der vieldiskutierten Auslegungsprobleme dieses Textes doch allzu gewagt erscheint. Daß beim Osterfeststreit die asiatischen Bischöfe „n'acceptèrent pas la sentence (Viktors, der sie exkommunizierte), mais n'en discutèrent pas non plus la légitimité" (160 f.), sehe ich nicht in Eusebius, Kirchengeschichte V 24,10 belegt. Wenn Cyprian (Ep. 68) im Falle des Bischofs Markian v. Arles Stephan von Rom zum Einschreiten auffordert und ihn bittet, allen gallischen Bischöfen zu schreiben, daß sie ihm keine Gemeinschaft gewähren und für die Wahl eines Nachfolgers sorgen sollen, dann erscheint die Folgerung, die M. zieht, etwas zu weitgehend und voreilig: „L'épisode confirme que la communion avec le siège Romain est condition de communion avec l'Église universelle. Cyprien admet que l'intervention romaine équivaut à celle de tout le corps épiscopal, qu'il appelait théoriquement au secours des Églises tombées aux mains de pasteurs apostats" (168). Hier wäre doch zunächst zu berücksichtigen, daß Cyprian in diesem Brief nur mit der solidarischen Verantwortung bischöflicher Kollegialität im Falle des Versagens eines Einzelbischofs (und nicht mit speziellen „primatialen" Rechten) argumentiert, auch wenn sicher der Bischof von Rom innerhalb dieser Kollegialität für ihn insofern einen exponierten Rang hatte, als er gerade von ihm effektives Handeln erwartet.

Wesentlich zurückhaltender werden die Petrus- und Primatsaussagen Cyprians im folgenden Beitrag von *Victor Saxer* gedeutet („Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin", 173–217). Zwischen Rom und Karthago sind im 3. Jh.

die Beziehungen die der Parallelität: im allgemeinen neutral oder gut, gespannt und schlecht dort, wo Rom, wie im Ketzertaufstreit, die Ausschließlichkeit seiner Überlieferung vertritt. Ein entscheidender Einschnitt ist dann, wie S. hervorhebt, der Donatismus, der die cyprianische Ketzertaufposition radikalisiert und dadurch die afrikanische Kirche allmählich zu einer stärkeren Anlehnung an Rom bringt. Anderseits wird, wie besonders aus der bekannten Apiarius-Affäre hervorgeht, die afrikanische Autonomie im disziplinär-jurisdiktionellen Bereich voll bewahrt, und dies auch nach der Vandalenherrschaft (210). – Im folgenden behandelt *Charles Pietri* („La conversion de Rome et la primauté du pape [IV–VIe S.]", 219–43) einen bereits in seinem Werk „Roma christiana" ausführlich behandelten und belegten Aspekt, nämlich die anhand der baulichen, liturgischen und pastoralen Entwicklung im 4. bis 6. Jh. sichtbare Christianisierung Roms, seiner Lebensbereiche, Orte und Zeiten. *Spyros N. Troianos* („Der Apostolische Stuhl im früh- und mittelbyzantinischen Recht", 245–59) enthält einiges über die Aufnahme der Kanones 3–5 von Sardica in der byzantinischen Kirche, *Stephan O. Horn* („Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalkedon", 261–74) eine komprimierte Zusammenfassung der Thesen seines Werkes „Petrou Kathedra".

Eine eingehende Besprechung verdient dann wieder der längere Beitrag von *Maccarrone* „‚Sedes Apostolica – Vicarius Petri'. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III–VIII)" (275–362). Es ist eine Untersuchung all jener Manifestationen römischen Selbstverständnisses, die sich auf Petrus-Nachfolge (bzw. Petrus-Erbschaft und Petrus-Stellvertretung) beziehen. Von Damasus und Siricius an wird dieser Vorstellungskomplex weiter entwickelt, um bei Leo seine erste volle Entfaltung zu finden. M. legt dabei Wert darauf, daß die Präsenz Petri in seinen Stellvertretern, bzw. die zahlreichen Stellen, die davon sprechen, daß Petrus selbst in den römischen Bischöfen fortlebt, richtet und wirkt, nicht – so gegen Caspar und Corti 1966 – mystisch-personalistisch, sondern ekklesiologisch-juridisch (im Sinne von „Nachfolge", „Erbe") zu verstehen seien (291, 300, 306, 309, 316 mit Anm. 171, 318, 319). Eine eigentlich „mystische Präsenz" Petri könne aus diesen Stellen nicht abgeleitet werden. Anderseits gibt M. zu, daß in ihnen nicht bloß ein Vergangenheitsbezug zum historischen Petrus ausgesagt wird, sondern auch ein Bezug zum gegenwärtigen, im Himmel in besonderer Gemeinschaft mit Christus lebenden und für die Kirche eintretenden Petrus, „per cui la sede romana acquista una trascendenza ed una singolarità, che la distingue da ogni altra sede episcopale" (319, vgl. 321). Hier fragt sich jedoch, wo nun die Grenzen zu einer eigentlich „mystischen Präsenz" liegen. Monachino, auf dessen kritische Rezension zu Corti (in AHP 5, 1967, 325–39) sich M. (291 Anm. 58) u. a. beruft, hält denn auch diese mystische Präsenz Petri für „sufficientemente fondata nella tradizione della Chiesa antica" (337; speziell zu Leo 333, 335), wenn sie auch nur eine Linie verkörpere neben der juridisch-institutionellen, die um Erbe und Nachfolge kreise. Was spezifisch und von jedem sonstigen Patrozinium von Heiligen verschieden zu sein scheint, ist doch gerade die Verbindung von himmlischem Patrozinium einerseits, juridisch bevollmächtigtem Handeln anderseits: Petrus selbst ist präsent im autoritativen Handeln des römischen Bischofs! Diese nicht bloß metaphorisch zu verstehende Redeweise besagt doch m. E. eine eigene Weise der Gegenwart, die weder im Juridisch-Institutionellen noch in der „himmlischen Interzession" aufgeht und die man als „mystisch-personalistisch" bezeichnen könnte. – Es seien aber einige andere wichtige Gesichtspunkte des Beitrages M.s genannt. Mit Recht hervorgehoben wird die bisher nicht immer gesehene neue Stufe des Primatsbewußtseins bei Gelasius, nämlich die weitere institutionelle Fixierung als höchste Instanz, ohne die kein Konzil Geltung hat, von deren Urteil an kein anderes Forum zu appellieren ist und die im Glauben indefektibel ist (328–31). Bezeichnend ist dann aber, daß ein Menschenalter später nach dem Dreikapitelstreit Pelagius I. es vorzieht, anstelle der kompromittierten römischen Sedes auf die Pluralität des Sedes apostolicae als Norm des wahren Glaubens zu verweisen (339). An die Stelle dieses unbestimmten Begriffes tritt dann bei Gregor I. der der Tres Sedes Petrinae, in denen die Cathedra Petri präsent ist (339 f.). Nach ihm wird häufiger der (von Gregor nur einmal gebrauchte) Terminus „Vicarius Petri" verwandt. Im Agatho-Brief und dem des römischen Konzils von 680 (Mansi 11, 286) wird

schließlich der Sitz Petri zur Zentralachse eines neuen (abendländischen) christlichen Imperiums von Gentes (351–53). Die Territorialisierung und Lokalisierung der Petrus-Präsenz im beginnenden Kirchenstaat („Patrimonium Petri") entfließt dem Verständnis des römischen Petrusgrabes (der Confessio Petri) als Lokalisierung seiner Präsenz (356f.).

Die folgenden Aufsätze beziehen sich auf das Frühmittelalter. *Pietro Conte* („Il ‚Consortium Fidei Apostolicae' tra vescovo di Roma e vescovi nel secolo VII", 363–431) behandelt das Verhältnis zwischen römischem und bischöflichem Lehramt speziell im Kontext des Monotheletenstreits. *Rudolf Schieffer* leistet in seinem kurzen, aber beachtlichen Aufsatz „Der Papst als Patriarch von Rom" (433–51) eine ernüchternde Entmythologisierung des heute meist positiv aufgewerteten Pentarchie-Modells. Sein Fazit: Die Patriarchen-Rolle wurde an den Papst seit Justinian mehr von außen durch die Erwartungen kaiserlicher Kirchenpolitik herangetragen, die in Rom den Westen vereinnahmen wollte (445f.). Das Patriarchatsmodell „beschrieb nie ein eigenständiges und von sich aus handlungsfähiges Forum der universalen Hirtensorge, sondern war in seiner entwickelten Gestalt ganz offensichtlich Ausdruck, ja Instrument kaiserlichen Kirchenregiments und blieb in seinem Bestand an eine intakte Reichskirche gebunden. Erst durch ihr Ausscheiden aus diesem Verband, d.h. indem sie nicht Patriarchen des Westens wurden oder blieben, konnten die römischen Bischöfe den geschichtlichen Weg beschreiten, der sie seit dem Hochmittelalter zu den obersten Hütern kirchlicher Autonomie gegenüber jeder irdischen Gewalt werden ließ. Ein Preis dieses Erfolges war der Bruch mit der griechischen Kirche, deren Entwicklung unter anderen politischen und historischen Vorzeichen stand" (451). Freilich könnte man hier ergänzend fragen: Hatte nicht auch das Pentarchie-Modell im Bilderstreit des 8./9. Jh.s, da nach dem Araber-Einbruch die Pentarchie nicht mehr mit der Reichskirche zusammenfiel, eine reichskritische Funktion, etwa bei Theodor Studites, Nikephoros v. Konstantinopel und in Nikaia II?

José Orlandis zeigt in dem Aufsatz „El primado Romano en la España Visigoda" (453–72) u.a. auf, daß der entscheidende Einschnitt in den römisch-spanischen Beziehungen an der Schwelle zum zweiten Drittel des 6. Jh.s liegt, da (durch Aufhören der ostgotisch-westgotischen Personalunion mit dem Tode Theoderichs 526 und Beginn des Gotenkrieges 536) Italien und Spanien aufhörten, zu einem gemeinsamen geopolitischen Raum zu gehören. So war das Verhältnis im 7. Jh. durch „Beziehungslosigkeit und Argwohn" geprägt (465f.), trotz momentan guter Beziehungen zwischen Gregor und Leander v. Sevilla. – Es folgen die Ausführungen von *Aidan Nichols* über den römischen Primat in der alt-irischen und anglo-keltischen Kirche (473–91) und von *Michel de Esbroeck* mit dem Titel „Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient" (493–521); der Inhalt des letzteren ist der Nachweis eines armenischen Pendants der syrisch-koptisch-äthiopischen Tradition der patriarchalen Tetrarchie. – *Hubert Mordek* („Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens vom 4. bis 8. Jahrhundert", 523–66) kommt in seiner sorgfältigen Analyse der westlichen Kirchenrechtsquellen zum Ergebnis einer auffallenden Diskrepanz zwischen dem betonten Primatsanspruch in den römischen Dekretalensammlungen und dem Schweigen über ihn in den anderen westlichen Rechtssammlungen. – *Vittorio Peri* behandelt unter dem Titel „La Chiesa di Roma e le missioni ‚ad gentes' (sec. VIII–IX)" ein ekklesiologisches Problem der germanisch-slawischen Mission, das m.E. bisher noch nicht in dieser Weise in den Blick genommen wurde. Merkmal der bisherigen kirchlichen Ordnung war – gerade im Verständnis der Päpste – ihre unverrückbare sakrosankte Stabilität, gründend auf der politischen Ordnung des Römischen Reiches, aber dann doch eine eigene Stabilität gewinnend, die Barbaren-Einbrüche, zeitweise Re-Paganisierung und staatlichen Wechsel überdauerte, wie gerade im römischen Beharren auf dem Illyricum im 8./9. Jh. deutlich wurde. In diese unverjährbare sakrosankte Ordnung kommt in der Karolingerzeit ein Novum hinein, das eine Anpassung an die neue ethnisch-politische Situation darstellte. Es sind Bischöfe, wie Willibrord, Bonifatius und Method, die vom Papst nicht zu Städten und festen Sitzen, sondern zu „gentes" gesandt werden (NB.: Hier könnte man auch noch Ansgar nennen, der zwar Hamburg als festen Metropolitansitz erhielt, aber darüber hinaus den Missionsauftrag „ad gen-

tes"). In Einzelproblemen wie dem (hier realitätsfernen) Verbot von Bischofssitzen in Dörfern (so bei Bonifatius) und dem Problem der Designation eines Nachfolgers wird dabei der Konflikt mit der alten Vorstellung sichtbar. – Es folgt *Harald Zimmermann,* bekannt als Autor der „Papstabsetzungen des Mittelalters", mit seinem kurzen Beitrag „Der Bischof von Rom im Saeculum obscurum" (643–60). In einem bunten Kaleidskop von Aperçus und Durchblicken gewährt er Einblick in die Komplexität des 10. Jh.s, das bei allem, auch von Zeitgenossen beklagten, römischen Tiefstand doch auch eine Fülle von Zeugnissen der Hochschätzung Roms, ja einen Zuwachs römischer Rechte enthält, so daß ein an Baronius orientiertes einseitig negatives Urteil der Gesamtwirklichkeit nicht gerecht wird.

Daniel Stiernon konzentriert sich in dem Aufsatz „Interprétations, résistances et oppositions en Orient" (661–705) praktisch auf den photianischen Streit von 860–80. Er zeigt an den Dokumenten, daß in der Einstellung zu Rom zwischen den Rivalen Photios und Ignatios kaum ein Unterschied besteht: beide eifersüchtig bedacht auf die Rechte Konstantinopels (z. B. in der Frage des Illyricums), aber auch einen Primat Roms anerkennend, der keineswegs ein bloßer Ehrenvorrang ist. Speziell im Konstantinopolitaner Konzil von 861 wird der römischen Kirche eine τιμή zuerkannt, die im Sinne des „honor" von Sardica („Petri memoriam honoremus") juridisch als Tribunal in letzter Instanz zu verstehen ist (682 f., 688). – Den Band schließt *Horst Fuhrmann* mit dem Beitrag „Widerstände gegen den päpstlichen Primat im Abendland" (707–36), der den Bogen von Cyprian bis zu Arnulf v. Orléans spannt, jedoch bei allem kursorischen Durchgang interessante Perspektiven enthält. Seine wichtigste Feststellung ist, daß diese Widerstände eher punktuell, sporadisch, situationsbedingt sind, weil die Verrechtlichung des Primats noch nicht weit genug fortgeschritten ist. Auch erkennt er – worin er sich mit Zimmermann berührt – das 9./10. Jh. als wichtige positive Vorbereitungszeit für den neuen Schritt des gregorianischen Papsttums (733). – Der am meisten weiterführende Beitrag dürfte wohl der von Maccarrone sein, dann auch die von Schieffer, Mordek, Peri, Stiernon und Fuhrmann. Aber auch viele andere enthalten neue Detailerkenntnisse oder gute Zusammenfassungen des Forschungsstandes, so daß der Band für die Papst- und Primatsgeschichte nicht übergangen werden kann.

Kl. Schatz S. J.

Heller, Dagmar, *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2). Würzburg: Echter 1990. X + 228 S.

Die zu rezensierende Monographie greift ein sich schon seit längerem bemerkbar machendes Desiderat in der Bernhard-Forschung auf. Seitdem insbesonders die Schriftauslegung in der Pariser Abtei St. Viktor untersucht wird, ist es an der Zeit, auch die exegetischen Methoden und theologischen Perspektiven der Zisterzienser zu erforschen. Inzwischen kann man zwar schon die Auskunft über die zisterzienische Initiative (mit Stephan Harding und Nicolaus Maniacoria) bei den textkritischen Bemühungen des 12. Jahrhunderts als exegesegeschichtlichen Gemeinplatz bezeichnen. Dennoch fehlen Einzeluntersuchungen zu den Exegeten dieser Reformbewegung des Mönchtums. Hinsichtlich Bernhards weiß eine weitere theologiegeschichtliche Binsenwahrheit um die grundlegende Schriftbezogenheit seiner Theologie und um seine tiefe Gotteserfahrung. Der Titel vorliegender Arbeit trägt diesem Ausgangspunkt Rechnung. Er will deshalb nicht als Ergebnis der Untersuchung gelesen werden, sondern formuliert eigentlich die Frage nach dem Verhältnis von Exegese und Mystik bei Bernhard. – Nach einem einleitenden, biographischen Kapitel (9–31) verläuft die Untersuchung in drei Schritten: „Bernhard und die Heilige Schrift" (32–118), „Bernhard in der Schriftauslegung" (119–190), „Ertrag der Untersuchung" (191–199). Als Anhang ist die Übersetzung dreier Predigten beigefügt (200–212). – Im wesentlichen handelt es sich um eine immanente Interpretation, auch wenn der zeitgeschichtliche Kontext Bernhards immer wieder angesprochen wird. Man vermißt die Frage nach der antiken Bildung Bernhards und den entsprechenden methodischen Einflüssen in seinem exegetischen Werk. Insgesamt wird zu wenig das für die Exegesegeschichte bahnbrechende

Werk Henri de Lubacs berücksichtigt. Die Verf. stellt Fachleuten eine erste Einführung in die Exegese des großen Zisterziensers zur Hand. Der Vergleich mit den Viktorinern oder auch Gilbert Porreta steht weiterhin aus. R. Berndt S. J.

Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.).* Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (EHs. Reihe 23: Theologie 335). Frankfurt–Bern–New York–Paris: Lang 1988. 710 S. / 2. veränderte Auflage 1991. 729 S.

Der als Flavius-Josephus-Forscher ausgewiesene A. legt hiermit den zweiten Teil seines Repertoriums der Traktate der Gattung Adversus Judaeos vor, die über Jahrhunderte hinweg ein Kennzeichen des jüdisch-christlichen Verhältnisses waren. Während der erste Band des Repertoriums die Texte bis zum 11. Jhd. verzeichnet (1981, 1991²), stellt der A. nun die Literatur des frühen und hohen Mittelalters zusammen. Darüber hinaus hat er aus der fraglichen Zeit 247 Bildquellen und Bildinterpretationen zum Judenthema zusammengestellt (447–629 und die „Nachträge" 654–658), nebst einem Abriß „Zur Vorgeschichte des Judenhutes" (629–635). Dem Band sind zwei Register beigegeben (Schriftstellen 659–671, Namen-Sachen-Werktitel 673–710). In der 2. Auflage hat der A. sein Werk ergänzt um ein Nachwort (711–713), um „Addenda et Corrigenda" (714–717) sowie um 45 „Nachträge zur Ikonographie des Judenthemas"(718–729). Das Inhaltsverzeichnis des Bandes läßt eine systematische Ordnung vermuten; tatsächlich jedoch sind die Materialien chronologisch geordnet. Das Inhaltsverzeichnis präsentiert für den Hauptteil B: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (29–446), eine Übersicht nach den literarischen Gattungen der Texte: I. Adversus-Judaeos-Traktate und sonstige inhaltlich affine Texte, II. Päpste, Konzilien und Kanonisten zum Judenthema, III. Judenrecht, Judeneide, historiographische und chronistische Werke, IV. Juden und Judentum als Thema in der geistlichen und weltlichen Dichtung, Legenden, V. Jüdische Stimmen zum Christentum und zur Situation der Juden im christlichen Mittelalter. Mit diesem Repertorium liegen, erstmals in umfassender Weise zusammengestellt, die schriftlichen und ikonographischen Zeugnisse aus dem christlich-jüdischen Gegen- und Miteinander vor Augen. – Der Verf. beschränkt sich in seinem Werk nicht auf die bloße Verzeichnung der Texte, sondern er hat sich darüber hinaus der Mühe unterzogen, sie jeweils in ihr historisch-literarisches Umfeld einzuordnen und ihre Argumentationen zu analysieren. Diese gewählte Methode führt zu einem benutzerfreundlichen Ergebnis, das sich im ausführlichen Register des Bandes niederschlägt. Allerdings wird dessen Handlichkeit wie auch die des gesamten Materials „erkauft" mit wissenschaftlicher Ungewißheit, die exakt darin besteht, daß Literaturgeschichte (hier Gattungskritik) mit Theologiegeschichte (hier theologische Interpretation des jüdisch-christlichen Verhältnisses anhand einschlägiger Texte) verbunden wird. Insofern bleibt weiterhin ein doppeltes Desiderat bestehen. Die Adversus-Judaeos-Traktate sollten zunächst in ihrer literarischen Struktur beschrieben und charakterisiert werden, etwa nach dem Modell der „Typologie des sources du moyen âge occidental". Anschließend könnte man sich an die kultur- und theologiegeschichtliche Aufarbeitung heranwagen, indem z. B. die verschiedenen Textsorten synchron für eine Epoche behandelt würden oder zusammen die entsprechenden Äußerungen ein und desselben Autors. – Bei dem beachtlichen Umfang des Werkes erstaunen immer wieder Lücken im Detail. Warum wurde beispielsweise Petrus Comestor nicht erwähnt, der in seiner *Historia scholastica* unübersehbar jüdische Quellen verwendet, sei es als direktes Ausschreiben von Flavius Josephus, sei es als Rezeption des Andreas von St. Viktor oder dank seines direkten Kontaktes mit Juden in Troyes oder Paris? Ebenso lohnte sich ein Wort über den Erzbischof Hugo von Rouen († 1164), der sich auf die *Hebraei* nicht nur in seinem Hexaemeron-Kommentar beruft, sondern auch in seiner theologischen Summe. Wenn schon mit den Viktorinern Hugo, Andreas und Richard die exegetische Variante der christlichen Polemik unterstrichen wird, dann darf auch Herbert von Bosham nicht fehlen, dessen Psalmenkommentar zwar noch nicht gänzlich ediert worden ist, dem B. Smalley und R. Loewe jedoch bahnbrechende Arbeiten gewidmet haben. Im französischen

Sprachraum arbeitet G. Dahan nicht nur über dasselbe Gebiet (vgl. dazu seine kürzlich erschienene Monographie *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge,* Paris 1990), sondern bereitet ein ähnlich geartetes Verzeichnis wie das des Verfs. vor. Besonders aber ist verwunderlich, daß die maßgeblichen exegesegeschichtlichen Arbeiten der 1989 leider viel zu früh verstorbenen Sarah Kamin von der Hebräischen Universität in Jerusalem nicht zitiert werden. Ihre Monographie über Rashi (Jerusalem 1985) öffnet neue Wege in der Erforschung dieses größten jüdischen Bibelauslegers. Ihre Aufsätze über Samuel ben Meïr und Joseph Bechor Shor zeigen auf, wie man jüdischerseits auf die Begegnung mit den Christen zu reagieren versuchte. – Die kritischen Bemerkungen wiegen nicht das wissenschaftliche Verdienst des Verf. auf; ihm sei zu seinem Kompendium herzlich gratuliert! R. Berndt S. J.

Schoeller, Donata, *Gottesgeburt und Selbstbewußtsein.* Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G. W. F. Hegel (Philosophie und Religion 4). Hildesheim / Berlin: Bernward / Morus 1992. 142 S.

Wie bekannt sieht Hegel Kunst, Religion und Philosophie in einer Einheit. Alle drei haben den identischen Inhalt, nämlich den absoluten Geist. Die Art und Weise, wie dieser (identische) Inhalt gehabt wird, ist freilich verschieden. Das grundlegende Verhältnis nämlich von (endlichem) Geist zu (unendlichem und absolutem) Geist erscheint in der Kunst im Medium der ästhetischen Anschauung, in der Religion im Medium der Vorstellung, in der Philosophie schließlich im Medium des spekulativen Denkens, wobei Anschauung, Vorstellung und Denken (in dieser Reihenfolge) aufeinander bezogene Erkenntnisakte sind. Hegels System hat somit einen starken Hang zur *Einheit.* Diese ist besonders eng zwischen Religion und Philosophie, weil die Philosophie nur durch die Explikation der religiösen Gehalte zu ihrer eigenen vollen Darlegung kommen kann. An diesem Punkt setzt das vorliegende Büchlein (ursprünglich eine Diplomarbeit?) ein. Es hat 7 Abschnitte. Im ersten (Warum Bezüge zwischen Hegel und der Mystik? 11–19) gibt Sch. das Ziel ihrer Untersuchung an: „Inwieweit die Hypothese eines der Mystik verwandten Grundzuges Hegelschen Denkens auch einer näheren Untersuchung standhalten kann, dies soll hier erarbeitet werden an Hand der Gegenüberstellung von Hegels Gedanken zur christlichen Religion in seiner *Philosophie der Religion* und Meister Eckharts *Deutschem und Lateinischem Werk*" (19). Im zweiten Abschnitt (Streifzug durch die Literatur, 21–26) weist Sch. auf einige Autoren (J. Bernhart, R. Kroner, F. von Baader, W. Dilthey, N. Hartmann, A. Lasson, E. von Bracken, J. A. Bizet, W. Jaeschke, D. Walsh, W. Schultz und Th. Steinbüchel) hin, die ihrerseits bei Hegel mystische Tendenzen ausgemacht haben. Im dritten Abschnitt (Hegels eigene Stellungnahme zur Mystik, 27–35) kann Sch. u. a. Hegels lapidaren Satz aus der „Phänomenologie des Geistes" zitieren: „Das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen eins weiß, und dieses also geoffenbart ist" (32). Im vierten Abschnitt (Einleitende Betrachtung zur Bedeutung des Einheitsgedankens, 37–56) variiert die Autorin das folgende Diktum (vgl. 38): „Was der Philosoph [Hegel] mühsam in absoluten und oftmals abstrusen Kategorien zu erläutern versucht, sieht der Mystiker [Meister Eckhart]." Diese Verschiedenheit im Erkenntnis*akt* hat auch eine Entsprechung im (unterschiedlichen) Erkenntnis*inhalt.* Darauf wird im fünften Abschnitt (Die Struktur der Einheit, 57–75) eingegangen. Eckhart legt den Inhalt der (absoluten) Einheit in die göttlichen Personen „Vater" und „Sohn" auseinander. „Eckhart beläßt es nicht nur bei der Hervorhebung des göttlichen Erkenntnisaktes, sondern konkretisiert ihn durch eine Veranschaulichung an Hand der Trinität. Dabei wird sowohl das Konzept der Dreifaltigkeit aus diesem Erkenntnisakt entwickelt, als auch dieser wiederum an jenem expliziert. In der göttlichen Erkenntnis wird, nach Eckhart, das ‚Wort' gesprochen sowie der ‚Sohn' gezeugt" (59). Hegel dagegen bestimmt den Inhalt der Einheit durch den „Geist" und sein „Anderes". Geist ist nie ein Einzelner, sondern Geist ist nur, insofern er sich selbst gegensätzlich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. Daß eine solche Einheit nicht statisch ist, sondern dynamisch, darauf wird im sechsten Abschnitt (Einheit als Geschehen, 77–105) eingegangen. Dieser Prozeß der Einheit wird

sowohl von Hegel als auch von Meister Eckhart durch den Begriff der Geburt Gottes (Geburt ist hier als *Akt* verstanden) veranschaulicht. Was man theologisch als Schöpfung bezeichnet, wird von diesen beiden Denkern als Selbsterscheinung, Selbstmitteilung oder Selbstgebärung Gottes verstanden. Sch. zieht im siebten Abschnitt (Abschließende Überlegungen, 107–139) die Schlußfolgerung: „Der Mystiker wie der Idealist bringen ... gemeinsam zum Ausdruck, daß es keine unüberwindbaren Schranken zwischen dem Bereich der Endlichkeit und Unendlichkeit gibt; der vermeintliche Unterschied liegt allein im Grad der Erkenntnis begründet. Mit dieser Erkenntnis ist jedoch eine den gesamten Menschen in Anspruch nehmende Entwicklung involviert. Sie impliziert nicht nur ein theoretisches, kognitives Wissen, sondern einen Seinszustand, der über den Verzicht auf die eigene, eingegrenzte Ich-Persönlichkeit erreichbar ist. Durch diese wesensmäßige Entwicklung ist für Eckhart und Hegel Endlichkeit schlechthin überwindbar und die absolute Einheit erreichbar" (137). – Ich habe die vorliegende Arbeit mit Gewinn gelesen. Eine leichte Kost war sie freilich nicht.

R. Sebott S. J.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bd. 6: *Die Zeit der Zerreißproben* (1274–149). Hrsg. v. *Michel Mollat du Jourdin* und *André Vauchez*. Deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. v. *Bernhard Schimmelpfennig*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 912 S. (mit Reg.).

In Periodisierung und Gliederung ist dieser Band, als erster dieser Reihe erschienen, originell und vom Herkömmlichen abweichend. Es ist die Zeit der „Zerreißproben", genauer des Ringens um kirchliche Einheit sowohl zwischen abendländischer und byzantinischer wie innerhalb der abendländischen Kirche. Sein zeitlicher Rahmen ist durch die beiden konziliaren Unionsversuche mit den Ostkirchen auf Lyon II und Florenz abgesteckt; gleichzeitig ist es die Zeit der Strukturkrise der römischen Kirche von der letzten klaren Manifestation der Einheit auf Lyon II über „Unam Sanctam", das Avignoneser Papsttum, Schisma, Konstanzer und Basler Konzil bis zum Ende des letzten Papstschismas 1449. Auch die Gliederung ist originell. Indem sie die Eingangsworte von „Unam Sanctam" in Fragen abwandelt, drückt sie treffend die Spannung zwischen proklamiertem und immer wieder angezieltem Ideal und historischer Realität aus.

Nach einem kurzen Einleitungskapitel von *Michel Mollat du Jourdin* über das 2. Konzil von Lyon (1–13) steht der erste Teil unter der Überschrift „Eine Kirche?" (17–346). Er befaßt sich mit Aufbau und Institutionen der römischen Kirche (*Bernard Guillemain*), der Strukturkrise des Schismas und der Konzilien (*Paul Ourliac*), den parallelen Darstellungen der byzantinischen, slawischen und orientalischen Kirchen, mit den Kirchenvorstellungen in West und Ost (*André Vauchez* und *Marie-Hélène Congourdeau*) und schließlich mit den „häretischen" Bewegungen innerhalb der römischen Kirche (*André Vauchez*). – Der zweite Teil („Heilige Kirche", 349–564) behandelt, ebenfalls jeweils für das Abendland und Byzanz parallel, Glaubensunterweisung, Heilswege, Sitten und Moral, Heiligung (unter letzterem spirituelle und klösterliche Reformbewegungen). – Der dritte Teil („Katholische Kirche", 567–887) ist stärker disparaten Themen gewidmet. Er beginnt mit dem Verhältnis von Kirche und weltlicher Gewalt (jeweils in der römischen Christenheit und in Byzanz). Dann folgen Kapitel, die ausführlich die kirchliche Situation der einzelnen Regionen der westlichen Christenheit darstellen (Frankreich, Britische Inseln, Deutsches Reich, Mittelmeerländer, Mittelost- und Nordeuropa). Weitere Kapitel behandeln die Unionsprobleme zwischen römischer Kirche und Ostkirchen (*Congourdeau* für Byzanz, *Jean Richard* für die übrigen orientalischen Kirchen), die Situation der Nichtchristen (d. h. der Juden, ferner Moslems in Spanien) innerhalb der römischen Christenheit (*Jacqueline Guiral-Hadziiossif*, ferner *Francis Rapp* für Deutschland), schließlich die „Außenbeziehungen" durch Kreuzzüge und Missionen (*Jean Richard*).

Die Vorzüge sind vor allem die, die schon in der Besprechung von Band 8 herausgestellt worden sind (siehe in dieser Zschr. 1993, 605–07). Sie liegen für den deutschen Leser einmal in der Vermittlung der Ergebnisse der französischen frömmigkeitsge-

schichtlichen wie sozialgeschichtlichen Forschung. Dadurch werden zu Glaubensverkündigung und Frömmigkeitsformen bei dem einfachen Volk wesentlich präzisere Erkenntnisse und Zusammenhänge deutlich, als sie noch die bisherigen Handbücher einschließlich der Herder-Kirchengeschichte vermitteln konnten. Insbesondere sei hier auf die sehr instruktiven Ausführungen von *Charles de la Roncière* über die Predigt verwiesen (349–92); gerade im Kontrast zu Byzanz, wo die Predigt kaum Resonanz über den Kreis der Gebildeten hinaus fand und der Glaube in erster Linie durch die Liturgie überlebte (*Congourdeau* 410 f.), wird hier deutlich, daß die Predigt wohl zu keiner Epoche der Kirchengeschichte einen größeren Stellenwert besaß als im abendländischen Spätmittelalter. Bemerkenswert sind weiter die Auswirkungen der sozio-ökonomischen Krise nach der Großen Pest sowohl auf Verhaltensweisen und Situation der niederen Pfründen (*Rapp* 462–75) wie auch auf die Einstellung zur Armut nach 1350 (*Vauchez* 422 f.), ferner – als eine wichtige neue Leistung der spätmittelalterlichen Seelsorge – die Domestizierung und Ritualisierung von Tod und Todesangst (*Vauchez* 437–44). – Der zweite große Vorzug ist die ausführliche regionale Differenzierung nach Ländern, die in keinem sonstigen Handbuch zu finden ist. Man müßte schon zu zahlreichen Spezialgeschichten der einzelnen Nationen greifen, um ähnlich vollständig informiert zu werden. Und schließlich ist natürlich der ökumenische Horizont ein unschätzbarer Gewinn. Speziell für diesen Band werden alle wichtigen Themen von *Hélène Congourdeau* parallel für die byzantinische Kirche behandelt; sie und die übrigen orientalischen Kirchen nehmen so einschließlich der Unionsproblematik immerhin 31% des Gesamtumfangs ein. Vom (zeitweise in den Formulierungen nicht hinter dem römischen zurückstehenden, jedoch im Gegensatz zu ihm eng an den politischen Universalismus des Byzantinischen Reiches gebundenen) ökumenischen Primatsanspruch Konstantinopels (295 f.) über die Rolle des Kaisers bis zu Predigt, Liturgie und dem Ringen um Hesychasmus und Palamismus vermittelt die Verfasserin ein lebendiges Bild der orthodoxen Schwesterkirche, das durch die gute Gliederung in Zwischenüberschriften an Lesbarkeit und Durchsichtigkeit gewinnt. Auch die wenig bekannten altorientalischen Kirchen bis zu der Nubiens finden durch *Jean Richard* (205–46) eine angemessene Berücksichtigung. Daß demgegenüber die großen Konzilien relativ knapp behandelt werden, ist angesichts ihrer in anderen Geschichtswerken sehr ausführlichen Darstellung in Kauf zu nehmen; dafür kommen in diesem Werk Aspekte des kirchlichen Lebens viel stärker zum Zug, die in einer primär institutionengeschichtlichen Darstellung vernachlässigt waren oder auch erst in jüngster Zeit näher erforscht sind. Die Fülle meist ideengeschichtlich interessanter Bilder, aber auch von Karten lokkert auf und vermittelt anschauliche Vorstellungen.

Von Gewinn ist freilich das Werk in erster Linie für den Fachmann und für den, der bereits mit den grundlegenden Abläufen und Zusammenhängen vertraut ist. Ist dies nicht der Fall, wirkt es leicht verwirrend. Ein Nachteil der unkonventionellen Einteilung sind die zahlreichen Überschneidungen und Doppelbehandlungen, die nicht redaktionell integriert wurden. So wird vieles getrennt, was zusammengehört. Der Konziliarismus, von *Vauchez* im Rahmen von „Konzeptionen von Kirche" behandelt (284–94), hätte unbedingt in den Rahmen von Schisma, Pisa, Konstanz und Basel gehört. Ähnliches gilt für die beiden, übrigens in sich beachtlichen und in wesentlichen Punkten übereinstimmenden Fazits von *Ourliac* zu Schisma und Konzilien (123–31) und von *Vauchez* zum Konziliarismus (292–94). Hier hätte man Ereignisgeschichte und Ideengeschichte nicht trennen dürfen. Über die generellen Probleme der Ordensreform ist zweimal die Rede (23–29 und 524–33), von den Länderkapiteln noch abgesehen, vom franziskanischen Armutsstreit gleich viermal (27 f., 271 f., 322–27, 525–27), von Wyclif und Hus dreimal: nämlich im Rahmen des Kirchenbegriffs (279–84), der Häresien (338–41) und schließlich der einzelnen Länder (672 f., 804–07). Wer hier Informationen über Personen und Bewegungen sucht, sollte sich darauf einstellen, sie nicht nur an einer Stelle zu finden. Eine Kehrseite der Fülle der Themen ist schließlich auch (was generell für dieses Werk gilt), daß das Register ein ausschließliches Personenregister ist und weder Orte noch sachliche Stichworte enthält. Kl. Schatz S. J.

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 55. Band, *Erste Abteilung.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1993. LVI + 916.

Die 1. Psalmenvorlesung bietet den Beginn von Luthers Theologie. Sie war ursprünglich in den Jahren 1885/86 von Gustav Kawerau in den Bänden 3 und 4 der WA in einer für die damalige Zeit respektablen Weise ediert worden. Erst danach wurden die Manuskripte der anderen frühen Vorlesungen Luthers aufgefunden, für die dann Johannes Ficker bei der Herausgabe des Römerbriefkollegs eine bessere Editionstechnik entwickelte. So entstand der Wunsch nach einer ebensoguten Neuausgabe von Luthers früher Exegese, welche die Grundlage für sein neues Verständnis bildet (vgl. G. Ebeling, Lutherstudien, Band I). Bereits seit 1930 hatte die Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers eine solche Neuausgabe grundsätzlich vorgesehen und 1939 Karl August Meißinger und Erich Vogelsang mit dem Beginn der Arbeiten betraut, die aber wegen des Krieges nicht weitergeführt werden konnten. Erst ab 1950 konnte die Editionsarbeit unter Hanns Rückert mit Gerhard Ebeling und Reinhard Schwarz und vielen weiteren Mitarbeitern wiederaufgenommen werden. Die schwierigste Aufgabe wurde die Kommentierung von Luthers Exegese durch den Vergleich mit der Auslegungstradition. So entstand die erste Doppellieferung bis Psalm 15 als Gemeinschaftsarbeit (1963); für die zweite Doppellieferung (Ps 16–30), die 1973 publiziert wurde, war Reinhard Schwarz allein verantwortlich. Es erwies sich aber dann bereits von den Kosten her als unmöglich, die Edition in der ursprünglich geplanten Weise weiterzuführen. Man beschloß 1979, von Ps 30 an auf den genau differenzierenden Vergleich mit der exegetischen Tradition zu verzichten und auch die drucktechnische Gestalt zu vereinfachen. In der vorliegenden Ersten Abteilung des Bandes wird der Glossenteil von Luthers erster Psalmenvorlesung als ein geschlossener Komplex vorgelegt, innerhalb dessen die beiden ersten Lieferungen (Ps 1–30) fotomechanisch nachgedruckt wurden. Es handelt sich um Luthers Wittenberger Psalterdruck mit seinen eigenhändigen Zeilen- und Randglossen nach dem Original aus der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Der Psalmentext selbst ist halbfett gedruckt, und die Zeilenglossen kommen jeweils unmittelbar nach den zu erläuternden Textworten; Randglossen stehen mit Bezugsziffern wie Fußnoten unter dem Text. Bis Psalm 30 umfaßt der kleingedruckte Kommentar durchschnittlich zu jeder halben Seite Luthertext anderthalb Seiten; danach ist das Verhältnis ungefähr umgekehrt. Als Beispiel für Luthers meditative Zeilenglossen sei wahllos Ps 39, 10 herausgegriffen: „**Annunciaui** Euanggelisaui et feci euangelisari **iusticiam tuam** que est per fidem mei **in ecclesia magna** Catholica, que est meritis et in spiritu magna, licet Ecclesia diaboli sit maior secundum numerum carnaliter." – In der zweiten Abteilung werden die Scholien nach Luthers Handschrift (Dresdener Psalter) veröffentlicht werden. P. Knauer S. J.

Ries, Markus, *Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828)* (Münchener Kirchenhistorische Studien 6). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 590 S.

Während die Verhandlungen, die nach dem Wiener Kongreß in den deutschen Staaten zur Neuerrichtung der kirchlichen Organisation führten, seit Jahrzehnten ziemlich erschöpfend erforscht sind, galt dies bisher nicht in gleicher Weise für die parallelen Vorgänge in der Schweiz. Hier füllt die vorliegende, sehr detaillierte und nach den Quellen geschriebene Arbeit eine Lücke. Gestützt vor allem auf die kantonalen Archive von Bern, Luzern, Solothurn, Aargau, Basel-Stadt, Thurgau und Zug, das Bischöfliche Archiv in Solothurn und Vatikanische Akten, verfolgt sie minutiös den Lauf der Unterhandlungen, die von 1815 bis 1828 zur Neuumschreibung des Bistums Basel führten.

Das alte Bistum Basel hatte das Hochstift Basel umfaßt (vor allem im jetzt zu Bern gehörenden Jura, mit der bischöflichen Residenz in Pruntrut), dazu Teile in den jetzigen Kantonen Solothurn und Aargau sowie im französischen Elsaß bis über Colmar hinaus. Wie bei den deutschen Bistümern stellte sich schon seit der Säkularisation 1803 die Aufgabe einer Neuumschreibung, die jedoch an dem ständigen politischen Wechsel scheiterte und erst nach 1815 auf der Grundlage stabiler Grenzen möglich war. Was jedoch der Schweizer Situation und speziell den Bemühungen zu einem neuen Bistum

Basel die besondere Kompliziertheit verlieh, war die Vielzahl der beteiligten Partner und miteinander ringenden Interessen. Hatte es in Deutschland Rom jeweils mit einem staatlichen Partner zu tun, bzw. kam hier bei mehreren, wie im Falle der Freiburger Kirchenprovinz, sehr schnell eine gemeinsame staatliche Front zustande, so ließen sich hier die verschiedenen Kantone nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen. – Im wesentlichen schälen sich folgende verschiedenen Interessenlagen heraus. Da war auf der einen Seite der alte Basler Fürstbischof de Neveu. Er war vor allem daran interessiert, im Umfang soweit wie möglich die Kontinuität mit dem alten Bistum zu wahren; die Residenz sollte möglichst in Pruntrut im Jura bleiben, jedenfalls nicht etwa nach Luzern kommen, wobei er freilich ab 1818, da er mit der Solothurner Regierung gegen das Bern-Luzerner Großprojekt zusammenrückte, auch Solothurn als Residenz akzeptierte (212). Er wurde freilich von der Nuntiatur kaum an den Verhandlungen beteiligt. Mit dem schließlichen Konkordat von 1828 war er sehr unzufrieden (443–45). – Was die Kantone betraf, so kam die Führung Bern (für den katholischen Jura), Luzern und Solothurn zu, daneben auch Aargau. Verständlicherweise betrafen die Hauptdifferenzen hier den Umfang des Bistums und den Ort der Residenz. Luzern wünschte von Anfang an als eine Art Vorort der katholischen Schweiz die Führung zu übernehmen und aus dem ganzen (1814 abgetrennten) Schweizer Quart des Konstanzer Bistums eine Diözese mit dem Bischofssitz in Luzern zu gründen. Nach anfänglichen Differenzen gelang 1817 eine Einigung mit Bern, die auf ein Großbistum aus den Kantonen Bern, Luzern, Solothurn, Basel, Aargau, Zug und den Urkantonen mit Sitz in Luzern hinauslief (190f.). Dieses Projekt stieß jedoch auf Widerstände nicht nur bei Fürstbischof, Nuntiatur und Rom, sondern auch bei Solothurn, das den Bischof im eigenen Lande haben wollte, einer Einbeziehung der Zentralschweiz und dem dann selbstverständlichen Schwerpunkt des Bistums in ihr widerstrebte, einen eigenen Bistumsplan entwickelte (212f.) und sich jetzt mit Aargau zusammentat; um Bundesgenossen gegen den bernisch-luzernischen Plan zu gewinnen, nahm man hier stärker Rücksicht auf kirchliche Wünsche, was zu einer Annäherung an Fürstbischof und Internuntius führte. Auch die Urkantone (die sich schließlich am Bistum Chur beteiligten) forderten größere Mitspracherechte und waren nicht ohne weiteres bereit, sich der Führung Luzerns zu unterwerfen. – Was die Nuntiatur in Luzern betraf, so war ein wesentliches Handicap der häufige Wechsel in ihr. Ansonsten widerstrebte man dort wie auch an der römischen Kurie großflächigen, „nationalkirchlich" aussehenden Bistumsprojekten und hegte spezielle Aversionen gegen Regierung und führenden Klerus in Luzern (182f., 245), welch letzterer, besonders der verdiente Thaddäus Müller, als „wessenbergianisch" verschrieen war. Hier allerdings erwies sich der bis 1823 regierende Kardinalstaatssekretär Consalvi schließlich als weitsichtiger und konzilianter denn der Internuntius Belli (259, 268f.); er stimmte schließlich auch 1818 dem bernisch-luzernischen Plan eines gemeinsamen Bistums Basel mit Sitz in Luzern zu (258).

Konkrete Differenzpunkte, die immer wieder die Verhandlungen verzögerten, betrafen außer der Frage des Umfangs des Bistums und der beteiligten Kantone die Höhe der Dotation, die Aufsicht über das Priesterseminar, den Anteil der einzelnen Kantone an den Domherrenstellen, die Bestellung eines Weihbischofs, vor allem jedoch Bischofs- und Domherrenwahl. Zunächst waren die Regierungen sich nicht klar, daß Rom eine eigentliche Nomination nur katholischen Regierungen gewährte, in diesem Falle also nur der Luzerner Regierung für ihre Domherren (260). Erst bei den Verhandlungen der Berner und Luzerner Vertreter in Rom 1818 wurde deutlich, daß eine Nomination für nicht-katholische Regierungen nicht zu haben war, aber auch nicht ein eigentliches Bestätigungsrecht einer durch das Domkapitel vollzogenen Bischofswahl; denn dieses hätte rechtlich die Bedeutung einer Ratifikation oder Annullierung durch eine höhere Instanz gehabt. Das einzige, was in Frage kam, war ein negatives Ausschließungsrecht von Kandidaten auf einer vom Domkapitel (bzw. bei der Bestellung der Domherren vom Bischof) vorgelegten Liste. Aber auch hier legte Rom Wert darauf, daß dies nicht im Konkordat selbst oder in der päpstlichen Zirkumskriptionsbulle stand, sondern – wie ebenso in den Abmachungen mit Preußen und den südwestdeutschen Staaten – in einem parallelen römischen Breve an das Kapitel. Speziell die Frage der Beteiligung nicht-katholischer Kantone an der Bestimmung der auf sie fallenden

Domherren erwies sich jedoch als ein äußerst dorniges Problem, nachdem in der Bischofswahl bereits Übereinkunft erzielt war. Zu guter Letzt war es allein der Kanton Aargau, der hier an der Nomination festhielt und mit dem sich die einschlägigen Verhandlungen besonders schwierig gestalteten (372f., 390, 400, 429, 431–36). – Zunächst zeichnete sich 1818 eine Annäherung der in Rom anwesenden Unterhändler Luzerns und Berns mit Consalvi ab. Da dieser jedoch ein Bestätigungsrecht der Regierungen für die Bischofs- und Domherrenwahlen ablehnte, scheiterten die Verhandlungen vorläufig. Daß sie jedoch in der Folge nicht weiter vorankamen, lag weniger an unüberbrückbaren sachlichen Differenzen als vielmehr an abgrundtiefem gegenseitigem Mißtrauen, kirchlicherseits vor allem bei Internuntius Belli gegenüber allen Wessenberg nahestehenden Priestern, staatlicherseits freilich noch mehr (268f., 270f., 279, 309f.). Immerhin bewirkten die Frankfurter Konferenzen, auf denen sich die südwestdeutschen Staaten zu einer schroff staatskirchlichen Linie zusammenfanden, eine größere Nachgiebigkeit Roms, um einen Anschluß der Schweizer an die Frankfurter zu verhindern (276). In der Bischofswahlfrage kam es jetzt zur Annäherung. Anderseits bewirkte die an sich vom geltenden kirchlichen Recht her selbstverständliche Forderung Consalvis nach Führung der Informativprozesse durch den Nuntius wieder eine Verhärtung. – Eine wesentliche Weichenstellung und Neuorientierung erbrachte dann 1820 die Langenthaler Konferenz. Die beiden Kantonspaare, die bisher unterschiedliche Bistumsprojekte verfolgten, Bern und Luzern einerseits, Solothurn und Aargau anderseits, einigten sich auf ein gemeinsames Bistum Basel, jetzt mit Sitz in Solothurn (nicht mehr in Luzern); auch Basel, Zug und Thurgau waren zur Beteiligung vorgesehen. Diese Langenthaler Konvention zeichnete dem künftigen Bistum Basel den Umfang vor. 1821/22 kam es in wesentlichen Fragen zu einer Einigung mit dem Nuntius. Ungelöst blieb jedoch die Frage der Mitwirkung nicht-katholischer Kantone an der Domherrenwahl, bei der sich Aargau besonders hartnäckig erwies, sowie die Rolle der Nuntiatur beim Informativprozeß. Hier sollte es erst 1826/27 zu einer Annäherung kommen. Zum Schluß wurde für die Bischofswahl noch die Zusicherung Roms erreicht, bei Ablehnung eines vom Domkapitel gewählten Kandidaten nicht im Sinne des geltenden Devolutionsrechtes die Wahl an sich zu ziehen, sondern eine zweite Wahl zu gestatten.

Die Arbeit, als Doktordissertation in München angenommen, ist sicher von erstrangiger Bedeutung für die Schweizer Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Sie ist ungeheuer detailliert, sorgfältig, materialreich und verfolgt den Gang der Verhandlungen bis in die kleinsten Einzelheiten. Der zumal für den Nicht-Schweizer notwendigen geopolitischen Anschaulichkeit dienen zwei Karten zwischen S. 376 und 377 zum Umfang des alten und neuen Bistums Basel mitsamt den betreffenden Kantonen; freilich wäre dazu noch eine Konfessionskarte hilfreich gewesen. Was jedoch bei dem Umfang des Gesamtwerkes die Benutzung erleichtern würde, wären zusammenfassende Resümees der einzelnen Teile. Man muß schon alles im einzelnen lesen, um nicht Wesentliches im Gang der Ereignisse zu versäumen. Auch vermißt man ein Schlußkapitel, in dem zusammengefaßt wäre, welche wichtigen neuen Aspekte sich im Vergleich zu dem bereits Bekannten für die Kirchenpolitik der staatlichen wie kirchlichen Seite, für ihre Ziele, Taktik und auf sie wirkenden Einflüsse, ergeben. Ferner wäre wohl neben dem Orts- und Personenregister ein Sachregister angebracht, vor allem für immer wiederkehrende Kontroversthemen wie Bischofswahlen, Dotation, Seminare, Weihbischof etc. Dies würde die Auswertung wesentlich erleichtern. Kl. Schatz S. J.

Il „Kulturkampf" in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Hrsg. v. *R. Lill* und *Fr. Traniello*. Atti della XXXII settimana di studio (Annali dell'Istituto storica italo-germanico 31). Bologna: Mulino 1992. 481 S.

Historische Phänomene, wie der „Kulturkampf", der allen Ländern mit einem Katholikenanteil von mindestens einem Drittel gemeinsam ist, rufen nach dem internationalen Vergleich. Dies geschieht in diesem Sammelband für die deutschen Länder (d. h. vor allem Deutschland, bzw. Preußen) einerseits, Italien anderseits. – Gewöhnlich unterliegt man, beurteilt man die Dinge aus der Warte der hohen Kirchenpolitik und der programmatischen Erklärungen, einer Perspektivenverzerrung. „Römische Frage",

„Non expedit" und geläufiges kirchliches Feindbild (gerade nach 1878, wo sich zwischen Leo XIII. und Bismarck ein Vergleich anbahnte) verführen dazu, den italienischen Liberalismus und seinen „Kulturkampf" als härter, ideologisch verfestigter und kirchenfeindlicher einzuschätzen als das deutsche Pendant. Daß es sich in Wirklichkeit eher umgekehrt verhält, erst recht wenn man auf die Anwendung der Gesetze schaut (hier preußisch-gründlich, dort typisch „italienisch") wird in vielen Beiträgen dieses Sammelbandes klar.

Für den preußisch-deutschen Kulturkampf ist zunächst der Beitrag des Kulturkampf-Experten *Winfried Becker* „Il ruolo di Bismarck nell'esplosione, nell'inasprimento e nella composizione del ‚Kulturkampf' prussiano" (69–108) zu nennen. Eigentlich gefährlich war für Bismarck schon vor 1871 die ultramontane und international orientierte Massenbewegung nicht zuletzt deshalb, weil sie seinem eigenen Projekt, über das allgemeine und gleiche Wahlrecht (zum Reichstag) der Monarchie eine konservative Volksbasis zu schaffen, den Rang ablief. Das (schon in seinen „Gedanken und Erinnerungen" hervortretende) scheinbare Paradox wird deutlich, daß sowohl schon 1868, erst recht in der Beilegungsphase seit 1878, gerade nicht eine von Rom gesteuerte, sondern eine auch mit Hilfe Roms nicht disziplinierbare Zentrumspartei ihm gefährlich erschien (75f., 96–98). Im Grunde, so könnte man das Fazit formulieren, war ihm das Zentrum gefährlich und verhaßt, weniger weil es „römisch", als weil es „demokratisch" war. – Mit diesen Zusammenhängen berührt sich der Aufsatz von *Margaret Lavinia Anderson,* der Verfasserin einer englischen Windthorst-Biographie, „Liberalismo, democrazia e nascita del Kulturkampf" (137–61). Er belegt mit vielen Einzelfakten die tendenziell „anti-demokratischen" Aspekte des Kulturkampfes, nachdem das allgemeine Wahlrecht (nach Treitschke eine „kostenlose Waffe in der Hand der Jesuiten") den Einfluß der bäuerlichen Massen und damit auch des Klerus stärkte. Beispiele aus Krefeld und Oberschlesien (so bei dem Wahlsieg des aszetischen Berliner Geistlichen Rats Müller über den Herzog von Ratibor) zeigen, ebenso wie die einschlägigen Klagen über „Wahlmanipulation" des Klerus, auf der einen Seite die typisch bildungsbürgerlichen Vorurteile gegen die Unterschichten, auf der andern Seite den Sieg des „Identifikationsprinzips" bei den Wahlen über das „Kompetenzprinzip", das jedoch hier in Wirklichkeit ein Prinzip des Prestiges und des sozialen Rangs war (150f.). – *Martina* publiziert und beleuchtet in seinem Beitrag „I dati archivistici vaticani sulla prima fase del Kulturkampf 1871" (213–81) römische und bischöfliche Quellen aus dem Vatikanischen Archiv. Dies ist einmal der Briefwechsel zwischen dem Münchner Erzbischof Scherr und dem bayrischen Kultusminister Lutz von August / September 1871 (hier in it. Übersetzung 244–53), von dem freilich zu sagen ist, daß er bereits abgedruckt ist in: Aktenstücke des Ordinariates des Erzbistums München und Freising betreffend das Allgemeine Vaticanische Concil (Regensburg 1871), Nr. 124f., S. 291–314; außerdem sind es (außer bereits bekannten Dokumenten zum Fall Hohenlohe) Briefe deutscher Bischöfe (Melchers, Ledóchoswki, Scherr, Martin) an Pius IX. sowie Antwortbriefe desselben und Berichte über die Diözesen Trier und Regensburg. Es folgt ein Resümee der Instruktionen von 1874 und 1877 an die Nuntien Bianchi und Masella (228–39), bei denen besonders interessant die Differenz im römischen Urteil über den preußischen und den bayrischen Episkopat erscheint: gilt ersterer in seiner Geschlossenheit und Einheit als untadelig, so wird der bayrische als innerlich gespalten eingeschätzt, wobei die Klagen vor allem Schreiber (Bamberg) und Hofstätter (Passau) betreffen. – *Christoph Weber* behandelt aufgrund einer Studie von W. Grohs (in den Frankfurter Europäischen Hochschulschriften 1990) die kurzlebige „Liberale Reichspartei" anti-ultramontaner Katholiken (327–33), *Norbert Trippen* aufgrund der Studien von Denzler und Franzen die Situation der katholisch-theologischen Fakultäten speziell nach dem 1. Vatikanum (389–420). Einen kurzen, treffenden und auch perspektivreichen Überblick über den Schweizer Kulturkampf bringt *Peter Stadler* (451–63), wobei er seine Sympathien für einen Mann zwischen den Fronten wie Segesser nicht verhehlt, der gegen Absolutismus und Zentralismus in Kirche *und* Staat kämpfte. Für die „zis-leithanische" (österreichische) Hälfte der Donaumonarchie leistet dasselbe *Karl Vocelka* (465–81).

Für den italienischen Kulturkampf bietet *Guido Verucci* („Anticlericalismo e laicismo

negli anni del ‚Kulturkampf'", 31–68) einen Forschungs- und Diskussions-Überblick über den italienischen Antiklerikalismus. *Daniele Menozzi* („Orientamenti della cultura cattolica italiana nell'età del ‚Kulturkampf'", 109–36) zeichnet die katholischen Gegenpositionen, und zwar sowohl die Intransigenten (bes. die „Civiltà Cattolica") wie die Liberalen. Für erstere sind positiv extrem theokratische Positionen kennzeichnend, negativ eine „Verschwörungsthese", für die alle Gegner, von den extremen Kirchenfeinden bis zu den liberalen Katholiken, im Dienste eines satanischen, von den Freimaurern gesteuerten Planes stehen. Anderseits halten auch die liberalen Katholiken wie Curci und Audisio an dem Grundmodell der „Societas christiana" fest, wenn sie auch in Wegen und Formen divergieren (122). Unter Leo XIII. kommt es weder bei den einen noch den andern zu einer Veränderung; dagegen berufen sich nun beide auf den Pecci-Papst, insbesondere auf „Immortale Dei" von 1885. – *Varnier* („Aspetti della politica ecclesiastica italiana negli anni del consolidamento dello Stato unitario", 163–212) deutet einige Forschungsanregungen und offene Fragen zur praktischen Anwendung und Auswirkung von Gesetzen, so den regional unterschiedlichen wirtschaftlichen Wirkungen der Enteignung von Kirchengut und der Praxis des Exequaturs bei Bischofsernennungen, an. – Interessante, für Italien spezifische Aspekte enthalten die Beiträge von Chiosso, Ferrari und Zanotti über Schulpolitik und Familienpolitik. *Giorgio Chiosso* („La questione scolastica in Italia: l'istruzione popolare", 335–88) untersucht die Entwicklung und gesellschaftspolitisch-ideologische Bedeutung der liberalen Schulpolitik von der legge Casati von 1859 an. Ein zentraler Aspekt ist hier die Funktion der Elementarschulbildung zur Verbreitung bürgerlich-nationaler Werte, und dies gerade vorgängig zur Erweiterung des Wahlrechtes auf breitere Bevölkerungsschichten und als dessen notwendige Voraussetzung (355–58). – *Silvio Ferrari* und *Andrea Zanotti* („Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa", 421–49) stellen das Besondere der italienischen liberalen Ehepolitik heraus. Abgesehen von der Einführung der obligatorischen Zivilehe 1865 (wichtig im Sinne der grundsätzlichen Hoheit des Staates und der Privatisierung des Religiösen) ist im Familienrecht keine Spur modernen Geistes festzustellen (auch keine Scheidung). Die entsprechenden traditionell-patriarchalischen Familienvorstellungen wurden vielmehr auch von den Liberalen geteilt, da sie die Institution Familie als entscheidendes Bollwerk der gesellschaftlichen Ordnung und vor allem des Eigentums betrachteten.

Der einzige Beitrag, der die Kulturkämpfe in den beiden Ländern miteinander in Beziehung setzt und daher in diesem Kontext besonders wertvoll erscheint, ist der von *Otto Weiss* „Il ‚Kulturkampf' tedesco (1871–1890) nell'opinione pubblica italiana" (283–326). In der Spiegelung des preußisch-deutschen Kulturkampfes im italienischen Parteienspektrum werden Fronten, Zusammenhänge, Differenzen und Illusionen besonders deutlich. Sympathie für den deutschen Kulturkampf war zunächst viel mehr bei der Linken vorhanden, für die Preußen das große Vorbild darstellte, während die regierende liberale Rechte (Visconti Venosta, Bonghi), an dem Separationsideal Cavours („Libera Chiesa in libero Stato") festhaltend, die staatskirchliche Komponente ablehnte. Die katholische Presse hingegen, gewohnt, auf Preußen als Hort des monarchischen Legitimitätsprinzips zu schauen, realisierte nur zögernd die kirchenfeindliche Wende Bismarcks und glaubte auch nachher an ihre Umkehrbarkeit. In der Beilegungsphase des Kulturkampfes fühlte sich dagegen die Rechte bestätigt und das Bismarck-Bild der Linken als widerlegt, während die Linke zwischen Verlegenheit, Bagatellisierung und Distanzierung schwankte. Anläßlich des Septennatsstreits verstieg sich die vatikanische Presse, speziell der „Osservatore Romano", ohnehin dem Zentrum wegen dessen demokratischer Einstellung nicht sehr gewogen, zu einem unglaublich enthusiastischen Lob Bismarcks; unterschiedliche Stimmen waren freilich von der katholischen Presse außerhalb Roms zu hören.

Lill bemüht sich in der Einführung (7–15) um eine Gesamtsicht. Auf der einen Seite handelt es sich bei den Kulturkämpfen um eine „Modernisierungskrise". Anderseits kündigte sich hier auch eine prä-totalitäre Staatsomnipotenz an, gegen die der kirchliche Widerstand, etwa eines Ketteler oder Windthorst, dem modernen demokratischen Rechtsstaat näher steht als ein Bismarck, Treitschke oder Virchow (15). – Die Beiträge dieses Sammelbandes sollten auch in Deutschland Berücksichtigung finden. Zu bean-

standen ist allenfalls, daß auch Zitationen deutscher Quellen in Fußnoten oder ihr Abdruck (so bei Martina) auf Italienisch geschehen, was die genaue Zitation im Wortlaut ohne Rückgriff auf die Quelle unmöglich macht. Kl. Schatz S. J.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, *Sämtliche Werke und Briefe.* Bd. II, 3: *Briefe und öffentliche Erklärungen 1855–1860,* bearb. v. *E. Iserloh, N. Jäger, Chr. Stoll.* Mainz: v. Hase & Köhler 1991. XXVII + 834 S.

Dieses Quinquennium der Briefedition enthält im Vergleich zur vorangehenden Zeit weniger an prinzipiellen Auseinandersetzungen und mehr an bischöflicher Alltagsroutine. Viele der interessanteren Briefe sind bereits, vor allem durch die Ketteler-Biographie Pfülfs, ganz oder teilweise bekannt. Dazu gehören die Widerstände gegen Kettelers Projekt einer „Vita communis" im Klerus, die zum Rücktritt des Generalvikars Lennig führten (Nr. 989 f., 997, 999), ebenso die offene Kritik des Domkapitels vom 19. 12. 1860 an der Jähzornigkeit des Bischofs (Nr. 1357, S. 780: „Der Clerus der Diöcese im Ganzen zittert vor den Ausbrüchen des Zorns Ew. Bisch. Gnaden"; vgl. auch Nr. 1361 f.). Manches ist aber auch neu. Dazu gehört die – von Stoll bereits 1977 ausgewertete – römische Kritik an der Konvention Kettelers mit dem Darmstädter Minister Dalwigk und der einschlägige weitere Briefwechsel zwischen Mainz, Darmstadt und Rom (Nr. 762–69, 774, 778, 782, 860, 866, 874 f., 927, 932, 941, 975). Biographisch interessant sind Kettelers Rom-Eindrücke von 1854/1855 (Nr. 745, 748, 750), insbesondere seine Einstellung zur Definition der Immaculata Conceptio (Nr. 748). Wichtiges und Neues enthält die Edition auch zur Vorgeschichte der Mainzer Jesuitenniederlassung 1859. Denn bisher noch nicht bekannt war der Brief des Mainzer Bischofs vom 29. 12. 1858 an den Jesuitengeneral Beckx (Nr. 1118), wo Ketteler nach der mündlichen Auskunft des Ministers Dalwigk, daß er keine Schwierigkeiten machen werde, jetzt den günstigen kirchenpolitischen Moment gegeben sieht, zuzugreifen und eine SJ-Niederlassung zu gründen (vgl. auch Nr. 1125 die Antwort des Jesuitengenerals und 1149 das Schreiben Kettelers an das Innenministerium).

Wie die vorhergehenden, so ist auch dieser Band eine Fundgrube nicht nur für die Mainzer, sondern für die ganze deutsche Kirchengeschichte. Kl. Schatz S. J.

Les cent ans de la faculté de théologie. Hrg. *J. Doré* (Sciences théologiques et religieuses 1). Paris: Beauchesne 1991. 391 S.

Die französische Kirche kennt – mit der Ausnahme von Straßburg und Metz – bekanntlich keine staatlichen theologischen Fakultäten. Theologie wird ausschließlich in rein kirchlichen Einrichtungen, vor allem in den sog. Instituts catholiques, gelehrt. Der vorliegende Band, Referate eines wissenschaftlichen Kolloquiums anläßlich der Hundertjahrfeier des wohl bekanntesten französischen Institut Catholique, nämlich desjenigen zu Paris, stellt eine ausgezeichnete Informationsquelle für jeden dar, der sich an einem konkreten Beispiel ein genaueres Bild dieser kirchlichen Einrichtungen machen will. Den Veranstaltern des Kolloquiums schwebte es offensichtlich vor, die Rückschau auf die Geschichte ihrer Einrichtung möglichst auch mit einem Blick auf die Gegenwart und Zukunft zu verbinden. Bei der Einteilung des Stoffes in drei Sektionen, nämlich Geschichte der Fakultät, deren konkretes Lehrangebot, exemplarisch vorgeführt am Beispiel der Exegese und Theologie (!), Rolle der Theologie im Rahmen der Kirche und der Gesellschaft, ließen sich einige Überschneidungen nicht vermeiden. So ist z. B. auch in der zweiten Sektion hauptsächlich von der Geschichte einzelner Disziplinen die Rede. Aber diese kleinen Ungereimtheiten ändern nichts am insgesamt sehr informativen Charakter der vorliegenden Veröffentlichung. – Für die Veranstalter des Kolloquiums stellt 1973 offensichtlich die entscheidende Zäsur in der Geschichte der Fakultät dar, wurde in diesem Jahr doch die 1889 gegründete theologische Fakultät in die heute bestehende „Lehreinheit von Forschung in Theologie und Religionswissenschaften" (Unité d'enseignement et de recherche de théologie et de sciences religieuses = U. E. R.) überführt. Über die Geschichte der Fakultät bis zu dem genannten Zeitpunkt – Gründung und kanonische Errichtung der Fakultät (1878–1889), Differentia-

tion und Autonomie (1893–1915), Anpassung an die römischen Direktiven (1931–1939), Erneuerung bis zur Gründung der U.E.R. (1963–1973) – informiert kenntnisreich der vor allem durch seine verschiedenen Arbeiten über Henri Maret bekannte Historiker *Cl. Bressolette*. Interessant ist hier die Feststellung, daß die französischen Bischöfe immer wieder von Rom gedrängt werden mußten, eine dieses Namens würdige zentrale Einrichtung zu schaffen und ihren diözesanen Partikularismus und überhaupt ein gewisses Desinteresse an der Theologie zu überwinden. Von *Bressolette* stammt auch ein diesem ersten Kapitel beigefügter, gerade auch für den deutschen Leser informativer Annex über die verschiedenen in Paris bestehenden Einrichtungen, in denen Theologie bzw. Religionswissenschaften gelehrt werden, nämlich die von Napoleon gegründete theologische staatliche Fakultät innerhalb der Sorbonne, die rein kirchliche theologische Fakultät im Rahmen des Institut Catholique, die mit der Aufhebung der staatlichen theologischen Fakultät ins Leben gerufene „École Pratique des Hautes Études" im Rahmen der Sorbonne, die bis heute fortbesteht. Information über die Gründung der U.E.R. im Jahre 1973 erhält der Leser dann im 2. Kap. aus erster Hand, nämlich von den Zeitzeugen der Gründung selber, die in einem von *J. Doré* geleiteten Rundtischgespräch jeweils ihre Erinnerung an das Ereignis einbringen. Die eigentliche Problematik der Gründung einer theologischen Fakultät in der damaligen Zeit und speziell im damaligen Frankreich wird dann exemplarisch sichtbar gemacht in dem aus der Feder von *B. Sesboüe* stammenden 3. Kap., das sich mit zwei Gründergestalten der Fakultät, nämlich Louis Duchesne und Alfred Loisy, befaßt. Beide Forscher bemühten sich, jeder auf seine Weise, der eine auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, der andere auf dem der Exegese, um die so dringend notwendige Versöhnung zwischen Glauben und moderner Wissenschaft. Beide scheiterten und mußten, der eine mit 42, der andere schon mit 36 Jahren ihre so glänzend begonnene wissenschaftliche Karriere an der neugegründeten Fakultät abbrechen. Sesboüe beendet sein ungemein spannendes Porträt dieser beiden an der Kirche, in der Kirche gescheiterten Theologen mit einem eher hoffnungsvollen Ausblick: was damals auf den Widerspruch der kirchlichen Autorität traf, bald danach als Modernismus verschrieen wurde, war doch Same, der spätestens seit dem 2. Vatikanum Frucht getragen hat. Namen wie Duchesne und Loisy stehen für den Anteil, den die theologische Fakultät von Paris am freilich viel später erst einsetzenden Aufschwung der katholischen Theologie genommen hat. Die erste Sektion schließt mit einem Rundtischgespräch über „Theologie im Zeitalter der Wissenschaft vom Menschen". – Auch in der zweiten Sektion wechselt historische Rückschau mit Reflexion auf die Gegenwart. Der Alttestamentler *J. Briend* referiert zunächst über 100 Jahre Exegese am Institut Catholique. Von bekannten Namen (Vigouroux, Mangenot, Robert, Cazelles, Grelot, Feuillet usw.) und weniger bekannten Bibelwissenschaftlern ist hier die Rede, auch freilich von Problemen mit dem kirchlichen Lehramt. Es schließt sich wiederum ein Rundtischgespräch an über den „Beitrag der verschiedenen Methoden der Exegese in einer theologischen Fakultät", u. a. mit interessanten Ausführungen von *B. Beauchamp* über die sog. typologische Schriftauslegung. Zur Eigenart des dogmatischen Lehrstuhls gehört das Faktum, daß er bis in die neuere Zeit ausschließlich von Jesuiten besetzt wurde. Ein formelles Dokument, das dieses Monopol der Gesellschaft Jesu regelt, konnte *R. Marlé*, der Bearbeiter dieses 7. Kap.s, in keinem der zuständigen Archive auftreiben. Am Anfang hatte die Gesellschaft Jesu nicht immer Glück mit der Nominierung von Kandidaten, Namen wie Lebreton, d'Alès, Rousselot, de Broglie, de Moncheuil, Lecler, Daniélou, Bouillard usw. dokumentieren, daß es ihr schließlich doch gelang, Theologen und Theologiegeschichtler von Format und internationalem Ruf für diesen exponierten Lehrstuhl bereitzustellen. Das folgende systematisch angelegte programmatische Kap. von *Cl. Geffré* über den „Eintritt der Hermeneutik" in die Theologie schließt sich mit einem ersten Abschnitt über das „Ende des Antimodernismus" und die „Nouvelle Théologie" glücklich an die vorausgehenden historischen Informationen an. Breiter Raum wird hier *H. Bouillard* und seiner These von der Geschichte als locus der Theologie eingeräumt. – Auch in der dritten Sektion wechseln Referat und Diskussionsrunden. Auf den Beitrag von *J. Audinet* über „Funktion und soziales Funktionieren der Theologie" folgt ein Rundtischgespräch unter Leitung von *J. Joncheray* zu dem Thema: „Wie ent-

steht praktische Theologie?". Anschließend referiert *J. Doré* über „Verantwortung und Aufgabe der U.E.R." Zum Schluß stellt der Rektor des Institut Catholique, Mgr. *P. Guiberteau*, an vier Vertreter von Kirche und ‚Welt' die Frage, was sie von einer theologischen Fakultät heute erwarten. Gewissermaßen für die ‚Konkurrenz', die Jesuitenhochschule Centre Sèvres, antwortet der damalige Rektor *H. Madelin*, für das protestantische Institut de Théologie *O. Abel*, für die Orthodoxie *N. Lossky*, und gewissermaßen für die Welt der hauseigene Philosoph *J. Greisch*. – Noch zwei Bemerkungen zum Schluß: Der das Kolloquium von 1989 dokumentierende Band ist der Erstling einer neuen Reihe, deren Bezeichnung – „Sciences théologiques et religieuses" – sich an den Namen der Institution – „U.E.R. de Théologie et de Sciences Religieuses" – eng anlehnt. Deren wissenschaftliche Produkte sollen, so wird versprochen, mit je einem Jahresband dokumentiert werden. Zweitens: Der Druckfehlerteufel hat sich offensichtlich gerade auf die Jahreszahlen spezialisiert. Die erste Zeile des Beitrags von Cl. Bressolette wirkt in diesem Sinne wie ein Präludium! H. J. Sieben S. J.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bd. 12: *Erster und Zweiter Weltkrieg.* Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958). Hrsg. v. *Jean-Marie Mayeur.* Deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. v. *Kurt Meier.* Freiburg-Basel-Wien: Herder 1992. 1248 S. (mit Reg.).

Dieser Band enthält die Geschichte des europäischen und amerikanischen Christentums zwischen Ausbruch des Ersten Weltkriegs und Tod Pius' XII., eine sinnvollerweise als Einheit darzustellende Epoche. Wenngleich auch die universalen, bzw. europäisch zentrierten Missionsideen und Missionsstrategien der Kirchen dargestellt sind, sind freilich die Kirchen Asiens und Afrikas auf den 13. Band verwiesen.

Der *erste Teil* („Protagonisten, Institutionen, Entwicklungen", 3–435) behandelt globale Entwicklungen, und zwar zunächst den institutionellen Aspekt (*Jean-Marie Mayeur* über die Päpste, *Jean Baubérot* über den Ökumenischen Rat der Kirchen), dann die inneren Entwicklungen (*Baubérot* über den Protestantismus, *Étienne Fouilloux* und *Albert Raffelt* über den Katholizismus, schließlich *Jacques Gadille* zu den Missionsstrategien der Kirchen), dann die internationalen Beziehungen, d.h. das Verhältnis zu Krieg, Frieden, Demokratie, Diktaturen, Entkolonisierung etc. (wiederum aufgeteilt zwischen *Jean Baubérot* und *Jean-Marie Mayeur*). Man vermißt hier zunächst die Orthodoxie, die jedoch, von *Fouilloux* dargestellt, ihren Platz zwischen den Kirchen Europas und Amerikas im Dritten Teil („Die bedrohten Ostkirchen", 915–1028) hat. – Dann widmet sich der *zweite Teil* (439–912) den einzelnen Ländern Europas, wobei katholisches und evangelisches Christentum jeweils parallel und durch denselben Autor dargestellt wird. Er enthält 6 Kapitel: über die südlichen Länder (*Jean-Dominique Durand* für Italien und *Antonio Matos Ferreira* für die iberische Halbinsel), Frankreich (*Étienne Fouilloux*), die Niederlande, Belgien und die Schweiz (*Jan Theodore Bank, André Tihon, Philippe Chenaux*), Deutschland und Österreich (*Kurt Meier*), die Britischen Inseln und Nordeuropa (*Régis Ladous* für Großbritannien, *Christian Chanel* für Skandinavien, *Roland Marx* für Irland) und Ostmitteleuropa (*Jerzy Kloczowski*). Der *dritte Teil* ist, wie gesagt, den Ostkirchen gewidmet, der vierte Teil Nordamerika (*Régis Ladous*, dazu *Michèle Champagne* speziell zu „Ein populäres Christentum im Wandel: Quebec") und Lateinamerika (*Jean-André Meyer*).

Aus dem ungeheuer reichhaltigen Band fällt es schwer, einzelnes herauszugreifen. Eine besondere Stärke liegt generell in folgenden Punkten: den treffenden und anregenden Skizzierungen der jeweiligen religiös-nationalen Kontexte (wobei besonders auf die von *Régis Ladous* über Großbritannien und die USA verwiesen sei) – der Berücksichtigung der regional-landschaftlichen Besonderheiten – der Bereicherung durch moderne religionssoziologische Erkenntnisse – den oft zu Fragen anregenden Analysen (etwa die äußerst interessanten Ausführungen von *Meyer* über Volksreligion und Synkretismus in Lateinamerika 1233–30) – der stärkeren Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit (vor allem bei Italien und Lateinamerika) – schließlich der Zusammenbehandlung der Konfessionen: letztere ermöglicht gerade, im jeweiligen nationa-

len Vergleich das Gemeinsame wie auch das Unterschiedliche klarer zu sehen; es wird dadurch klarer, daß beispielsweise der Katholizismus der USA nicht nur Teil einer Weltkirche, sondern auch eines spezifisch amerikanischen Christentums ist. – Hervorragend ist im allgemeinen Teil u. a. die Darstellung von *Jean-Marie Mayeur* über die Politik Pius' XII. im 2. Weltkrieg (402–11), über sein Verhalten gegenüber der Judenvernichtung (411–21: ein Handeln aus einer teleontologischen Verantwortungsethik des „geringeren Übels"), seine – jetzt in der nach-kommunistischen Ära wohl allgemein vorurteilsfreier beurteilte – Politik in den Jahren des „Kalten Krieges" (421–31) und schließlich gegenüber der Entkolonisierung (431–34). Die Politik (vor allem Pius' XI.) gegenüber dem Faschismus hat derselbe Autor dagegen vorher im Kapitel über die einzelnen Päpste (31–38: „Der Blick auf den Staat des 20. Jahrhunderts" – ein freilich dem Inhalt kaum entsprechender Titel) untergebracht.

Die innere Entwicklung der Kirchen in globalem Zusammenhang ist für die protestantische Seite (*Baubérot*) wohl etwas einseitig auf die Präsentation von 5 bedeutenden Theologen (Barth, Brunner, Gogarten, Bultmann, Tillich) beschränkt (86–134). Für die katholische Seite ist sie natürlich vielseitiger. Dennoch muten die beiden Kapitel „Die katholische Kirche und die Kultur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts" (135–175) und noch mehr das folgende „Die Kultur der katholischen Kirche" (175–216), beide von *Fouilloux*, der sonst ausgezeichnete Analysen bietet, in Themenstellung und Gliederung etwas unklar an; besonders das zweite bietet bei manchen interessanten Aperçus ein wenig geordnetes Allerlei meist theologiegeschichtlicher Art. Einen guten Ersatz bietet freilich hier das folgende Kapitel von *Albert Raffelt* „Die Erneuerung der katholischen Theologie" (216–37) mit ausgezeichneten Würdigungen und Zusammenfassungen sowohl zur deutschen wie zur französisch-belgischen Theologie zwischen 1920 und 2. Vatikanum. Aber auch das nächste, umfangreiche Kapitel von *Fouilloux* „Die katholische Frömmigkeit" (238–302) ist instruktiv, interessant und hervorragend dargestellt. Die saloppe Sprache mag dem einen gefallen, dem andern nicht (eine Kostprobe auf 248 f.: „Das Schicksal der anderen Himmelsbewohner litt ein wenig unter dieser Konzentration der Frömmigkeit auf die Hostie und Maria. Engel oder Erzengel traten zurück, auch wenn sie Schutzengel waren"; die lokalen oder speziellen Heiligen „erlitten mit voller Wucht den Schock der Urbanisierung und Modernisierung ... Andere Fürsprecher zogen dagegen Nutzen aus einer klugen Anpassung an das moderne Leben: der Franziskanertheologe Antonius von Padua findet verlorene Dinge wieder, und der heilige Christophorus verhindert Verkehrsunfälle"). Auf jeden Fall werden von der Volksfrömmigkeit bis zu der neueren biblischen und liturgischen Bewegung eine Fülle von Zusammenhängen sichtbar. – *Fouilloux* hat auch innerhalb der Länderkapitel den Beitrag über Frankreich (552–631) verfaßt. Er verwendet die neuesten religionssoziologischen Erkenntnisse und enthält auch eine Reihe neuer Sichten. Dies gilt einmal für die bereits mehrfach erforschte „religiöse Geographie" Frankreichs (600–14), in der der Autor nicht zwei, sondern drei verschiedene Zonen unterscheidet. Es gilt weiter für die Periodisierung, wo 3 Phasen zu unterscheiden sind (615): 1. eine anti-modernistische, nationale und konservative von 1905 bis 1926, an deren Ende als Einschnitt die Verurteilung der Action française durch Pius XI. steht; 2. eine spirituell-missionarische von 1926 bis 1950, innerhalb derer wieder 1936 eine Zäsur bildet (von da aus stärkere Polarisierung zwischen Rechts und Links, „Integristen" und „Progressisten"); 3. die Krise von 1950–54, vor allem durch die römischen Maßnahmen (Humani generis und folgende Maßregelungen der „Nouvelle théologie", Verbot der Arbeiterpriester) bedingt. – Der Beitrag über Deutschland ist von dem emeritierten Leipziger Kirchenhistoriker *Kurt Meier*, einem hervorragenden Fachmann für den evangelischen Kirchenkampf im Dritten Reich, verfaßt (681–755). Seine Darstellung des Katholizismus ist, speziell für die NS-Zeit (688–705), eine gute Zusammenfassung der vielen einschlägigen Arbeiten, bietet jedoch leider nur eine äußere, kirchenpolitisch und organisatorisch orientierte Geschichte. Die nur 2 Seiten (686–688) über den Katholizismus in der Weimarer Republik gegen 17 Seiten NS-Zeit (darunter praktisch nichts über katholische Einstellungen *zur* Republik) spiegeln außerdem die üblichen Disproportionen wider. Hier sollte man sich am besten am neuesten Werk Hürtens orientieren. 9 Seiten (746–55) über das religiöse Leben in der

DDR, ausnahmsweise über das Limit 1958 hinaus bis zu ihrem Ende reichend, sind zwar sehr knapp, bringen aber doch die wichtigsten Informationen.

Insgesamt ist der Band auch deshalb unverzichtbar, weil der entsprechende Band VII der Herder-Kirchengeschichte in den meisten Beiträgen nicht befriedigte. Für die Zeit ab 1914 ist dieses Werk durchweg vorzuziehen. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Salmann, Elmar, *Der geteilte Logos:* Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie (Studia Anselmiana 111). Roma: Benedictina – Abbazia S. Paolo 1992. 511 S.

In *Neuzeit und Offenbarung* (vgl. ThPh 63 [1988] 289–293) als „Metatheorie" jener Überlegungen angekündigt, werden hier Reflexionen auf das „prekäre (Nicht-)Verhältnis von Modernität und Christentum, Philosophie und Theologie" (9) zur Diskussion gestellt. Die Einzel-Studien, in Abständen erarbeitet, stehen selbständig für sich, doch werden sie nicht bloß äußerlich zusammengehalten, sondern führen den Leser einen sinnvollen Weg (auch wenn die Empfehlung des Verf. etwas für sich hat, die beiden Epiloge als Einführung zu nehmen).

Der Weg beginnt („Gerundeter Aufgang") mit einem Rückblick auf das ontologisch-sapientiale Denken der Tradition, das bis 1960 die Theologie geprägt hat. Griechische und alttestamentliche Weisheit haben sich zu einem Denktyp verbunden, in dem Gesamtschau, Theandrie, Indifferenz, das Pneumatische den Primat haben. Bestimmend hier Zirkel und Polarität, transzendentaler Rückgang...; integral und mystagogisch („Zum Wesenswissen sapientialer Theologie gehört die herrliche Demut, soviel als möglich von den Alten empfangen zu wollen und zu können ... – 59), in Geistesunterscheidung gegenüber der Gnosis. (Muß man den Verdacht auf sie gegenüber Eriugena und Hegel alles „allzu wohlfeilen [um nicht zu sagen billigen]" – 60 – abtun?) Ist der Kritik vorab protestantischer und jüdischer Stimmen die Unvordenklichkeit des Sapientialen entgegenzuhalten, so schließt der erste Teil angesichts des faktischen „Weltenbruchs" doch mit einem „Abgesang".

Den Mittel-Teil („Prekärer Durchgang") bilden drei Arbeiten: zum transzendentalen, zum jüdischen Denken und zu Hegel. In jeder geht es zunächst darum, die Stärke des behandelten Denktyps zu entfalten, „worin gleichzeitg Christentum und Theologie hart von außen befragt, bis an die Grenzen ihrer Denkmöglichkeit, Lebbarkeit und Glaubwürdigkeit getrieben werden" (10). Dann zeigen sich die Grenzen dieses Denkens – angesichts von Themen, die sich ihm wie der christlichen Theologie stellen und denen es sich selbst mit dieser stellen müßte. Zuerst also Kant: Transzendentale Vernunft als Denkexperiment (in Wahlverwandtschaft zu Pascal), als Freiheitsvollzug. Im Streit der Interpreten (Milz, Sala, Schaeffler, Picht) möchte S. vermitteln; es zeigt sich ein „bedenkliche[r] Überschuß" von nicht unterzubringenden Themen (106): das Böse, Gnade, Bekehrung; doch wichtig Kants Kritik im Blick auf „unreflektierte Objektivierung religiöser Aussagen" und gegen „jede Hypertrophie des Substanz- und Objektdenkens" (120), unaufgebbar der Freiheits-Gewinn von Aufklärung und spätbürgerlichem Liberalismus (125). Von dort her wird nun Rahner angesprochen (von dem Tillich wohl noch stärker abgehoben werden sollte) und dann eine eigene Grundlegung des Berufungsgedankens versucht: als „Bestimmung zur je eigenen solidarischen Freiheit" (137). Warum dabei das mißverständliche Spiel mit „Schuld"? (Der Mensch werde „notwendig schuldig ... in seiner Absolutheit zum Scheitern bestimmt ... ewig Schuldner ..." – Wäre das Kant, warum dann nicht Adornos Wertung teilen?) Auf den Formalismus-Vorwurf an Kant und Rahner hin bringt Verf. den Geist ins Gespräch, mit dem Vorschlag einer symbolischen Füllung von Lonergans Beitrag. Anders gesagt, es gilt die Wahlverwandtschaft von Aufklärung und Mystik zu erkennen. (Als Beleg für das Gnadenbewußtsein der Aufklärung ausgerechnet die Ringparabel [162], in der sich doch ein moralisierendes Unverständnis für Offenbarung und Gottes unableitbare

Selbstzusage zeigt? – Und wie weit überwiegt tatsächlich die Verwandtschaft [?] der „Stilgebärde" von Kants Gottespostulat und neuscholastischem „De Deo uno" die abgründige Verschiedenheit von funktionalistischer Hypothetik und ontologischem „modus tollens"?) Daß aber Gott nicht kategorial in die Geschichte eingreifen könne (166), war zwar auch die stehende Rede K. Rahners; doch sehe ich bis heute nicht, woher man das weiß – und wie man dann *die revelatio specialis* samt konkreter Heilsgeschichte denken solle/könne (unhermeneutisch selbstverständlich nie, denn das gehört zum Kategorialen). Damit stellt sich das Thema Inspiration. S. skizziert eine reizvolle Theorie umfassender „symbolisch-korreflexiver Vernunft", um in sie dann einen zeitgemäßen theologischen Inspirationsbegriff einzutragen. So zeigt sich transzendentales Denken im Rückblick als „Zwischenspiel von [= Spiel zwischen?] Philosophie und Theologie". Von Barths Einspruch getroffen, bekennt sich Verf. einerseits zum Aufenthalt „im Vorhof der Heiden", verweist anderseits auf die beiden weiteren Studien.

„Be-gegnendes ... der Begegnung" nennt er das jüdische Denken. Es hat die Moderne er-funden und prägt – vom Christentum lange für überholt und abgelöst erklärt – die Gegenwart und Zukunft womöglich stärker als dieses. S. wählt ein „eher essayistisch-kreisendes ... Spuren sammelndes Verfahren, das Einsichten und Elemente verschiedenster Denker aufnimmt, um sie zu einem losen Reigen zu fügen" (197). In der Tat ein weiter Bogen, bei Namen wie Adorno, Arendt, Benjamin, Bloch, Broch, Buber, Canetti, Cassirer, Celan, Cioran, Cohen, Derrida, Jabès, Jankélévitch, Kafka, Levinas, Rosenzweig, Weil. Gemeinsam ist ihnen – als Summe behutsam eruierter Einzelzüge – eine „befremdete Aufmerksamkeit". Die Theologie: Einspruch und Erlösung (am Engel veranschaulicht), ist vor allem durch Irdischkeit charakterisiert. Natürlich be- und verschämt, doch eben um des bleibend Gemeinsamen willen auch mutig, ist das Gespräch aufzunehmen, kritisch mit Fragen insbesondere an die Dominanz des Nein, doch vor allem lernend (Kraus, Marquardt, Rizzi [Verzicht 239 – aus Verachtung?], Quinzio, Metz). Verf. wählt sich als Thema das Kreuz, gegen jede Vereinnahmung – symbolisch, aszetisch, mystisch, theologisch – seiner als Siegeszeichen (so akzentuiert, daß die „Ambivalenz" der Offenbarung mitunter nach der Gegenseite zu verschwinden droht). Anfrage auch an jene *lex credendi*, die unsere Karfreitagsliturgien bedeuten? Schön wird Theologie als Vollzug des Geistes im Geist entfaltet, als Sprachgeschehen im Zeugnis von Wort und Name (obwohl Theologie und Zeugnis in gespanntem Verhältnis stehen). Ließ indes früher der Christ den Juden nicht zu Wort kommen, so sollte man jetzt vielleicht noch nicht Gespräch nennen, was einem solchen seitens des beschämten Nachkommen vorausgeht. (Bezeichnender Lapsus 276: anstelle von ‚Heiden' ‚Christen'; verunglückt die Zusammenstellung von Rotem Meer und Auschwitz 279: die rabbinische Dämpfung des Jubels nach jenem ist bekannt, bei durchaus zu treibender und getriebener Heilsgeschichtstheologie – dieses ist als solches überhaupt kein Heilsgeschichtsdatum, und theologische Folgerer sollten wohl die nicht bloß logische Regel beachten *ex falso [absurdo] sequitur quodlibet.*) Wäre die Übernahme des Zimzum noch Gespräch statt bereits Selbstaufgabe? Und welchen Ernst hat ein Satz wie der (282), Gott sei „in seiner Gnade schuldig an sich und an uns"? Schließlich, das Christentum wolle nicht zu sich selbst führen, sondern zum Leben (286): ja, doch ist nicht eben dieses Er? (Joh 14,6 – wie nur Er die Anwort auf Canettis äquivoken Glaubens-Begriff; was freilich implizieren dürfte, daß nicht Barth das non plus ultra – 274 – zum Thema darstellt.)

Findet es sich bei Hegel? „Vom dialektischen zum polaren Denken" führt das nächste Wegstück. Spürbar teilt dem Leser sich die Faszination des Verf. angesichts der Kühnheit, der Erhellungskraft und spekulativen Wucht dieses Denkens mit. „Hegel hat sämtliche traditionellen Logiken und Motive der Bestimmung innertrinitarischen Lebens in Art einer Fuge in seine Theophilosophie hineinkomponiert und steht damit in der Geschichte der Theologie ziemlich einmalig da" (305). Bezüglich Schöpfung und Fall orientiert S. sich an Theunissen und statuiert, Hegel habe „alle gnostischen Vorstellungen einer Notwendigkeit der Welt für Gott, einer schiefen Trennung oder Identifizierung der Sphären vom Ansatz her abgewehrt. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß es auch den anderen, „spekulativen" Hegel und viele Belege gibt ..." (312); doch wird das durch ein „quasi skotistisch" entschärft. Inkarnation, Kehre als Tod und Er-

stehung im Geist sind die weiteren Schritte. Daraus wird Theologie bzw. Theo-logik – Christentum als Inbegriff im Selbstbegriff. Zuerst ist gegen argwöhnische Theologen der Übergang in den Begriff zu verteidigen. Der Glaubensgegenstand ist dann „nicht mehr totes Gegen-über, anzunehmender Artikel, dogmatische Sentenz ... verliert „alles falsche Geheimnisdunkel ... ersteht neu in seiner begriffenen und begreifenden Freiheit, als Sinn und Durchsichtigkeit für den Logos" (337). In solcher, von Hegel allerdings verharmlosten, Selbstnegierung der Vor-stellung erfülle sich das christliche Grundgesetz der Kenose. So wird jedes „oppressiv-magische" Gegenüber überwunden; Gott und Mensch vollziehen „ihr eigenes reflexes Wesen als und in Kor-reflexivität" (342) – womit auch das menschliche Vorstellen sein Recht bekommt. Für das Verständnis dieser Geist-Geschichte hat Theologie vor allem von Hegel den Einbezug der Negativität zu lernen. Damit lasse sich dann auch Hegels Kreis-Denken als „offener Spiralgang" lesen (351), als „Spiel von Freiheit und Notwendigkeit" (357). Anschließend kommen dann doch die Aporien zur Sprache, nicht zuletzt dies, daß Andersheit bei Hegel stets schon Negation ist (363). Die Einsicht, daß jedes System nur als Passagenwerk benutzt werden solle, leitet zum dritten Teil des Buches: „Offener Abgang".

Genauer sind es drei Abgänge: symbolisches, erfahrenes, perspektivisches Denken. Der erste gilt dem Thema Mönchtum und Philosophie. Im Symbol als Selbsterwirkung von Freiheit, Wahrnehmung, Weltaufgang vollzieht der Mensch sich als animal symbolicum (Cassirer) und – in Selbstdistanz, Ernst und Humor – als seinerseits Symbol. So wird der Mensch reicher gedacht als in atheistischen Symptomatisierungen des Symbols. Möchte Verf. nun dies „mönchisch" nennen, würde Rez. für ein gleichberechtigtes „ehelich" votieren, von der empfangenen Absolutheit, über gewährtes Mitsammen, Relativität und Scheitern zur Heteronomie als gefreiter Autonomie (ausgenommen die bedachte Liturgie). Die Rede von Durchgang und Spiegel aber sähe ich gern durch ein personales *Mit* ersetzt. Zweitens geht es um Alltag und Philosophie, um die Dimensionen von Erfahrung auf ihrem Weg zum Denken wie um die Gegenbewegung eines sich aussetzenden, er-fahrenden Denkens. Schließlich Perspektivik: Ästhetik und Philosophie. Nach der „wurmstichigen Moderne" (und dem verobjektivierten Gott der Metaphysik, deren Analogik ins Leere lief [Jüngel]) wird jetzt die Postmoderne begrüßt, als „fröhlich-resignierter Sinn für die Umgrenztheit, Vielschichtigkeit und Kontingenz allen Seins" (430); hermeneutisches Denken mit Sinn für den anderen und offene Möglichkeiten. Einmal versuchsweise ohne Christentum leben, abschiedlich in vornehmer Selbstdistanz (445)? Das klingt im Blick auf mancherlei Verbohrtheit verlockend, verlockend wohl besonders für Berufs-Christen, verspürt man doch beim Gewohnten eher die Last als den Segen. Um so strikter das Gebot der Treue gegenüber Midlife-Spielen – und das Gebot der Unterscheidung zwischen dem (leider zu oft verdrängten) karsamstäglichen Nichts im Herzen des Christentums und dessen Nichtung, im Namen welcher Freiheit oder Religiosität auch immer. Dichtung und Malerei als loci theologici (452)? Durchaus bedenkenswert; aber nicht minder, daß die eigentliche Botschaft, ansonst unerhört, von oben kommt. Und selbstverständlich darf Verkündigung nicht Zwang sein, sondern Einladung; doch wozu lädt man ein, spricht man im Blick auf Jesu Christi Tod und Leben von Postulat, Phantasie und Hypothese, gar von liebenswürdigem „Als-ob"? Erst recht ist Zwang-losigkeit im Verhältnis der Christologien zu sich wie untereinander zu fordern (454); aber die Anstößigkeit Christi selbst? Der schockierende (erpresserische?) Ernst der Hochzeitseinladung (ähnlich zuvor dem Ungefragt-Geborensein, dem man wohl ebensowenig mit Hypothetisierung beikommt)? Gleichermaßen zur Praxis als dem „entscheidenden locus theologicus" (459 – in der Tat sind Lehr- und Hirtenamt ratlos, gegenüber Drewermann wie etwa militanten weiblichen Hauptamtlichen in der Hochschulseelsorge; doch inwieweit ist es [Kundera] die Ratlosigkeit Teresas angesichts der unerträglichen „Seins-Leichtigkeit" ihres Tomas? M. a. W., würde Verf. auch Ehe derart experimentell entwerfen wollen?). Jesu Hingabe sähe ich gerne schärfer von jeder Form modischer Selbstpreisgabe unterschieden. Und wie Herrschafts-Verzicht nicht Wahrheitsverzicht werden darf, scheint es mir auch keine hilfreiche Antwort auf frühere Verteufelungen, Judas jetzt „als Opfer eines Gottesschattens [zu] lesen, den dieser notwendig wirft, wenn er sich als unendliche Liebe

ins/aufs Endliche verlegt" (462). Der Christ wie der nachmoderne Mensch seien im Zeitenbruch, man könne nicht einmal von Abwesenheit von Sinn und Gott sprechen (466). Dies angesichts der Notschreie nicht allein auf dem Balkan? Die Präsenzschwäche Gottes und die Seinsschwäche der Zeitgenossen seien vielleicht providentiell. Ich kann nicht sehen, woher in einer gottmenschlichen Geschichte „gegenseitiger Mittelung" man mit Gründen hoffen könne, „die gegenseitige Verfehlung so [zu] durchschreiten", daß Gottes Liebe „als bestimmte Negation des Nichtigen" erscheint (467). Abgesehen davon, daß „das Gute etwas anderes ist als Retten und Gerettetwerden" (Platon, Gorg 512d – und man Gottes schöpferische Liebe wohl mit mehr Recht als Bejahung des Nichtigen zu verkündigen hätte). Ist ein solcher Gott – „nicht erfahrbar, verifizierbar, beweisbar, sondern bar jeden Anhalts, da er in jedem erscheinen mag" (468 – distinctiones peto) – Jesu Christi Gott und Vater? Zugegeben nicht bloß, vielmehr eingestimmt: Gott und dem Menschen ist keine Theologie gewachsen; wie jedoch stünde es um eine solche (nicht irgendeine – wie „inter-essant" auch immer, sondern als christliches Zeugnis), wäre tatsächlich „direktes, behauptendes Wort" durch „Phänomenologie des Christentums, Versuch seiner intellektuellen kritischen Fassung, Kunst der Unterhaltung mit verschiedenen Kulturen und Ansätzen des Denkens" zu ersetzen?

Der Leser sieht, Rez. beläßt es nicht bloß beim Referat; er stellt es nicht einmal erst säuberlich eventuellen Rückfragen voran – dies, wie er glaubt, durchaus dem konfrontativen Stil des Werks entsprechend, wenngleich eben im Widerspruch dazu, wie hier der „unendlich sanften Unausweichlichkeit" des Christentums (12) ein allzu offenes Sich-Er-geben substituiert wird. Mit einem nicht provozierten Leser wäre Verf. auch kaum zufrieden. Vergessen wir aber gerade deshalb nicht die beiden Epiloge, die er selbst ja als möglichen Einstieg vorschlug. 1. Theologie vor dem Gericht der Philosophie. Deren „fröhlich-demokratische, demütigende und befreiende (postmoderne) Vielfalt des Denkens" als Chance (475); transzendental (selbstkritisch-bescheiden; „viele Probleme gar nicht lösbar und deshalb schon etliche Fragen unsinnig" [476?]; Freiheit als „mit sich begnadete und damit (vor sich und ihrer Herkunft) schuldige" [478 –?]); be-gegnend (als perspektivisch-vielpolig die Entscheidung für Christus erschwerend? Anfrage an christliche Siegerideologie); dialektisch (inkarnatorisch-staurologische Zusammenschau, trinitarisch, geschichtlich-systematische Niveauvorgabe); erfahren(d) (statt bloß Wort, Kreuz, Gnade die Dimensionen des Naturalen: Subjekt Leib, Höhenbewußtsein, Mystik, Liturgie, Dynamik von Lebenswende und zweiter Bekehrung ...). Doch dann auch Rückfragen, owohl die schon oft formuliert worden seien. (Vielleicht sei „die Hauptgefahr von Christentum und Theologie ... die Langeweile, die Wiederholung desselben", weil sie den Inhalt verrate und töte [490 – dazu genügt das Fragezeichen nicht, zumal hier wohl ein Motiv des Gesamtwerks aufklingt. Man kann und will ja nicht einfachhin widersprechen; doch immer dasselbe vom selben zu sagen wurden nicht bloß Sokrates [Gorg 490e; Xenophon, Mem IV 4, 6] und Paulus [Phil 3, 1] nicht müde, wird es je die Liebe? Und hat der Sohn Benedikts nicht eben selbst die Liturgie angesprochen? Freilich wird dort das selbe vom/zum Selben gesprochen; ennuyierend wirkt wohl auf die Dauer, wenn man im Durch- und Überblick zu allem Möglichen stets nur dasselbe zu sehen vermeint? Das war in der Tat eine neuscholastische Attitüde und ist nach wie vor wohl römische Gefahr. Es führt zum zweiten, dem Schlußepilog.) 2. Weisheitlicher Ausblick: Zeitenbruch und Lebenswende. Erschließt im AT die Weisheits-Theologie nach dem Erlöschen kultischer, königlicher und prophetischer Gottes-Repräsentanz neue Wahrnehmungswege, ähnlich die späten Paulinen nach dem Verblassen der Messiaserwartung, so stehe heute zeit- wie privatgeschichtlich Gleiches an (privat- *als* zeitgeschichtlich, angesichts von Lebensverlängerung bei Beschleunigung des Wandels). Wichtig werden damit besonders – unzeitgemäß zeitgemäß – Stil, menschlich wie kirchlich, ein Ethos ohne Motiv. Schwäche als Stärke, wie S. gewinnend aus- und zugleich vorführt (leider liest man erneut [500], der Mensch sei „dadurch schuldig, wirft darin Schatten, daß er ist" – de facto eine Selbst-Entschuldung durch Beschuldigung [Tragisierung], was Rez. nicht weise finden kann [Kohelet in Ehren], höchstens klüglich). So gelangt nach manchem Wirbel, Durchbruch, Sturzfall, Aufschäumen und Mäandern der Denk- und Rede-Fluß in die „Dü-

nung" (502) des sich öffnenden Mündungsgebiets (oder auch – „hilaritas" → tranquillitas – zur „Heiterkeit" des Lebensnachmittags). Von dort her wäre jetzt zurückzublikken; die Einzel-Fülle von Namen, Themen und Gedanken, nicht zuletzt der aufschlußreichen Querverbindungen zwischen den Essays, ließ sich hier ja kaum auch nur andeuten (weckt sie nur beim Rez. den Wunsch, aus dem oder jenem möge Verf. in Zeit und Muße eine eindringliche Monographie entwickeln?). Hilfe zur relecture bieten Personen- und Motiv-Register (ich hätte zudem gern statt der verteilten Bibliographien ein einheitliches Literaturverzeichnis). Doch lädt dazu nun Rez. die Leser ein.

J. Splett

Ganoczy, Alexandre, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur.* Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch. Düsseldorf: Patmos 1992. 334 S.

Obgleich die drei Kapitel des Buches – Gott, Natur, Mensch – auch die Themen der *Ethik* Spinozas repräsentieren könnten, weist der Autor jede Form von Pantheismus, aber auch jegliche Vorstellung von einer „Weltseele" zurück. Seiner „theozentrisch ausgerichteten Naturlehre" (269) liege nicht die Einerleiheit von Gott, Natur und Menschen zugrunde, sondern sie setze beim „Menschen Jesus" an (311). Dieser nämlich „ist Erscheinung des zur Erlösung bereiten Schöpfers und nicht bloß einer scheinbar problemlos-undramatischen kosmischen Ordnung." (313 f.).

Vor diesem Hintergrund fragt G. nach den möglichen Dialogformen zwischen katholischer Theologie und den neuzeitlichen Paradigmen der physikalischen Weltbilder. Während er dabei zum einen dem religiösen Bewußtsein in den Naturwissenschaften nachforscht und so auch das dürftige Programm populärwissenschaftlicher Konzeptionen des *New Age* von den philosophischeren Metaphysiken der Physiker von Newton bis Einstein und Heisenberg deutlich zu unterscheiden versteht, erörtert er zum andern auch mögliche Konsequenzen naturwissenschaftlicher Fakten für die Theologie. Größte Nähe und somit eine „solide Plattform" für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften sieht der Autor allerdings in der „Phänomenologie der sozialen ‚Todsünden'" (298, cf. auch 293), wie sie Konrad Lorenz aus seinen Studien zur Verhaltensforschung abgeleitet habe. Sie weise zahlreiche Analogien zu einer „Theologie der Sünde" (299) auf. Im ganzen treffen sie, so G. „auf die theologische Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seiner naturalen ‚Umwelt'" (307). Im Gottesgedanken von Lorenz liege „eine gewisse *Transzendenz*", und das Verhältnis der Schöpfung zu Gott sei vergleichbar einer „imitatio Dei creatoris" (300). – Schon die „Theologie der Natur" Newtons, die immer wieder dem Deismus zugeordnet worden ist, sieht G. mit anderen Augen. Er erkennt in ihr zunächst eine „deutliche Absage an die Hypothese einer ‚Selbsterschaffung' der Weltordnung aus dem Chaos" und an pantheistische Tendenzen. (38) Der Newtonsche Gott sei dann aber ein „analog personhaftes Wesen" (40), keinesfalls aber die „unpersönliche Summe der Dinge" (41). Er trage „alle Züge *Jahwes*" (50). Auch die Gottesvorstellung Einsteins bleibe dem Judentum wesentlich verpflichtet. Das in der Sekundärliteratur verbreitete Urteil, Einstein habe an keinen persönlichen Gott geglaubt und sei – im Geiste Spinozas – Pantheist gewesen, hält der Verf. für übereilt, da es sich vornehmlich auf Meinungen der Freunde Einsteins stütze (61 ff.). – Bezüglich der modernen populärwissenschaftlichen Suche nach dem Tao in der Physik entdeckt G. einen „merkwürdigen Kreislauf": „Westliche Physiker landen bei Zen, und Zen verweist auf die christliche Mystik." (144) Exkurse in die Gottesauffassung fernöstlicher Religionen und die der spätmittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart und Hildegard von Bingen vertiefen diesen Gedanken. – Einen Höhepunkt des Buches bildet freilich die theologische Analyse der relativitätstheoretischen und quantenmechanischen Raum- und Zeit-, aber auch Licht-Konzeption. Die (wahrscheinliche) Endlichkeit des Universums überrascht den Theologen nicht, wie G. festhält (221). Konsequenzen für die religiöse Symbolik allerdings könnten sich dem Autor zufolge dadurch ergeben, daß nach der Theorie des gekrümmten Raum-Zeit-Kontinuums keine sinnvolle Rede vom Göttlichen als dem „Höchsten" mehr möglich ist. (215) Besonders nahe liegt die herausragende Rolle des Lichtes sowohl für die moderne Physik als auch für die Theologie überhaupt.

Der Leser, der sich den im vorliegenden Buch aufgeworfenen Fragen mit gleichem Interesse, aber von der anderen Seite nähert, findet nicht immer eine befriedigende Antwort und stößt zuweilen auch auf unvollständig rezipierte naturwissenschaftliche Theorien. So wird beispielsweise auf dem Weg der Erläuterung der Relativitätstheorie die „Lorentz-Transformation" fälschlich identifiziert mit der damit allenfalls zusammenhängenden *Längenkontraktion* und *Zeitdilatation* (212). Nur aus zweiter Hand auch wird dem Leser die Konzeption von John C. Eccles vorgestellt, wobei der von diesem angeführte und aus den hirnphysiologischen Aporien gewonnene Gottesbeweis unerwähnt bleibt. (Cf. dazu Eccles, *Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst*, München 1989, 381 f.)

Demungeachtet jedoch hat G. hier einen beachtlichen Beitrag geliefert, um der seit Galileis Verurteilung zu wenig bedachten Frage, welche Glaubensgegenstände tatsächlich von naturwissenschaftlichen Revolutionen und Paradigmen berührt werden, näherzukommen. Kl.-J. Grün

De Lubac, Henri Kardinal, *Auf den Wegen Gottes*, Einsiedeln/Freiburg: Johannes 1992. 300 S.

Erfreulich, daß das reiche und tiefe Buch wieder zugänglich ist. C. Capol hat die verdienstvolle Übersetzung R. Scherers überarbeitet und eine Reihe von Fehlern getilgt, schon beim Titel beginnend, der nicht das Abzuhandelnde, sondern das Handeln selbst von Autor und Leser benennt, dabei eigens offen haltend, „ob dies eher die Wege sind, auf denen wir zu Gott gehen, oder jene, auf denen Gott uns an sich zieht" (186). Die Kapitelfolge: Ursprung der Gottesidee, Ja zu Gott, Gottesbeweis, Gotteserkenntnis, Unaussprechlichkeit Gottes, Suche nach Gott, Aktualität Gottes – mit einer Fülle von Zitaten aus der Überlieferung, von der Bibel bis zu zeitgenössischen Theologen; dazu die Schätze im S. 187 beginnenden Anmerkungsteil. – Die Konflikte mit ängstlichen Kirchenleuten, starren Thomisten, engen Neuscholastikern, die die Geschichte dieses Buches in seinen Auflagen zeichnen und z. T. in Anmerkungen und Schlußwort nachklingen, sind passé. Um so aktueller Akzente und Hinweise von entschiedener Klarheit, so etwa (Swinburne, Mackie!) zur Unwahrscheinlichkeit Gottes (42), zur absurden Divinisierung eines Fortschreitens ohne Ziel (57 f., den Lessing-Jüngern ins Stammbuch), zum fehlenden „Geschmack" für Gott (75); zum angeblichen Anthropomorphismus des Du statt des Es (84); 155: „Wir wehren uns nicht genug gegen die Verzerrungen der Gottesidee im christlichen Volk. Wir sind stets darauf bedacht, die Schwachen zu schonen ... Die Wahrheit sich verdunkeln zu lassen, verursacht immer irgendwo Ärgernis" (Leclercq).

Eigene Erörterung verdient gewiß das Thema der „negativen Theologie". Leider wird immer wieder „comprendre" mit „verstehen" übersetzt statt mit „begreifen". Schön ist Lubacs Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet: „Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen [] sein Untergang wäre" (100; darum ist der Wechsel von positiver und negativer Theologie nicht mit einem Schwanken zwischen Bejahung und Verneinung Gottes zu verwechseln [242]). Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst. Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, seine Fülle in eine Grube zu schöpfen. „Nichts Schlimmeres als eine verfrühte ‚negative Theologie'" (101). Doch kämen wir jemals so weit, daß es irgendwann nicht mehr noch immer zu früh für sie wäre? Denn kommt das Geschöpf mit Gott nie zu Ende (142 [Sir 43, 27]), dann kommt es auch nie zu einem letzten (und so auch zu keinem vorletzten) Wort über Ihn. Nicht als hätten wir unaufhörlich zu reden; aber das Schweigen ist uns nicht darum geboten, weil wir nichts zu sagen hätten, sondern weil es in einem Gespräch *auf jemanden* zu *hören* gilt. Erklärt man Gott – wie bereits jedes Individuum – für unaussprechlich: als was hat man dann Sprechen konzipiert? Offenbar als Definieren, mehr oder minder vollständig Beschreiben bzw. als Steckbrieferstellung. Entsprechend muß, wer Gottfähigkeit als *Fassungs*-kraft („capax") denkt, den Menschen für so

wenig Seiner fähig halten, wie wir „meer-fähig" wären, wenn das – statt auf Schwimmen – auf ein Austrinken (des Lichts) hinauslaufen sollte. – Man kann verstehen, was man nicht begreift; und man kann durchaus jemand als unbegreiflich und in seiner Unbegreiflichkeit verstehen. Nicht einmal philosophisches Fragen steigt einzig „kraft einer rationalen Notwendigkeit analytisch von der Wirkung zur Ursache zurück" (123). Es gibt ein hermeneutisches Philosophieren. Siehe dazu auch, in Antwort auf G. Belot, die Überlegungen (245) zum Zusammengehören von (volks)religiöser, metaphysischer und mystischer Dimension der Gottesidee. Freilich ist der Mensch in der Tat gemäßer „non scrutator Maiestatis, sed Voluntatis" (247, Bernhard v. Clairvaux).

Lubac zitiert hier wie zumeist nach Migne. Das kann die Übersetzung übernehmen. Schwieriger ist es bei der „Eindeutschung" zahlreicher anderer Texte mit den Belegen. Die Arbeit, die das kosten würde, kann man nicht verlangen; jetzt trifft man einigermaßen sporadisch und zufällig darauf, so einmal zu Freud, zu Blondel, bei einem englischen, einem italienischen Autor ... Anderseits kennzeichnet schon den Urtext eine ähnliche Inkonsequenz bei den Nachweisen. (Und vielleicht wird man einmal den lateinischen Hymnen doch eine Übersetzung beigeben?) Benannt seien hier jedoch einige Corrigenda, außer dem schon angesprochenen „Verstehen" statt „Begreifen" (ohne Satzfehler wie das si[c] 201, n[u]on 274 oder die ßß 288): 14, Abs. 2: „Dieu (Gott)"; 61 u. 62 II: (statt ‚widerstreben, widerstrebt') „sind/ist widersprüchlich"; 63 u.: (statt ‚sich') „sie/er selbst werden"; 86, Z. 16: „Denn dieses Gute, dessen Forderung – nach der Voraussetzung – der sittlich ..."; 96, Z. 3: „ist nochmals ..."; 99, Z. 2: „des *Nicht*-Intelligiblen"; 110, Z. 4: „unterhalb dessen"; 120, Z. 6 v. u.: (statt „Theodizee") „Theologie"; 161, Z. 6 v. u.: „ich selbst"; 177, Z. 19: „Oder in berechtigter Abwehr [bzw.: mit Recht dagegen], sagen zu sollen, daß ..."; 287, Anm. 4 Z. 8: „sich *nicht* wesentlich".

J. Splett

Knoepffler, Nikolaus, *Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner.* Zur Frage seiner kantischen Herkunft (Innsbrucker theologische Studien 39). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1993. 216 S.

Diese römische Doktorarbeit fragt nach Rahners Verständnis des Transzendentalen und danach, in welcher Weise dieses Verständnis von Kant abhängt. Sie ist als philosophische Dissertation konzipiert und geht vorwiegend begriffsgeschichtlich voran; das Anliegen des Vf.s ist, gegen einen undifferenzierten Umgang mit Rahners Sprachgebrauch anzugehen. Er sucht herauszufinden, ob und wieweit Rahners transzendentales Denken eine Hilfe bietet, die Wirklichkeit besser zu verstehen (15). Die Antwort auf diese Frage findet sich am Schluß des Buchs: „Nur wer Rahners theologische Grundvoraussetzung teilt, wird seine transzendentalen Überlegungen in ihrer Gesamtheit übernehmen können." Seine Theorie „ist deshalb wohl eher in der Weise wirksam, daß sie den bereits Glaubenden hilft, diesen ihren Glauben besser zu verstehen" (203).

Das 1. Kap. untersucht Rahners Sprachgebrauch von „transzendental" ausgehend vor allem von „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" bis zu seinem „Grundkurs des Glaubens". Zuerst gibt der Autor einen kurzen Überblick über das jeweilige Werk, erhebt sodann statistisch das dortige Vorkommen der Termini „transzendental", „Transzendenz" und „Transzendentalität" und legt deren genaue Bedeutung aus; die Analyse wird jeweils abgeschlossen mit einem Überblick über den weiteren Gebrauch der Termini und einer Erörterung des Bedeutungsumfeldes. Daran anschließend wird gezeigt, um welche Realitäten es bei dem Gebrauch der Terminus „transzendental" geht. Während Rahner ursprünglich das Transzendentale als die Bedingung der Möglichkeit von Erkennen und Wollen überhaupt und damit als zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehörend verstanden hatte, ordnet er es später dem übernatürlichen Existential zu. So findet eine Art Aufhebung der Transzendentalphilosophie in eine Transzendentaltheologie statt. „Insofern die Transzendentaltheologie zeigt, wie der Mensch aufgrund seiner Verfaßtheit auf die geschichtliche Offenbarung verwiesen ist und wie diese seiner Verfaßtheit entspricht, erweist sich zugleich ihre existentielle Bedeutsamkeit." (123) – Das 2. Kap. geht in entsprechender Weise in bezug auf Kant vor. Vielleicht wäre es hier von Nutzen gewesen, auch auf die Vermittlung Kants an

Rahner durch Maréchal einzugehen. Der Autor untersucht vor allem Kants „Kritik der reinen Vernunft"; er stellt dar, wie sich Kants Ansatz etwa von dem Wolffs unterscheidet. Bei Kant werden als „transzendental" bezeichnet die im Subjekt liegenden aller Erfahrung vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Anderseits versteht Kant unter transzendental auch das über die Erfahrungsgrenzen Hinausreichende und lehnt eine so verstandene Transzendentalphilosophie ab (170–172). – Das 3. Kap. ist dem Vergleich von Rahners und Kants Verständnis des Transzendentalen gewidmet. Der Hauptunterschied läßt sich dahingehend bestimmen, daß Kants Begriff des Transzendentalen sich streng allein auf die Erkenntnisebene bezieht, während er bei Rahner mehr auf die Sachebene angewandt wird (179). Diese sehr knappe Zusammenfassung ist beim Autor durch viele aufschlußreiche Einzelbeobachtungen belegt.

Gegenüber Rahners transzendentalem Ansatz sind nach Auffassung des Rez. manche Fragen zu stellen. Ist nicht der „unendliche Horizont", in den Rahner alle Einzelerkenntnis stellt, noch immer geschaffen und darf keineswegs mit Gott identifiziert werden? Fragwürdig erscheint auch Rahners Auffassung, daß das „Natürliche" gegenüber dem „Übernatürlichen" nur ein Restbegriff sei, dessen genauer Inhalt sich nicht angeben lasse, weil ja faktisch die übernatürliche Erhöhung alles umfaßt und das Natürliche nie ohne diese übernatürliche Erhöhung begegnet. Ist nicht vielmehr alles von Gott Verschiedene geschaffen und als solches das „Natürliche"; mit der „übernatürlichen Erhöhung" meinen wir die an der Welt nicht ablesbare, sondern verborgene und nur durch das Wort für den Glauben offenbar werdende Tatsache, daß die geschaffene Welt in die ungeschaffene Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen ist, die der Heilige Geist ist. Anstatt wie Rahner zu versuchen, eine göttliche Offenbarung plausibel zu machen, ginge es eher darum, mit der natürlichen Vernunft die Nichtselbstverständlichkeit von Offenbarung zu erkennen und dann danach zu fragen, wie die christliche Botschaft sich durch ihren eigenen Inhalt doch als Wort Gottes verständlich machen kann. Richtig an Rahners transzendentaltheologischem Ansatz ist gewiß, daß der Mensch nur dann zum Glauben fähig ist, wenn er verborgen von vornherein der übernatürlich Erhobene ist; er muß also von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen sein. Aber dies läßt sich nur in einer relationalen Ontologie sachgemäß aussagen. Rahners eher substanzontologisch orientierte Rede von einer göttlichen Formalursächlichkeit ist dafür wenig geeignet.

Die vorliegende Arbeit ist sorgfältig und in klarer Sprache geschrieben. Sie analysiert die Befunde zutreffend und ist dadurch tatsächlich „für alle diejenigen von Interesse, die sich mit dem Denken des katholischen Theologen Karl Rahner befassen" (15).

P. Knauer S. J.

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

Zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 31. 12. 1991 wurde diese Festgabe dem Jubilar von 26 Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet. Sie befaßt sich in drei Hauptteilen mit „Glaube und Theologie", „Kirche und Lehramt", sowie „Verantwortung für Ökumene und Religionen". Drei der Beiträge sind auf englisch abgefaßt. – *Wolfhart Pannenberg* bietet mit dem zwölfseitigen Artikel „Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums" (35–46) eine Zusammenfassung seines gesamten theologischen Ansatzes: Die biblischen Texte sprechen von Gott und seinem Handeln in bestimmten Ereignissen. „Damit muß sich die Frage verbinden, ob die Ereignisse wirklich stattgefunden haben und ob sie wirklich etwas mit Gott zu tun haben" (36). Wenn die christliche Theologie akzeptiert, daß in der profanen historischen Methode mit Gott nicht gerechnet wird, müsse sie sich den Vorwurf der Anpassung an den modernen Zeitgeist gefallen lassen (38). Statt dessen gelte es, die große Tradition philosophischer Theologie zu erneuern. „Erst auf dem Boden eines philosophisch ausgewiesenen Gottesgedankens läßt sich plausibel machen, daß die Welt und ihre tiefste Eigenart mitsamt der Menschheit als Schöpfung zu verstehen ist, und erst unter dieser Voraussetzung gibt es dann auch gute Gründe dafür, daß Gott in der Geschichte der Welt und

der Menschheit fortgesetzt handelt." (40) „Das Wort Gott wird nur dann sinnvoll gebraucht, wenn sich von seinem Inhalt her die Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Lebens tiefer verstehen läßt und ein angemessenes Verhalten dazu ermöglicht wird." (42) Nach Auffassung des Rez. ist es zwar richtig, daß der Glaube die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis voraussetzt. Aber P.s Ansatz bedeutet den in sich widersprüchlichen Versuch, die christliche Botschaft mit ihrem Anspruch, als Wort Gottes das letzte Wort über alle Wirklichkeit zu sein, in einen noch umfassenderen Anspruch der Vernunft einzuordnen. Das vorausgesetzte Gottesverständnis ist dasselbe wie dasjenige einer internationalen Schiffahrtsgesellschaft, die auf ihren Fahrkarten jegliche Haftung für eventuelle „Acts of God" ausgeschlossen hat. Verkannt wird, daß Gott nicht Bestandteil eines übergreifenden Gesamtsystems ist. Die Welt wird nämlich nicht durch Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit, ihren Hinweischarakter auf Gott. Er besteht darin, daß sie in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." aufgeht. Es ist nicht erst der Gottesgedanke, der auf den Gedanken einer daraus deduzierbaren Geschöpflichkeit kommen läßt. Vielmehr ist nur umgekehrt von der Welt her Gott als der zu bestimmen, „ohne den nichts ist". Zwar kann man die christliche Botschaft als existierend mit der Vernunft erkennen; aber ihre Wahrheit ist dann keiner anderen Erkenntnis als der des Glaubens zugänglich. Die Vernunft hat ihr gegenüber nicht Stütz-, sondern nur Filterfunktion, indem sie alle Einwände gegen den Glauben auf ihrem eigenen Feld als unbegründet und damit willkürlich erweist. – *J. B. Metz* gibt in seinem kurzen Beitrag „Geist Europas – Geist des Christentums" (67–76) zu bedenken, daß das Totalitäre des sog. „Eurozentrismus" darauf beruhen könne, daß nur ein „halbierter" europäischer Geist exportiert worden sei, und zwar die Vernunft als „Herrschaftswissen" und „Unterwerfungspraxis gegenüber der Natur", nicht aber „jene Vernunft, die als subjekthafte und solidarische Freiheit praktisch werden und zu sich selbst kommen will" (68). Er beklagt, daß die heutigen Massenmedien eine „neue Art von Subjektunmündigkeit" befördern und Vernunft zu einem „Krisengewöhnungsdenken" verkümmern lassen (70). Demgegenüber hat die im Christentum wirksame Art der Weltwahrnehmung, die Gestalt einer „anamnetischen Vernunft" (71), die auf die Wissensform des „Vermissens" zielt (73). Zugleich ist diese Vernunft mythenkritisch. Bereits die Gottfähigkeit Israels beruht auf einer eigentümlichen „Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen wirklich und letztlich trösten zu lassen" (ebd). Vor allem aber ist diese wahre Vernunft universalistisch. „Das Christentum muß sich als Träger jenes europäischen Geistes begreifen, der nicht nur in der eigenen Freiheit, sondern in der Freiheit der Andern und damit auch als Gerechtigkeit sich selbst erkennt und zu sich selbst kommt." (75) – *Georg Kretschmar* untersucht in seinem Beitrag „Der christliche Glaube als Confessio" aufschlußreich die Herkunft des lutherischen Bekenntniskonzepts (87–116); für Luther gehörten existentielle Betroffenheit und kirchliche Einbindung wesentlich zusammen. – *Leonhard Swidler*, „Ecclesia semper reformanda" (153–164), zählt vieles auf, was man in der heutigen Kirche wie einen Rückschritt gegenüber der sonstigen Weltentwicklung empfindet. Er plädiert – leider im wesentlichen ohne Begründung aus dem Glauben selbst – für eine Art „Catholic Bill of Rights" (156) von kirchlichem Verfassungsrang. – *Peter Neuner* handelt von „Reform als Wesenselement der Kirche" (165–185). Nach einem geschichtlichen Überblick über verschiedene Modelle der Reform empfiehlt er als neues Modell die „Kirche als Dialoggemeinschaft"; er hält nur solche Kirchen, die sich den Forderungen nach Reform stellen, für ökumenefähig. – Gegen eine von verschiedenen Instanzen in letzter Zeit hingebungsvoll betriebene fundamentaltheologische „Nebelwerferei" untersucht *Jürgen Werbick* Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt: „Das Gewissen des Theologen und das hierarchische Lehramt" (201–216); er weist darauf hin, daß „Argumente und Begründungen bzw. Zweifel an Argumenten" ihrem Wesen nach „nicht privatisierbar" sind. „Sie verlangen nach Überprüfung – nach öffentlicher Überprüfung – ihrer Stichhaltigkeit." (208). Verbindlichkeit läßt sich nicht verordnen, sondern nur überzeugend zur Geltung bringen (211); „privat" bleiben dagegen alle diejenigen Überzeugungen, die man einem intersubjektiven Prüfungsprozeß geflissentlich zu entziehen versucht (ebd.). – *Kardinal Willebrands* in „The Place of Theology in the Ecumenical Movement: Its Contribution

and its Limits" (257–266) sieht die Hauptaufgabe der Theologie in der Ökumene, das Kriterium des *„id quod requiritur et sufficit"* zur Geltung zu bringen, damit sich nicht auch hier das Gesetz des Stärkeren durchsetzt (263). – In seiner Auseinandersetzung mit der Lehre von den „Fundamentalartikeln" des Glaubens (267–277) meint *Harding Meyer*, daß für den ökumenischen Dialog die Frage einer „Differenzierung von Verbindlichkeit" dringlicher als je sei (276); m. E. ginge es vor allem um die Frage der Reihenfolge im Verständnis der Heilsbedeutung von Aussagen. – *Bischof Paul Werner Scheele* stellt die ökumenischen Bemühungen um den Glaubensakt im Zusammenhang mit dem Faith-and-Order-Projekt „Den einen Glauben bekennen" dar (279–292). – *Otto Hermann Pesch* plädiert für eine „Ökumenische Kirchlichkeit der Theologie" (293–318) angesichts der Tatsache, daß man den Begriff „Kirchlichkeit" gewöhnlich nur immer auf die je eigene Kirche bezieht. Für den Alltag am Schreibtisch formuliert er als Faustregel, daß man bis zum Erweis des Gegenteils davon ausgehen müsse, daß in den traditionellen Handbüchern der Dogmatik die Lehre der Schwesterkirchen als gegnerisch verzeichnet werde und man deshalb besser zu sachkundigen Monographien greifen möge (307). Aufgrund guter Erfahrungen an verschiedenen Orten empfiehlt er für Theologische Fakultäten die Berufung von ein oder zwei Vertretern von Schwesterkirchen in den eigenen Lehrkörper (312). – Einigen abschließenden Beiträgen dieser Festschrift *(Hans Küng, Günter Biemer, Franz Wolfinger)*, die sich mit dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen befassen, ist gemeinsam, daß die Möglichkeit von Offenbarung als platte Selbstverständlichkeit angesehen wird. Nach Auffassung des Rezensenten läßt sich eine Zuwendung Gottes zur Welt nur in einem trinitarischen Glaubensverständnis mit der Anerkennung unseres Aus-dem-Nichts-Geschaffenseins vereinbaren und muß als Glaubensgeheimnis im strengen Sinn verstanden werden; nur von hier aus kann letztlich (im Unterschied zu exklusiver oder inklusiver Intoleranz) die tiefe Wahrheit der Religionen universal verkündbar werden. – *Thomas F. O'Meara* untersucht Gemeinsamkeiten der Weltreligionen in der mystischen Erfahrung (375–390). – Der letzte Beitrag besteht in einer fröhlichen Predigt von *Eberhard Jüngel* über Röm 8, 18 ff.; in ihr kommen sogar Engel vor, die, ihre gute himmlische Erziehung vergessend, keck hinter uns herpfeifen.

Den Abschluß des Bandes bildet die Bibliographie der Schriften von Heinrich Fries im Anschluß an den Stand von 1982, der in der Festschrift „Auf Wegen der Versöhnung" veröffentlicht worden war. P. Knauer S. J.

4. Praktische Theologie

Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Hrsg. *Reinhild Ahlers / Libero Gerosa / Ludger Müller.* Paderborn: Bonifatius 1992. 141 S.

Stephan Kuttner hatte im Rahmen der Reformarbeiten für den CIC/1983 den Vorschlag gemacht, die einzelnen rechtlichen Bestimmungen der Kirche den jeweiligen Normierungen über die Sakramente zuzuordnen und so den CIC nach den sieben Sakramenten zu gliedern. Zwar ließ sich dieses Gliederungsprinzip schließlich doch nicht verwirklichen, aber der Vorschlag bleibt dennoch anregend. „Diese Anregung soll hier aufgegriffen werden, um den engen Zusammenhang zwischen dem Selbstvollzug der Kirche im Sakrament und der kirchlichen Verfassung schlaglichtartig aufzuzeigen" (12). Das vorliegende Büchlein hat acht Abschnitte. Im ersten (Eucharistie, 13–25) geht *R. Ahlers* davon aus, daß kirchliches Recht von der Eucharistie her zu bestimmen ist. Deshalb untersucht sie, inwieweit die konziliare Lehre von der communio in das kirchliche Recht, insbesondere in das Eucharistierecht, eingegangen ist. Dabei geht A. von der Voraussetzung aus, daß die „communio eucharistica" eine „communio ecclesiastica" ist und umgekehrt. Das Fazit: „Trotz einiger verbleibender Desiderate kann insgesamt gesagt werden, daß der CIC von 1983 darum bemüht ist, die Communio-

Theologie des II. Vatikanischen Konzils zu rezipieren" (25). In seinem Beitrag (Taufe, 27–36) stellt *E. Corecco* zunächst fest, daß die Taufe vor allem soteriologische Implikationen hat: der Mensch wird von der Sünde befreit, er wird Kind Gottes, er wird in die Kirche eingegliedert usw. Aber die Taufe ist nicht nur ein individuelles Geschehen. Sie hat auch soziale Wirkungen. Sie ist ein konstitutiver Rechtsakt, der die Zugehörigkeit einer Person zur Kirche bewirkt und gleichzeitig die gesamte rechtliche Struktur der Kirche bestimmt. Für C. erscheint deshalb in der Taufe paradigmatisch die rechtliche Bedeutung aller Sakramente. „Denn die Existenz des kanonischen Rechts leitet sich nicht aus der sozialen Dimension ab, die der Natur des Menschen innewohnt, und auch nicht aus der menschlichen Sozialität, die der Kirche innewohnt, sondern aus der rechtlich bindenden Kraft, die Wort und Sakrament zukommt, den Elementen, die die spezifische soziale Form der kirchlichen communio herbeiführen" (35). Zwischenruf des Rez.: Muß man wirklich die soziale Dimension der menschlichen Natur und die menschliche Sozialität der Kirche für die Bedeutung des kanonischen Rechts so völlig ablehnen? Sollte nicht auch für die Grundlegung des Kirchenrechts der Grundsatz gelten: Gratia supponit naturam? M. a. W.: Sollte die moderne (philosophische) Institutionenlehre (Gehlen, Luhmann, Dombois u. a.) keine Bedeutung für die Institution des Kirchenrechts haben? – Auch für das Sakrament des Geistempfangs möchte *R. Ahlers* (Firmung, 37–52) neben der mehr heilsindividuellen auch auf die ekklesiologische Bedeutung hinweisen. Bei der Firmung besteht diese darin, daß diejenigen, welche das Sakrament der Firmung empfangen, vollkommener der Kirche verbunden (perfectius Ecclesiae vinculantur) und strenger verpflichtet werden, den Glauben zu bezeugen. „Es geht also um den missionarischen Auftrag der Kirche, mit anderen Worten: um das Apostolat" (40). *L. Gerosa* (Bußsakrament, 53–70) weist darauf hin, daß das Sakrament (hier: das Bußsakrament) aus wahrnehmbaren Zeichen besteht, die nicht nur ein Symbol sind, sondern zugleich (als Realsymbol) eine unsichtbare Wirklichkeit (die Gnade) herbeiführen. Zugleich ist das Sakrament aber auch ein Rechtssymbol, das für die theologische Begründung des Kirchenrechts fruchtbar gemacht werden sollte. So hat das Bußsakrament nicht nur eine therapeutische und heilende Wirkung, sondern es geschieht in ihm auch die volle Wiedereingliederung in die kirchliche Communio. Daß Ähnliches für jenes Sakrament besteht, das man früher „Letzte Ölung" nannte zeigt *L. Gerosa* (Krankensalbung, 71–82) in einem weiteren Beitrag. Auch der Krankensalbung fehlt die ekklesiale und (für das kirchliche Verfassungsrecht) konstitutive Bedeutung nicht. „Ähnlich wie das Bußsakrament aktualisiert die Krankensalbung die Zugehörigkeit des Gläubigen, der sie in einer besonderen Weise empfängt, zu Christus und zur Kirche" (76). In seinem Beitrag über die Ehe (83–102) weist *Ch. Huber* zunächst darauf hin, daß jedes Sakrament seinen eigenen liturgischen Ausdruck und seine *eigene,* ihm angemessene rechtliche Ausgestaltung hat. So verhält es sich mit der Ehe in mancher Hinsicht *anders* als mit den anderen Sakramenten. Um nur zwei Beispiele für diese Andersartigkeit zu nennen: Ein Katholik kann (nach Dispens von der Formpflicht) eine sakramentale Ehe schließen, ohne daß diese Eheschließung mit einer liturgischen Feier verbunden wäre. Das zweite Beispiel: Es ist möglich, eine (wegen Formmangels) ungültige Ehe nachträglich gültig zu machen (sanatio in radice), ohne daß eine Sakramentenfeier stattgefunden hat. In einer sehr dichten Gedankenfolge geht H. dann der Frage nach, welche ekklesiologischen Folgen diese Andersartigkeit des Ehesakramentes impliziert. Daß auch die Weihe (neben den individuellen Wirkungen für den Ordinierten) ekklesiologische Implikationen hat, darauf geht *L. Müller* in seinem Beitrag (103–123) ein. Er ist der Meinung, daß der Gesetzgeber mit den Bestimmungen über die Ordination im CIC/1983 den (zumeist gelungenen) Versuch gemacht hat, die Ekklesiologie des letzten Konzils in die kirchenrechtlichen Regelungen zu übersetzen. Im letzten Aufsatz des Buches (Die Kirche als Wurzelsakrament, 125–135) geht *L. Müller* noch einmal ganz explizit auf die Bedeutung der Sakramente für die Legitimation der kirchlichen Rechtsordnung ein. Sein Fazit: „Daß das Kirchenrecht vornehmlich der sichtbaren Kirche zuzuordnen ist, bedeutet aber selbstverständlich nicht, daß es mit den himmlischen Gaben der Kirche, mit der geistlichen Gemeinschaft, dem geheimnisvollen Leib Christi und dem Wirken des Heiligen Geistes nichts zu tun hätte; anderenfalls würden göttliches und menschliches Element der Kirche doch voneinan-

der getrennt" (133). – Ein Stellenregister, ein Personenregister und ein Verzeichnis der Mitarbeiter schließen dieses anregende Buch ab. R. Sebott S.J.

Pahud de Mortanges, René, *Zwischen Vergebung und Vergeltung.* Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft 23). Baden-Baden: Nomos 1992. 308 S.

Aus der Sicht der staatlichen Strafrechtswissenschaft erörtert der Vf. die Konzeption des katholischen und des evangelischen kirchlichen Strafrechts und stellt seine Systemanalyse in den Kontext aktueller Fragestellungen der gegenwärtigen Strafrechtsdiskussion (vgl. 15–17). Untersucht wird das Strafrecht des geltenden CIC/1983 sowie die einschlägigen Sanktionsnormen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland, der evangelisch-reformierten Landeskirchen in der Schweiz und der evangelischen Kirche augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses in Österreich. In einem einleitenden historischen Teil (25–55) legt P. d. M. die in der Strafrechtskonzeption Gratians und den Summen der Dekretisten entwickelte Strafzwecklehre dar, die institutionalisiert und umgesetzt wurde in Rechtsfiguren des kanonischen Rechtes, wie der „correctio fraterna" (bzw. „monitio caritativa") und der „denunciatio evangelica", die alle im jesuanischen Vorbild (Mt 18,15–18) gründeten. Der Besserungszweck stand auch bei der „purgatio canonica" (Reinigungseid), womit sich Kleriker von einer möglichen „poena ordinaria" befreien konnten, im Vordergrund. In der späteren Dekretalistik rückt neben dem Strafzweck der Besserung und dem Schutz der kirchlichen Gemeinschaft der Gedanke der Abschreckung und Vergeltung des begangenen Unrechts stärker in den Vordergrund. Die zweigleisige Konzeption der dem jeweiligen Strafzweck korrespondierenden Strafarten mit Besserungsstrafen (Zensuren) und Vergeltungs- bzw. Sühnestrafen (poenae vindicativae) geht hierauf zurück. Im folgenden Teil, der dem Strafrecht des CIC/1983 gewidmet ist (59–183), wird zunächst dessen Vorgeschichte, insbesondere die durch die ekklesiologischen Impulse des Zweiten Vatikanums beeinflußten Leitsätze für die Reform des kanonischen Rechtes, dargelegt (59–74). Die Reformbemühungen standen im Zeichen der Vereinfachung und der pastoralen Neuorientierung des Kirchenrechts und führten zu einer erheblichen Verminderung der Delikatstatbestände. In der Darstellung des Allgemeinen Teils des Strafrechts des CIC (75–136) bemängelt der Vf. zu Recht, daß das Bemühen um Vereinfachung und Aktualisierung teilweise zu rechtsdogmatischen Defiziten und Lücken im geltenden Recht geführt hat. So ist zwar die Mittäterschaft, nicht aber Anstiftung und Beihilfe rechtlich geregelt (vgl. can 1329), der Tatbestandsirrtum rechtsdogmatisch nicht erfaßt, und bei der kanonistischen Konzeption der Strafbarkeit des Versuchs (can. 1328) vermißt man Regelungen für den unbeendeten und den untauglichen Versuch. Wichtig ist ferner die Feststellung des Autors, daß im Rahmen der Strafrechtsreform keine Trennung zwischen Straf- und Disziplinarrecht erfolgte (vgl. 77), so daß der besondere Status kirchlicher Amtsträger in seinen Konturen gegenüber dem allgemeinen Status der Gläubigen verwischt wird und dazu in Disziplinarfällen Strafurteile ergehen. Gegenüber dem Vorwurf des Gesinnungsstrafrechts könnte die Legitimation des kanonischen Strafanspruches bei den sog. Glaubensdelikten (z.B. Häresie und Schisma) nach Ansicht des Vf. durch die Communio-Theologie plaubsibler gemacht werden (vgl. 82 ff.). In demselben Abschnitt werden außerdem noch der Deliktsbegriff, die Strafarten und Strafzwecke, das Schuldprinzip und die Strafgesetzgebungskompetenz behandelt (vgl. 84–109). Und schließlich werden verfahrensrechtliche Fragen und Fragen der Strafzumessung erörtert (123–136). Die Darstellung des Besonderen Teils (137–183) hebt die weitgehende Entkriminalisierung seit dem CIC/1917 hervor und weist bei der Frage nach dem Stellenwert der kirchlichen Rechtsgüter darauf hin, daß im kanonischen Strafrecht Gemeinschaftsinteressen (z.B. Schutz der Kirche als Organisation, ihrer Einheit und Freiheit, ihrer Amsträger, des tradierten Glaubens) stärker geschützt sind als Individualinteressen. Beim Schutz der Rechtsgüter der kirchlichen Gemeinschaft zieht P. d. M. Parallelen zu den politischen Delikten des weltlichen Strafrechts und zu den Staatsschutzdelikten (vgl. 164). In einem dritten Teil werden die Sanktionsbestimmungen des evangelischen Kirchenrechts untersucht

(187–281), wobei die drei historisch gewachsenen Materien der Kirchenzucht, der Lehrbeanstandung und des Disziplinarrechts dargelegt werden. Die Kirchenzucht zeigt nach Auffassung des Vf. (vgl. 195–212) hinsichtlich der Zwecksetzung und der Sanktionsmaßnahmen (Verweigerung des Abendmahls und der Kasualien) Ähnlichkeit mit den kanonischen Zensuren. Die Zahl der Tatbestände ist geringer als im kanonischen Recht. Das Lehrbeanstandungsverfahren (vgl. 213–225), vom Autor anhand der Musterverfahrensordnung der Arnoldshainer Konferenz illustriert, entscheidet Fälle abweichender Lehre definitiv und verzichtet auf einen Schuldvorwurf gegen den betroffenen Amtsträger, wobei das gesamte Verfahren dialogisch und prozeßhaft, nicht subordinationsmäßig konzipiert ist. Das Disziplinarrecht für die kirchlichen Amtsträger (vgl. 226–281) ist auch heute noch weitgehend am staatlichen Beamtenrecht orientiert. Es garantiert die Ausübung der kirchlichen Amtspflichten, die sich teils aus dem Öffentlichkeitsauftrag, teils aus dem geistlichen Auftrag und den Verpflichtungen gegenüber der Gemeinde und der Gesamtkirche herleiten (vgl. 234–261), und soll das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Amtsträger schützen. Im Schlußabschnitt (282–292) faßt P. d. M. in knapper und gelungener Weise die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen. – Insgesamt stellt das vorliegende Buch eine gründliche und sorgfältige Analyse kirchlicher Strafrechtskonzeptionen dar und es ist zu hoffen, daß ihm eine breite, juristisch interessierte Leserschaft beschieden ist.

G. Schmidt S. J.

Faris, John D., *The 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.

Am 18. Oktober 1990 promulgierte Papst Johannes Paul II. das (kirchliche) Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen. Dieser „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" (= CCEO) trat am 1. Oktober 1991 in Kraft. Er hat 30 Titel und 1546 canones. (Übergeordnete Bücher – wie der CIC/1983 – hat der CCEO nicht.) Das vorliegende (mit ungeheurem Fleiß gearbeitete) Buch kommentiert die ersten neun Titel (cc. 1–322) des CCEO. Die Arbeit hat 32 Kapitel. Der Rez. war nicht in der Lage, auch nur annähernd alle zu lesen. Er hat nur einige, ganz wenige ausgewählt, auf die er auch im folgenden eingeht. Im ersten Kapitel (Origins of the Catholic Churches, 1–12) beschreibt F., was man unter dem Begriff „Ostkirche" zu verstehen hat. Der Unterschied zwischen Ost und West in der Kirche geht (geschichtlich gesehen) auf die Teilung des Römischen Reiches in eine östliche und westliche Hälfte zurück. Ostkirchen werden entsprechend die Kirchen der Osthälfte des Reiches (und die außerhalb der Grenzen in Abhängigkeit von Kirchen der Osthälfte gegründeten Gemeinschaften) genannt. Innerhalb des Ostreiches entwickeln sich 4 Hauptkirchen (Patriarchate): Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem. Nicht ganz deckungsgleich mit den Patriarchaten sind die fünf *Kirchengruppen:* die Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiocheia; ferner die persische und die armenische Kirche. Diesen fünf Kirchengruppen entsprechen die fünf Riten: der byzantinische, der alexandrinische, der westsyrische (oder antiochenische), der ostsyrische (oder chaldäische) und der armenische Ritus. Im dritten Kapitel (Eastern Catholic Churches, 44–66) werden die katholischen Ostkirchen beschrieben. Nach dem Morgenländischen Schisma (11. Jh.) war das Ziel der Union die Wiederherstellung des alten Zustandes, unter Beibehaltung des eigenen Ritus, der Kirchensprache und der Hierarchie der Ostkirchen. Die Maroniten vollzogen schon 1181 den Anschluß an Rom. Sie stellen die einzige geschlossene katholische Ostkirche dar. Von den übrigen Ostkirchen wurde und ist nur ein mehr oder weniger großer *Teil der Gläubigen* (römisch-)katholisch. In Europa sind dies u. a.: die Ruthenen (Ukrainer), die Rumänen Siebenbürgens, die Bulgaren, die Italo-Albanesen in Sizilien, die Griechen. Im vierten Kapitel des vorliegenden Buches (The Codification of Eastern Canon Law, 67–106) beschreibt F. die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts. Nach der Veröffentlichung des CIC/1917 dachte man auch an die Kodifikation des (katholischen) Ostkirchenrechts. Deshalb wurde am 13. Juli 1929 eine Kardinalskommission unter dem Vorsitz von Pietro Gasparri eingesetzt. Diese begann mit der

Herausgabe der sog. fonti (Fontes Codificationis Orientalis). Wegen verschiedener Schwierigkeiten dachte man später nicht daran, einen Gesamtkodex zu promulgieren; vielmehr wollte man nur Teilgebiete kodifizieren. Durch entsprechende Motuproprios wurden folgende vier Teilkodices promulgiert: Crebrae Allatae sunt (Eherecht) vom 22.2.1949; Sollicitudinem Nostram (Prozeßrecht) vom 6.1.1950; Postquam Apostolicis Litteris (Ordens- und Vermögensrecht, Terminologie) vom 9.2.1952; Cleri Sanctitati (Riten, Personenrecht) vom 2.6.1957. Nach dem Konzil und nach der Einsetzung der Kodexkommission für das lateinische Kirchenrecht wurde am 10.6.1972 die päpstliche Kommission für die Revision des katholischen Ostkirchenrechts eingesetzt. Diese erarbeitete den oben schon genannten CCEO. Es ist ein *einziger* Kodex für *alle* (katholischen) Ostkirchen. – Diese ganz wenigen Hinweise sollen genügen. Zwei Appendices (647–656; 657–722) und ein Sachregister (723–731) schließen dieses wertvolle Buch ab. Es dürfte ein Standardwerk für das Verfassungsrecht der katholischen Ostkirchen werden. Wenn trotzdem eine (kleine) Kritik erlaubt sein sollte, dann diese: Wieder einmal sind die Anmerkungen an den Schluß des jeweiligen Kapitels gesetzt. Vermutlich ist der Druck dann einfacher und billiger. Trotzdem: Diese Unsitte stört beim Lesen, weil man dauernd zurückblättern muß. R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 34. Lfg. (Sp. 257–512). Berlin: Schmidt 1992.

Das HRG enthält diesmal die mit Tod, Toleranz, Tötung, Treue und Universitäten zusammenhängenden Artikel. Kanonistisch von Bedeutung sind vor allem die folgenden Stichworte: Todeserklärung, Todesstrafe, Toleranz, Tötungsdelikte, Translatio Imperii, Trauung, Trennung von Staat und Kirche, Tres conformes sententiae, Treue, Tridentinum, Tugenden und Laster, Tür, Ummantelung, Uneheliche, Unerlaubte Handlung, Unheilig und Universitäten. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. Die *Todesstrafe* (= T.) gilt als die schwerste Form der Strafe. Ihr Ursprung läßt sich nicht klären. „Es gab sie bereits im germanischen Recht wie auch im griechischen und römischen. Die T. ist insoweit fester Bestandteil des überkommenen deutschen Rechts gewesen und taucht in allen Kodifizierungen auf" (264). Es sind viele Tötungsarten bekannt, und sie wurden bereits in germanischer Zeit gehandhabt. Als einfache T. werden das Enthaupten, das Erhängen und das Ertränken genannt. Als qualifizierte Arten der T. kamen folgende Vollstreckungen hinzu: das Begraben bei lebendigem Leib, das Einmauern und Verhungernlassen, das Rädern, das Spießen, das Pfählen, das Sieden oder das Verbrennen. Die T. wurde anfangs (d.h. zu Beginn der Christianisierung der Germanen) von der Kirche abgelehnt, dann jedoch wurde sie zum Kampfmittel der Inquisition. In der Mitte des 18. Jahrhunderts brach in Europa eine heftige Debatte über die T. aus, in der sich vor allem Kant vehement für deren Beibehaltung einsetzte, indem er das Talionsprinzip betonte. „In der Bundesrepublik wurde die T. endgültig durch Art. 102 des Grundgesetzes (1949) abgeschafft, auch wenn sie in einigen Verfassungen der Bundesländer noch fortlebt" (269). – Das Wort *Trauung* (= T.) bezeichnet heute sowohl den kirchlichen Trauakt als auch den entsprechenden Vorgang bei der weltlichen Eheschließung vor dem Standesbeamten. In den germanischen Rechten des frühen Mittelalters ging der Trauung notwendig das Verlöbnis (desponsatio; Muntvertrag) voraus: *Ohne Verlöbnis keine Trauung!* Das Verlöbnis „wurde zwischen der Familie bzw. dem Muntwalt der zu verheiratenden Frau (ursprünglich aber nicht der Frau selbst) und dem zukünftigen Ehemann (häufig unter Beteiligung seiner Familie) geschlossen, begründete die Treuepflicht der Frau gegenüber dem Mann und verpflichtete den Muntwalt der Frau, diese ihrem zukünftigen Mann zu übergeben. Für den Bräutigam entstand die Verpflichtung zur Zahlung des Brautpreises an die Familie der Frau ... sowie zur Heimführung der Braut" (302). Der förmliche Vollzug der Übergabe der Frau an den Bräutigam (= die eigentliche T.) geschah erst nach Ablauf einer Frist – häufig einem Jahr. Schon Tacitus (Germania, cap. 18) berichtete, daß die Förmlichkeiten der T. bei den Germanen sich nach Stamm und Raum erheblich unterschieden. „Wohl allgemein war aber die Vorstellung, daß die Rechtswirkungen der T. jeweils an bestimmte Formen gebunden seien und daß die T.

als öffentlicher Rechtsvorgang in Anwesenheit von Verwandten und Nachbarn stattzufinden habe" (302). Zwar war schon seit dem frühen Mittelalter die T. vor den Türen der Kirche weit verbreitet, eine kirchliche Beteiligung bei Vornahme der T. war aber nicht zwingend. Eine grundlegende Neuordnung brachte erst das Ehedekret „Tametsi" (1563) des Konzils von Trient. Das Konzil band die Eingehung einer gültigen Ehe grundsätzlich an das Erfordernis der Beteiligung eines Priesters und der Anwesenheit von Trauzeugen. – Am Anfang der Lehre über die *Tugenden* (= T.) stand ein System von vier Kardinal-T., Iustitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia; sie waren die Angelpunkte (cardines), von denen gute Taten abhängig waren. Dieses System wurde bereits in der Philosophie der Antike aufgestellt und erörtert. Anknüpfend an die Lehre des Paulus (2 Kor 13) wurde das T.-System um Glaube, Hoffnung Liebe erweitert. „Das System der sieben T. reizte dazu, den T. die entsprechenden *Laster* gegenüberzustellen, die sogar im Kampf mit den T. gedacht oder auch dargestellt wurden" (387). Im Mittelalter ist die Lehre von den T. weit verbreitet. Die T. werden auch häufig symbolisch dargestellt (vgl. z. B. den Gerechtigkeitsbrunnen in Frankfurt a. M.). In der Neuzeit dagegen verliert die Tugendlehre ihren letzten Sinn, weil sie nicht mehr an die Unsterblichkeit des Menschen geknüpft wird. „So kommt es in Kants ‚reiner' Tugendlehre zu einer trockenen Säkularisierung, die zwar Tugenden und Laster mit großem Scharfsinn beschreibt, beide jedoch mit verdientem Lohn oder verdienter Strafe im Diesseits oder im Jenseits nicht in Verbindung bringen kann" (388 f.). – Die *Tür* ist Grenze, vor allem für den Hausfrieden. „Besitz an einem Haus wurde angetreten, indem der Erwerber durch die Tür trat, seinen rechten Fuß auf die Türschwelle setzte, mit der Rechten den Türpfosten, den Türring oder die Türangel anfaßte, die Tür aufmachte und schloß" (389). An der Tür wurden Rechtshandlungen vorgenommen (vgl. z. B. das nordische Türgericht). „Bei Eheschließungen fanden vor dem Portal der Kirche die Konsensabgabe vor dem Priester und der Ringwechsel statt (Braut-, Ehetüre, Brautpforte bei ma. Kirchenbauten)" (391). Nachdem das Konzil von Trient die kirchliche Eheschließung verpflichtend gemacht hatte, wurden die Trauungen vor der Kirchentür immer mehr ins Kircheninnere verlegt. – Der Begriff *Uneheliche* (= U.) gehört heute der Vergangenheit an, da die moderne Rechtssprache die neutrale Bezeichnung „nichteheliche Kinder" bevorzugt. Den germanischen Stammesrechten war eine Diskriminierung der U. fremd. „Ist die Mutter eine Freie, so sind die U. grundsätzlich den ehelichen Kindern gleichgestellt, sobald sie – was als Regelfall anzusehen ist – anerkannt und in die Sippe aufgenommen worden sind" (453). Erst die Christianisierung führte (in Verbindung mit dem Kampf um die Einehe) zu einer Diskriminierung der U. Das weltliche Recht übernahm nun diese Bewertung und folgerte aus der Unehelichkeit „die Unfähigkeit zur Übernahme öffentlicher Ämter, zum Zutritt in Zünfte und zum Erwerb von Lehen" (453). Mit der Aufklärung bahnte sich langsam eine Besserstellung der U. an. Dabei spielte besonders die (in sich doch selbstverständliche) Überlegung eine Rolle, daß die U. den ehelichen Kindern *von Natur aus* gleich sind. In Deutschland bemühte sich zum ersten Mal das preußische „Allgemeine Landrecht" von 1794 um eine humanere Lösung der Nichtehelichenfragen. In der Bundesrepublik gelang mit dem Nichtehelichengesetz vom 19. August 1969 eine weitgehende Angleichung des Status der U. an den der ehelichen Kinder. – Das HRG, das nun seinem glücklichen Ende entgegengeht, besticht auch in seiner 34. Lieferung durch hohe Qualität. R. Sebott S. J.

Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein latein-amerikanisch-deutsches Dialogprogramm I. Hrsg. *Peter Hünermann / Margit Eckholt* (Entwicklung und Frieden 51). Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1989, 346 S.

Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Hrsg. *Raúl Fornet-Betancourt* (Theologie der Dritten Welt 16). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 189 S.

Der lateinamerikanisch-deutsche Dialog zwischen Theologen, Philosophen, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern war seit der Vorverurteilung, die der Studienkreis „Kirche und Befreiung" während der 70er Jahre und die römische Kongregation für die Glaubenslehre 1984 ausgesprochen hatten, ziemlich belastet. Um so begrüßenswerter

ist es, daß Fornet-Betancourt mit repräsentativen und gleichzeitig abweichenden lateinamerikanischen Positionen zum Thema Glaube–Wirtschaft bzw. Theologie–Wirtschaftswissenschaft bekanntmacht, um die Grundlage eines Dialogs zu schaffen (7), und daß Hünermann-Eckholt ein erstes Arbeitsergebnis jenes umfassenden Dialogprogramms vorstellen, das die Katholische Soziallehre in lateinamerikanischer Perspektive fortschreibt (1). Der Dialog bleibt indessen vorerst ein Torso: bei Fornet-Betancourt folgt den detaillierten lateinamerikanischen Positionen (21–171) ein summarisches Urteil (172–183) Franz Furgers; der von Hünermann-Eckholt herausgegebene Band enthält ausschließlich die Beiträge der deutschen Arbeitsgruppe.

Das lateinamerikanisch-deutsche Dialogprogramm will zwischen Katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung vermitteln; Anlaß dazu bieten die früheren wechselseitigen Unterstellungen, die veränderte politische Lage in Lateinamerika sowie das Theoriedefizit der Katholischen Soziallehre. – In einem ersten Teil weist *Peter Hünermann* das Theoriedefizit der Katholischen Soziallehre in ihrer „barock- und neuscholastischen" Methodik nach, an ihrer Realitätsferne, mangelnden Aufgeklärtheit, sozialwissenschaftlichen Abstinenz und traditionellen Ekklesiologie. Die veränderten Denkformen des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere die Bestimmung der Kirche aus ihrem Bezug zu Christus und aus ihrer Sendung zu den Völkern sowie eine veränderte Dogmatik und Moraltheologie stecken die Aufgabe der Katholischen Soziallehre als einer theologischen Disziplin ab, nämlich Reflexion der „Praxis" und „Lebensgestalten" (Sinn-, Ordnungs- und Ethosgestalten) unter der Rücksicht, daß einzelwissenschaftliche Fakten im Hinblick auf diese Lebensfiguren zusammengelesen werden, und daß die geschichtliche Sozialnatur des Menschen in den Lebensformen der Kirche und der Gesellschaft zur Geltung kommt. Ich finde, daß Hünermann den methodischen Problemüberhang der traditionellen Katholischen Soziallehre scharfsichtig und zutreffend identifiziert hat, daß er im 2. Vatikanischen Konzil ein noch unausgeschöpftes Revisionspotential ausfindig macht, und daß er der Soziallehre zu Recht die kirchlichen Lebensformen als vorrangige Aufgabe zuweist. Anderseits fällt er bei dieser Aufgabenzuweisung gleich mehrmals in traditionelle Denkmuster zurück: Ob lateinamerikanische Dialogpartner der Formulierung: „Wesen und Methode der Katholischen Soziallehre" (35) zustimmen können? Ob das Ordnungsdenken der Naturrechtsphilosophie bereits dadurch überwunden ist, daß auf den geschichtlichen Charakter der „Sozialnatur des Menschen" hingewiesen und die Lebensformel in die Kategorien der „Lebensfiguren" („Lebensgestalten", „Lebensformen") eingetragen wird? Ich kann auch den Gegensatz von ethischer Argumentation und stärkerer Reflexion des Kulturbereichs, deren Inhalte ziemlich vage bleiben, nicht nachvollziehen. Die stärkere Akzentuierung der Ästhetik mag in einem materiell abgesicherten Land unstrittig sein, im lateinamerikanischen Milieu extremer Armut ist sie es nicht. „Praxis" scheint mir nicht das unterscheidende Aufgabenfeld der Soziallehre zu sein, denn dies hat sie mit der Dogmatik und der Moraltheologie gemeinsam. Und schließlich bleibt die positive Verhältnisbestimmung einer theologischen Gesellschaftsethik zu den Einzelwissenschaften und zur Philosophie ziemlich oberflächlich. – *Karl Homann* vermißt in der Katholischen Soziallehre den systematischen Ort der Menschenrechte. Sie argumentiere nämlich zum einen mit unveräußerlichen, vorstaatlichen Grundrechten und verpflichte zum anderen den naturrechtlich begründeten Staat auf ein normatives Gemeinwohl, so daß Demokratie zu einer nachrangigen Größe werde. Außerdem leide sie an ökonomischem Analphabetismus, weil sie die internationalen Austauschbeziehungen als Nullsummenspiel, wenn der Gewinn des einen durch den Verlust des anderen kompensiert wird, deute und das Produktionsproblem gegenüber dem Verteilungsproblem systematisch unterschätze. Schließlich übersehe sie, daß Einzelwissenschaften und Philosophie/Theologie einen unterschiedlichen methodologischen Status hätten, daß die Wirtschaftswissenschaft, die sich mit Problemen der Knappheit befasse, kein „Weltbild" im Sinn der Theologie, auch kein determistisches haben könne. – Homann bietet der Soziallehre an, auf das vertragstheoretische Paradigma (Buchanan, Rawls) zurückzugreifen und so das eigene Theoriedefizit zu überwinden. Eine gesellschaftliche Ordnung ist dann legimitiert, wenn mit guten Gründen angenommen werden kann, daß alle Betroffenen ihr zustimmen. Individuelle Rechte gibt es dann nur auf

Grund kollektiver Entscheidung, als kollektiv anerkannte Handlungsbefugnisse. Von der Konsensnorm kann abgewichen werden, wenn die Knappheitsbedingungen dies als vorteilhaft für alle erscheinen lassen. Die Mehrheitsregel ist allerdings für den einzelnen mit erhöhten Risiken verbunden; um sie zu verringern, existieren die bekannten demokratischen Einrichtungen. Auch Gerechtigkeitsnormen können nicht außerhalb der gemeinsamen Vorstellungen der Gesellschaftsmitglieder definiert werden. Die faktischen Unterschiede in der Ressourcenaustattung unterliegen der Norm, daß sie auch für diejenigen zustimmungsfähig sind, die am meisten benachteiligt sind. – Das von Homann kreativ übersetzte vertragstheoretische Paradigma ist zweifellos geeignet, eine christliche Gesellschaftsethik zu reformulieren und auf einen theoretisch vertretbaren Standard zu heben. Denn es überwindet die anachronistische Entgegensetzung von Individuum und Staat, leitet individuelle Freiheitsrechte von kollektiven Absprachen her, erklärt die Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Grundnorm und Organisationsform, begründet das Beteiligungspostulat und die demokratischen Einrichtungen ursprünglich aus dem Gesellschaftsvertrag, rechtfertigt den Vorrang von Strukturregeln gegenüber Verhaltensnormen und kann gesellschaftliche Differenzierungen als Funktion einer Option für die Armen verständlich machen. Anderseits vermisse ich, nachdem die Brücke von den modernen Vertragstheoretikern zur Ethik Kants geschlagen ist, einen Seitenblick auf die Kommunikationstheorie und eventuell auf einen transzendentallogischen Ansatz, weil ich sonst nicht sehe, wie eine konsensuelle Normbegründung nichtzirkulär und widerspruchsfrei, d.h. ohne einseitiges Machtgefälle im Gesellschaftsvertrag und damit ohne Gefahr eines Unterwerfungsvertrags durchgeführt werden kann. Außerdem bleibt mir fraglich, ob sich der ordnungstheoretische Ansatz unverändert bewährt, wenn er mit der lateinamerikanischen Erfahrung konfrontiert ist, in den Weltmarkt und das Weltwährungssystem als extrem asymmetrisch strukturiertes Entscheidungsverfahren zum Vorteil der Industrieländer eintreten zu müssen. Darüber hinaus halte ich das Verhältnis von Produktion und Verteilung für ein gleichursprüngliches Wechselverhältnis, denn auch eine extreme Einkommensdifferenzierung, die den sozialen Frieden stört, wird Wohlstandseinbußen zur Folge haben. Schließlich vermute ich, daß lateinamerikanische Theologen dem knapp geratenen Urteil über die Befreiungstheologie widersprechen werden.

Die Beiträge von *Manfred Mols* und *Nikolaus Werz* halte ich für besonders geeignet, einen fairen Dialog mit lateinamerikanischen Wissenschaftlern zu führen. Sie hätten eigentlich am Anfang dieses Bandes stehen und die theoretischen Reflexionen von Hünermann und Homann leiten müssen. Denn *Mols* schildert sehr einfühlsam das „lateinamerikanische Ineinander von Gestrigkeit und Modernität" (226) im Verständnis von Staat und Demokratie, „das Bemühen, einen modernen Staat zu schaffen, ohne gleichzeitig die Gesellschaft zu modernisieren" (205). In Lateinamerika streiten zwei Staatsideen miteinander: Das ursprüngliche Verständnis des Staates als eines normativen Hoheitsträgers hat seine Wurzeln u.a. darin, daß die überseeischen Staaten von oben durch die iberischen Metropolen gegründet wurden, daß aus der Einheit von Eroberung und Mission eine korporative Gesellschaft entstand, und daß aus Europa eine ansehnliche Bürokratie exportiert wurde. Dieses Staatsmodell einer oligarchischen Republik ist indessen durch die Staatsidee einer Selbstorganisation der Gesellschaft unterlaufen worden, weil die staatstragenden auslandsorientierten Schichten sich fremde Leitbilder, nämlich die einer demokratischen Verfassung und einer gesellschaftlichen Modernisierung aneigneten, und weil neue Trägerschichten und Trägerinstitutionen den demokratischen Staat gesellschaftlich absicherten. Trotzdem bleibt das lateinamerikanische Staats- und Demokratieverständnis ambivalent und dualistisch. Infolgedessen setzt sich die überhöhte Staatsauffassung als eine natürliche Konsequenz anarchieverdächtiger Gesellschaften, die sich selbst mißtrauen, immer wieder durch und verurteilt die Demokratie zum Scheitern, zumal die politische Kultur fragmentiert und synkretistisch ist, die Demokratie selbst diffamiert wird, unerfüllbare Erwartungen wach gehalten werden, die Eliten bloß defensiv reagieren und darin von außen bestärkt werden. Deshalb halten sich in den demokratischen Neuanfängen der 80er Jahre ermutigende und entmutigende Elemente die Waage: Die Demokratiediskussion ist pragmatischer, formale und soziale Demokratie lassen sich vermitteln, der Parteienplu-

ralismus und Dezentralität werden positiv beurteilt, Demokratiesierung der Wirtschaft und des Staates gelten als einheitlicher Prozeß, Demokratie als Wert in sich. Eine Gefahr von innen sind die politische und sozioökonomische Fragmentierung, die eine Empathie über geschlossene Milieus hinweg erschwert, die Schwäche der Parteien und Parlamente, der Opposition und der staatlichen Verwaltung sowie die wirtschafts- und finanzpolitische Frustration. Von außen erweisen sich die an geostrategischen Sicherheitsinteressen orientierte Lateinamerikapolitik der USA, die Rücksichtnahme der Europäer auf den Bündnispartner sowie die Handelsbarrieren der USA, Japans und Europas als für die lateinamerikanische Demokratie gefährlich. – *Werz* gibt einen Forschungsbericht zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika. Als Vorläufer soziologischen Denkens werden die „pensadores", die bis ins 20. Jahrhundert hineinwirkten, bezeichnet. Nach dem Zweiten Weltkrieg etabliert sich eine „wissenschaftliche Soziologie", die sich auf empirische Forschung und die Analyse gesellschaftlicher Modernisierung verlegt. Das Auftreten der „neuen und kritischen Soziologie" ist durch die Dependenzdebatte und ein engagiertes Wissenschaftsverständnis markiert. Die neuere politische Entwicklung in Lateinamerika hat abweichend Deutungsmuster hervorgebracht, die sich auf die Militärregime als abhängigen Faschismus, auf den bürokratisch-autoritären Staat als mögliche Begleiterscheinung gesellschaftlicher Modernisierung und schließlich auf die Bedingungen der Redemokratisierung, eines gewaltfreien Übergangs von der Diktatur zur Demokratie beziehen. Diese Übersicht ist insofern aufschlußreich, als die üblichen Gegenüberstellungen von CEPAL-Entwicklungsanalysen und Dependenztheorien für unzutreffend erklärt werden, die jeweils vorherrschende Thematik der Sozialwissenschaften von Zeitereignissen und Zeitströmungen geprägt ist, und die aktuelle Forschung sich eher an länderspezifischen Fragestellungen und an funktionsfähigen Organisationsformen orientiert. – Die Beiträge von Mols und Werz belegen, daß es nicht möglich ist, „sich über Probleme Lateinamerikas zu äußern, ohne die lateinamerikanische Diskussion zu kennen" (324). Diese Einsicht gilt erst recht für den lateinamerikanisch-deutschen Dialog. Deshalb finde ich die Beiträge von *Fraling* über „Verantwortung für die Armen in der Welt", von *Hemmer* über „Theoretische Grundlagen einer armutsorientierten Entwicklungspolitik" und von *Kimminich* über „Kirche-Menschenrechte-Völkerrecht" zwar äußerst interessant und erhellend, weil sie relevante Teilaspekte beleuchten, aber auch ein wenig allgemein und lehrbuchhaft. Der Beitrag von *Roos* gibt einen aufschlußreichen, wenngleich verklärenden Einblick in die Geschichte des politischen und sozialen Katholizismus in Deutschland als religiös-sozialer Bewegung (das Ausweichen auf den US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief wird als stilistischer Bruch empfunden). Ob die Geschichte des deutschen Katholizismus, dessen Milieu sich aufgelöst hat, für die politisch und sozial engagierten Christen in Lateinamerika exemplarischen Charakter hat, ist nach der Lektüre der Beiträge von Mols und Wert ernsthaft zu bezweifeln. Sie als übertragbar anbieten zu wollen, könnte als Beleg für das von Hünermann und Homann behauptete Theoriedefizit der katholischen Soziallehre in Deutschland herhalten. – Wären die Ergebnisse der lateinamerikanischen Arbeitsgruppen gleichzeitig mit dem vorliegenden Band veröffentlicht worden, würde der Eindruck vermieden, die deutsche Sichtweise stelle die Weichen des Dialogs und nehme den Platz in der ersten publizistischen Reihe ein.

Als Ersatz für die noch ausstehende Stellungnahme der lateinamerikanischen Arbeitsgruppen des Dialogprogramms bietet sich die Auseinandersetzung lateinamerikanischer Autoren zwischen der Theologie und Philosophie einerseits und der Wirtschaft anderseits an, die *Fornet-Betancourt* zusammengestellt hat. Der Kontext dieser Auseinandersetzung unterscheidet sich diametral vom europäischen Kontext. Die Philosophie der Befreiung will nicht den Vernunftcharakter der Welt ergründen, sondern „die unvernünftige Konstitution der bestehenden Wirklichkeit sowie die Rolle der Unvernunft in der Geschichte" (10f.) freilegen; die Theologie der Befreiung findet ihre Arbeits- und Lebenswelt inmitten „extremer, lebenzerstörender materieller Armut" (9) vor. Diese grundsätzlich andere Lebenssituation macht beispielsweise die Frage nach einem Leben vor dem Tod vordringlicher als die Frage eines Lebens nach dem Tod. Zum anderen verdeutlicht sie ein Machtgefälle zwischen Philosophie/Theologie und Wirt-

schaft, die als selbstreferentielle expandierende Totalität irreversible Fakten setzt und so zum Ort der Gottesfrage wird. Armut und Unterdrückung sind nicht gottgewollt, sondern Resultat eines Wirtschaftssystems, das dem Armen das Leben raubt. Der Glaube an Gott drückt sich im Widerstand gegen das und im Umbau des bestehenden Wirtschaftssystems aus. – Der Beitrag von *Sergio Bernal Restrepo* (21–38) legt zentrale Texte der päpstlichen und lateinamerikanischen Sozialverkündigung aus und weist deren kritische Einstellung zum liberal-kapitalistischen Wirtschaftssystem, insbesondere zur liberalen, kapitalistischen Ideologie nach. *Enrique Dussel* (39–57) verlangt einen Umbau der Theorie des kommunikativen Handelns; der Mensch müsse zuerst als Lebewesen und danach als sprachbegabtes Wesen verstanden werden, das Paradigma des Bewußtseins habe dem des Lebens zu weichen. Die Lebensgemeinschaft enthalte als konstitutives Moment die Ökonomie, nämlich ein praktisches Verhältnis zwischen Personen und ein produktives, durch Arbeit vermitteltes zwischen Person und Natur. Der kapitalistische Markt habe jedoch die vergegenständlichte Arbeit, die in den Waren verkörpert sei, von der lebendigen Arbeit abgekoppelt. Auch die Religion, der Kult des eucharistischen Mahles habe einen ökonomischen Status: das (eucharistische) Brot als vergegenständlichtes Leben spiegelte zwar das gesellschaftliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis des Kapitalismus, decke es aber gleichzeitig auf und könne es so transformieren. *Franz J. Hinkelammert* (58–85) veranschaulicht in drei Beispielen die Verbindung von Wirtschaft, Utopie und Theologie. Indem die Vaterunserbitte: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldnern" umformuliert worden sei in: „Vergib uns unsere Sünden", werde die Kritik an der vorgeblichen Gerechtigkeit des Marktes zurückgenommen und das Marktgesetz anerkannt. Gemäß dem Gottesbild des Anselm von Canterbury, das von der Forderung nach Gerechtigkeit und Zahlung der Schuld geprägt sei, verfechte die bürgerliche Gesellschaft eine Metaphysik des Marktes, insofern die Einhaltung der Verträge aus eigenem Interesse, der Respekt der Produktionsverhältnisse und des Privateigentums zur obersten Norm der Gerechtigkeit aufrückten. Die unzähligen Menschenopfer einer solchen Marktgerechtigkeit widersprechen jedoch der biblischen Geschichte von der Opferung Isaaks, da Abraham aus dem Glauben an Gott heraus sich über das Gesetz, das tötet, hinwegsetzt und das Gesetz dem Leben des Menschen anpaßt. *Jung Mo Sung* (86–111) behauptet, der Gott Jesu Christi sei erkennbar im Klageschrei der unterdrückten Armen, der den destruktiven Charakter des Wirtschaftssystems anklagt und nach Gerechtigkeit ruft. Ihnen verheiße das Evangelium Land, Brot und Leben. Einer solchen Hoffnung stünden die wirtschaftlichen Herausforderungen, insbesondere die zweite industrielle Revolution und die Schuldenkrise entgegen. Die Aufgabe der Kirche bestehe darin, den Götzendienst des Marktes zu enttarnen und eine neue Weltwirtschaftsordnung zu suchen, in der die Armen menschenwürdig leben können. *Miguel Manzanera* (112–146) liefert eine gründliche Analyse der vorrangigen Option für die Armen. In den Kämpfen des Volkes liefert die Option einen kritischen Unterscheidungsmaßstab, um historische Entwicklungen und ökonomische Rückwirkungen zu analysieren sowie Ziele und Instrumente ethisch zu begründen. Die politische Umsetzung der Grundoption führt zur Kritik an den Ideologien des Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus, Marxismus, des lateinamerikanischen Populismus und der Nationalen Sicherheit sowie zu einem Ja für die Demokratie. Die ökonomische Übertragung der Option führt zur Kritik an einer wertfreien Wirtschaftswissenschaft, am Kapitalismus und an der nationalsitischen Wirtschaft sowie zur Anerkennung einer wertgebundenen Wirtschaftswissenschaft im Dialog mit Philosophie und Theologie, einer humanen, sozialen und demokratischen Wirtschaft und einer am Menschheitsinteresse orientierten Weltwirtschaft. *Raúl Vidales* (147–171) skizziert das bedrückende Szenario einer „Theologie des Imperiums"; er meint damit den neoliberalen, antistaatlichen und antireformerischen wirtschaftspolitischen Entwurf, der von einem christlichen Fundamentalismus in den USA (Michael Novak) inspiriert ist und die gesamte Wirtschafts- und Sozialpolitik der Logik des Marktes zu unterwerfen sucht. Die Ideologie des totalen Marktes nimmt apokalyptische Dimensionen an; sie teilt die Welt in Freunde (USA, Regierungen der Nationalen Sicherheit) und Gegner (Ostblock, Theologen der Befreiung) auf, ruft im Namen der Freiheit und einer paradiesischen Harmonie der Märkte zu einem Kreuz-

zug gegen das Reich des subversiven Terrors auf und stülpt der Wirtschaft, dem Kapitalismus, den transnationalen Konzernen eine theologische Begrifflichkeit über.

Die herausragende Bedeutung des Bandes sehe ich darin, daß die lateinamerikanischen Autoren ausnahmslos die bedrückende Lage von Menschen, die ausgebeutet und unterdrückt werden, zum hermeneutischen Ort ihrer Reflexion wählen, daß sie sich weitgehend über die verständliche Betroffenheit hinaus eine beachtliche sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Kompetenz erworben haben (Jung Mo Sung, Manzanera), daß die Wirtschaft und als negative Kehrseite die materielle Armut des Volkes den Schwerpunkt ihrer Beiträge bilden, daß sie eine außergewöhnliche Begabung entwickelt haben, die Situation der Gefangenschaft und den Prozeß der Befreiung mit biblisch-theologischen Kategorien zu deuten (Hinkelammert, Dussel) und daß sie sich darum kümmern, die politischen Reformbewegungen mit kritischer Analyse, ethischer Reflexion und politischem Urteil zu begleiten (Manzanera).

Demgegenüber wird offensichtlich, daß der Versuch, mit den Lateinamerikanern in ein kritisch-kompetentes Gespräch einzutreten, den einzigen europäischen Gesprächspartner Franz Furger total überfordert. – Was ich in dem Band von Hünermann/Eckholt vergeblich suche, nämlich das vorbehaltlose Eingehen auf die wirtschaftliche Lage der lateinamerikanischen Bevölkerung, eine stärkere empirische, insbesondere ökonomische Einbindung anstelle der breiten kulturphilosophischen und ordnungstheoretischen Reflexionen und die vorrangige Gewichtung des Sehens (wie in den Beiträgen von Mols und Werz) vor dem Urteilen (Hünermann, Homann, Hemmer), finde ich in der von Fournet-Betancourt zusammengestellten Publikation. Ich denke, daß es ein Gewinn ist, beide Bücher zusammen zu lesen. Spannungsreich stelle ich mir einen deutsch-lateinamerikanischen Runden Tisch mit den Dialogpartnern Homann, Werz, Mols, Hemmer, Dussel, Hinkelammert, Jung Mo Sung und Manzanera vor.

F. Hengsbach S. J.

Koch, Alois, *All meine Quellen entspringen in Dir.* Ansprachen. Bergisch Gladbach: Heider 1992. 104 S.

Im Jahre 1989 veröffentlichte K. ein Bändchen mit Ansprachen, die aus seiner zwanzigjährigen Tätigkeit als Jugendseelsorger hervorgegangen waren. Das überaus positive Echo auf dieses Büchlein hat den Vf. veranlaßt, ein zweites Buch seiner Predigten folgen zu lassen. Diese neuen Ansprachen sind aus der Tätigkeit des Vf.s als Missionsprokurator der Jesuiten für Japan entstanden. Zum Teil wurden die Predigten auch während der Ostertage in der Abtei Varensell gehalten. Alle Texte kreisen um das *eine* Thema: Wir Menschen leben aus der Güte und Liebe Gottes und sind gehalten, diese Güte und Liebe an alle Menschen weiterzuschenken. – Ich habe die vorliegenden Predigten mit Interesse und Gewinn gelesen.

R. Sebott S. J.

ThPh 69 (1994) 321–341

Zum Begriff des „Zuvorkommens" in der politischen Philosophie

Ein Beitrag zur Ideen- und Mentalitätsgeschichte[1]

Von Norbert Brieskorn S. J.

In charakteristischen Texten der politischen Philosophie der Neuzeit findet sich der Rat oder gar die Pflicht ausgedrückt „zuvorzukommen". Diesem Tun als auch dem betreffenden Diskurs fällt eine zentrale Rolle in der Rechtfertigung politischer Macht und beim Aufbau der Institutionen zu. So sollen in folgender Untersuchung zuerst der Begriff und die Struktur des Zuvorkommens geprüft, sodann einige charakteristische Texte und ihr Kontext besprochen werden. In einem dritten Teil ist eine sittliche Bewertung des Zuvorkommens vorzunehmen.

A. Der Begriff

I. Mit dem „Zuvorkommen" wird einem erwarteten oder befürchteten Ereignis entgegengetreten und sein Eintreten gehindert[2]. „Jemandem zuvorkommen" besagt, etwas vor einem anderen tun, der ebenfalls eine Handlung setzen will, und ihm auf diese Weise die Möglichkeit rauben, zu seinem angestrebten Erfolg zu kommen. Das Zuvorkommen kann ihm aber auch eine Last abnehmen, bevor er sich beklagt, oder auch sein Begehren erfüllen, bevor es zur lauten Bitte werden muß, kurz, es vermag auch dazu zu dienen, dem anderen sein Leben zu erleichtern[3]. Im folgenden werde ich den Akzent allerdings mehr auf das Zuvorkommen im erstgenannten Sinne setzen[4]. Der Fall wird uns allerdings auch beschäftigen, daß das Zuvorkommen sich *gegen* jemanden richtet, um einem Dritten zu nützen. Es ist im folgenden Text also unter Zuvorkommen eine Aktivität verstanden, welche den eigenen Willen gezielt so einsetzt und ihn *so*

---

[1] Dieser Text wurde auf der Sitzung der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie – Sektion Bayern – in München am 22.7.1993 vorgestellt und diskutiert. Ich danke allen, die zu seiner Überprüfung und Bereicherung beigetragen haben.

[2] MEL 32, 1981, 2978 f. Am häufigsten findet sich im Englischen „prevent", im Französischen „prévenir" und im Spanischen „prevenir" für „zuvorkommen".

[3] Ausgehend von dieser Begriffsfassung läßt sich also dann nicht von Zuvorkommen sprechen, wenn der Adressat des Zuvorkommens überhaupt nicht handeln kann.

[4] Beiseite lasse ich im folgenden somit ausdrücklich die Spur, welche dem fürsorgenden Zuvorkommen nachgeht. So galt unter den Zisterziensern die Regel, dem Mitbruder seine guten, erlaubten Wünsche noch vor jeder ausdrücklichen Äußerung abzulesen und sie ihm zu erfüllen. In Fürstenspiegeln findet sich die Mahnung zu „zuvorkommendem" Verhalten, so etwa in Christine de Pisans „Livre des fais", gerichtet an die Adresse Philipps des Guten, oder in Königin Margarete von Dänemarks Instruktion an ihren Sohn Erich (zit. in: *G. Beyreuther/B. Pätzold/E. Uitz* [Hg.]: Fürstinnen und Städterinnen. Frauen im Mittelalter. Freiburg/Basel/Wien 1993, 176 u. 134).

durchsetzt, daß ein fremder Wille auf einen Widerstand trifft und sich nicht zu entfalten vermag.

Das Zuvorkommen verlangt also nicht, daß der Zuvorkommende *dieselbe* Handlung nur eben zeitlich früher einsetzt, wie sie der in seinem Vollzug Gehemmte setzen wollte; es kann auch eine völlig andere Handlung der Entfaltung entgegentreten[5]. Somit kommt es nicht auf die Art der Handlung oder Unterlassung an, entscheidend sind der Vorsprung und der Aufbau eines Hindernisses oder der Abbau einer möglichen Gefahr[6].

II. Der Begriff des Zuvorkommen ist damit nicht mit dem des – bloßen – *Entgegenhandelns* inhaltsgleich. Das Entgegenhandeln setzt zwar ebenso wie das Zuvorkommen eine andere Handlung voraus, doch ist sie bei dem Entgegenhandeln bereits geschehen, beim Zuvorkommen jedoch lediglich erwartet und schließlich unterbunden worden. Das Entgegenhandeln „zieht nach", das Zuvorkommen setzt sich an die Stelle der erwarteten Handlung. Das Entgegenhandeln ist damit von der Handlung des anderen deutlicher bestimmt und von ihr abhängiger, als es das Zuvorkommen sein kann, das sich lediglich auf eine Prognose stützt. Die unterbundene Handlung stellt sich der Zuvorkommende vor. Er will den anderen nicht nur hemmen, stoppen oder zum Zurückweichen veranlassen, sondern darüberhinaus *seine* Pläne verwirklichen, und zwar so, daß der andere nicht nur mit dieser einen Handlung nicht zum Zuge kommt, sondern zusätzlich die mit ihr zusammenhängenden Pläne abändern muß. Das Zuvorkommen entspringt der Vorstellungswelt des Zuvorkommenden und greift gewöhnlich wohl auch viel stärker als das bloße Entgegenhandeln in die planende Aktivität des anderen ein. Das Entgegenhandeln kann aber zugleich auch die Züge des zuvorkommenden Handelns tragen. Dies zeigt sich beispielsweise im Widerstandsrecht. Die Widerstandshandlung setzt sich anderem Handeln entgegen *und* will Schlimmeres verhüten.

Der Begriff des Zuvorkommens ist enger als der des *Vermeidens*. Es handelt sich nicht vorrangig darum, ein Hindernis zu umgehen, sich fern von bereits bestehenden Gefahren zu halten oder einen Fehltritt zu verhüten. Solches kann ein Zweiteffekt zuvorkommenden Handelns sein. Mit ihm aber erspart sich der Handelnde eine schwierige Situation, indem er den Weg von der Möglichkeit zur Wirklichkeit verschließt. Er zwingt einem anderen seinen Willen auf und läßt ihn das Nachsehen ha-

[5] MEL 32, 1981, 2878f.

[6] *Aristoteles*, Politik V 3 1302b 21–24: „Aus Furcht wird Aufruhr sowohl von denen erregt, die Ungerechtigkeiten verübt haben und nun die Verhängung einer Strafe befürchten, als auch von jenen, die damit rechnen, daß ihnen Unrecht angetan werden wird und ihm zuvorkommen wollen, wie z. B. in Rhodos die Vornehmen sich gegen das Volk zusammentaten wegen der Prozesse, die es fortwährend gegen sie anstrengte." Vgl. *N. Machiavelli*, Der Fürst, 17. Kap. (A. d. Ital. übertragen v. *Ernst Merian-Genast*. Einf. v. *Hans Freyer*, Stuttgart 1965, 101).

ben. Der Handelnde muß deshalb nicht als unberechenbar gelten; ja, besser kann der zuvorkommende Schlag gelingen, wenn der Handelnde den Ruf genießt, zuverlässig zu sein, und er es dann eben in diesem seltenen Falle doch nicht ist und das Unvorhersehbare gegen das Vorhersehbare setzt. Das Zuvorkommen selbst lebt davon und ist der Beweis dafür, daß in der Regel re-agiert wird.

Das *Antizipieren* ist „Vorziehen“ oder „Vorwegnehmen“; es will das Eintreten der gefährlichen oder vorteilhafteren Situation beschleunigen. Die antizipierende Handlung greift voraus und holt „vor der Zeit“ das erwartete Ergebnis in den Nahbereich. Die zuvorkommende Handlung ist aber nicht antizipativ, sondern präventiv[7]. Ihr geht es nicht um Beschleunigung, sondern um Verhinderung. Der Antizipierende will nicht hören, daß es zu früh sei, und sagt, es sei an der Zeit. Der Zuvorkommende will nicht hören, daß es zu spät sei und die Gelegenheit versäumt wurde. Der Suizid kann einmal Antizipation sein, indem der unentrinnbare Tod vorgezogen wird, aber auch Prävention, wenn durch die Selbsttötung einem Leben in Scham oder dem Geheimnisverrat zuvorgekommen werden soll. Oder: die Kindeserziehung ist nicht Antizipation eines auf natürliche Weise später eintretenden Zustandes, sondern Prävention, indem sie nämlich einer anderen Erziehung zuvorkommt.

Das Zuvorkommen tritt nicht in jeder *Konkurrenz*situation auf. Thomas Hobbes schreibt im „Leviathan“: „Kummer über den Erfolg eines Mitbewerbers um Reichtum, Ehre oder ein anderes Gut wird, falls mit dem Bestreben verknüpft, unsere eigenen Fähigkeiten anzustrengen, *Wetteifer* genannt. Ist er jedoch mit dem Bestreben verbunden, einen Mitbewerber zu verdrängen oder zu hindern, so ist es *Neid*.“[8]

III. Das Zuvorkommen ist in unserem Zusammenhang also ein Handeln oder Unterlassen, durch welches man einen anderen nicht zum Zuge kommen läßt, vor ihm sich oder einem Dritten einen Vorteil sichert, oder eine Gefahr oder Anstrengung, beziehungsweise deren nachteilige Folgen vor sich selbst oder einem Dritten fernhält. Die Gefahr soll also nicht bestanden, sondern im vorhinein beseitigt werden. Die zuvorkommende Handlung ist von ökonomischen Überlegungen bestimmt und benutzt den Überraschungseffekt.

---

[7] Der Unterschied wird deutlich, wenn etwa von der Antizipation des Jenseits oder des erfüllten Glücks hier im Diesseits und unter unseren menschlichen Bedingungen die Rede ist, so etwa, wenn es heißt, man suche den Himmel bereits auf Erden zu verwirklichen. Gegen die Antizipation kann sich nun aber wiederum die Prävention richten. Die Prävention selbst kann natürlich auch antizipiert werden.

[8] *Th. Hobbes*, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, 6. Kap. (Übers. v. *W. Euchner*, hrsg. u. eingel. v. *Iring Fetscher*, Frankfurt – Berlin – Wien 1976, 45).

B. Die Struktur der Handlung

I. *Wer* kommt zuvor? Als *Subjekt* kann ein einzelner, eine Gemeinschaft, aber auch eine Institution wie der Staat auftreten.

II. Zuvorkommendes Handeln ist ein *bewußtes* und *gewolltes* Handeln. Für es gilt wie für alle Handlungen: Für den Vollzug oder das Unterbleiben der zuvorkommenden Handlung tragen Menschen Verantwortung. Die zuvorkommende Handlung ist unmöglich, wo das völlige Vorherwissen allen eröffnet oder keinem zugänglich ist, und unnötig, wo die unangreifbare Planung aller Handlungen unterstellt wird. Wo die totale Beherrschung erreicht wäre, gäbe es ja keine Bedrohung mehr, der zuvorgekommen werden kann. Im – idealen – totalen Staat hat das Zuvorkommen ausgedient, weil dieser selbst – beständiges Zuvorkommen ist.

Eine Kenntnis der Zukunft ist vorauszusetzen. Meist ist damit ein induktives Verfahren bejaht, doch ist auch ein deduktives Vorgehen vorstellbar. Zumindest eine solche Kenntnis muß vorliegen, welche den Schluß auf Gefährdungen erlaubt. „Jeder Gattung der Lebewesen ist es von Natur aus auferlegt, sich, ihr Leben und ihren Körper zu schützen und alles, was ihr diesbezüglich schädlich erscheint, abzuwehren."[9] Eine Bewertung der Jetzt-Situation und der drohenden, zu erwartenden Lage findet statt. Somit ist das zuvorkommende Handeln dem „Wilden" (l'homme sauvage), so wie Jean-Jacques Rousseau ihn versteht, nicht möglich. „Seine Einbildungskraft malt sich nichts aus", heißt es im 2. Diskurs[10]. Und in der „Germania" des Tacitus ist zu lesen: „Geldgeschäfte zu machen und Zinsgewinne herauszuschlagen ist unbekannt; dem ist damit besser vorgebeugt, als wenn es verboten wäre."[11] Die bessere Vorbeugung ist also das Belassen in Ahnungslosigkeit. Ausdrückliches Handeln ist überflüssig. Wer Kosten sparen will, sollte die ihm anvertrauten Menschen gar nicht auf bestimmte Gedanken kommen lassen, das politisch Unerwünschte zu tun, bestimmte Wünsche zu haben und deren Erfüllung einzufordern. Dem zuvorkommenden Handeln entspricht somit die höchste ungleichmäßige Verteilung des Wissens: auf der Seite des Handelnden möglichst umfassend, möglichst gering auf seiten derer, die das Handeln an sich erfahren müssen. Diese Tendenz ließe sich bis zum Exzeß durchziehen. Dann entstünde der allwissende Überwachungsstaat mit allem Wissen auf seiner Seite und der Unwissenheit, be-

[9] *M. T. Cicero*, De officiis I. 11 (Les devoirs. li. I. Texte établi et traduit par *M. Testard*, Paris 1974, 109).

[10] *J.-J. Rousseau*, Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755) 1. Teil. (Eingel., übers. u. hg. von *Kurt Weigand*, 4. Aufl. Hamburg 1983 [PhB 243], 137; in: Œuvres complètes [Ed. publiée sous la direction de *B. Gagnebin* et *M. Raymond*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Bde. I–IV: 1959–1969], Bd. III, 144).

[11] *Tacitus*, Germania Nr. 26 (Lat./Dt. Übers., erläutert u. mit einem Nachwort hg. v. *Manfred Fuhrmann*, Stuttgart 1975, 38f.).

ziehungsweise dem verordneten und zugelassenen Wissen, auf der anderen Seite.

Zuvorkommendes Handeln trägt allerdings die Züge der eigenwilligen Interpretation des Zukünftigen und ist mit allen Mängeln eines von Prognosen her sich bestimmenden Handelns gezeichnet. Nur wo eine Prognose vorgenommen werden kann, melden sich auch die Gefahren und die Möglichkeiten, ihnen zu begegnen. Handlungsspielräume eröffnen sich jetzt zwar nicht erst, doch sind sie bewußter abgesteckt. Die Zerlegung der Sachverhalte, die Neuzusammensetzung, also Analyse, Synthese und Kombinationen, gehören zu den Bedingungen der Prognose.

Das 19. Jahrhundert versuchte, eine solche Prognose von Zufälligkeiten zu befreien. Auguste Comte bereits spannte das Wissen in einen Handlungsrahmen ein, wenn er ausführte: „Savoir pour prévoir, afin de pourvoir." [12] Wissenschaft sollte zur Voraussicht führen, diese zum Handeln und das Handeln zur Gestaltung einer dem Menschen nützlichen Welt. Den Nutzen umreißt die „Religion positive": laut Comte besteht sie darin, die Menschheit, „Grand-Être" genannt, kennenzulernen, sie zu lieben und ihr zu dienen. Die Geschichte der Menschheit betrachtete er als einen Weg der Emanzipation. Comte schrieb keinem Fürsten ein politisches Rezept auf, wie Machiavelli es tat, aber er wies die Wissenschaftler in einen größeren Zusammenhang ein. Die Providentia war nach Comtes Auffassung am Anfang der Menschheit dem allwissenden und allmächtigen Gott zugeschrieben, ist dann von ihm weg zuerst den Fürsten zuerkannt und schließlich den Wissenschaftlern als Aufgabe übertragen worden. Die Statistik und die Budgetwissenschaft sind Kinder des 19. Jahrhunderts. Tritt die Ökonomie dazu, verstärkt sie das Wissen darum, daß kein Schaden im vollen Sinne „repariert" werden kann, daß es also besser ist, ihn gar nicht eintreten zu lassen. Mit der Absicherung der Prognose geht eine Änderung des Zeitverständnisses einher. Weniger Feindin, die mit unvorhersehbarer Gewalt bedroht, wandelt sich Zeit zum offenen Bereich, der vielfältige Gestaltung erlaubt.

Die Prognose weicht einer sicheren Voraussicht, wenn der Zuvorkommende die Gefahr, der zuvorgekommen werden soll, selbst produzierte. Oft dient eine solche Aktion dazu, einer echten Gefahr auf einer versteckteren Ebene zuvorzukommen. Um die Furcht der Bürger zu wekken, um als ihr Retter zu erscheinen, um die Treue zur Verfassung wachsen zu lassen oder auch nur, um die Menschen zu erproben, darf Machiavelli zufolge der Fürst den drohenden Notstand simulieren oder selbst die Invasoren zum Einfall in sein Reich ausbilden, einlassen und zu

[12] So in seinem Werk „Cours de philosophie positive", später „Système de philosophie positive" genannt (1830 bis 1842); auf deutsch in: Soziologie (Übers. v. *V. Dorn*, I., II. u. III. Bd., Jena ²1923), I, 294 und III, 614; vgl. auch „Prospectus des travaux ..., 1822 (Übers. v. *W. Ostwald*, Leipzig 1914), 156ff.

seinem Ruhm niederringen[13]. So kann sich aber auch eine präventive Sozialpolitik erst die Bedürfnisse schaffen, auf die sie zu antworten vorgibt.

Nicht immer muß dabei der nüchterne Kalkül der hilfreichere sein. Machiavelli erkannte bewundernd an, daß das „ungestüme Losschlagen" des Papstes Julius II. ihm nicht nur einmal, sondern öfters Erfolg verschaffte[14]. Der Florentiner zeigte aber auch am Beispiel Cesare Borgias, wie unmöglich es ist, *alle* Fälle der Zukunft, *alle* möglichen Fallkombinationen vorauszusehen und einzuplanen[15].

Unsicher bleiben aber auch die Wirkungen der zuvorkommenden Handlung selbst. Aller Vorhersagbarkeit ist eine Grenze gezogen. Bei einer Schlußbewertung wären also beide Handlungen, die zu verhindernde und schließlich verhinderte, *deren* Wirkungen also gar nicht eintreten konnten, und die Wirkungen der gesetzten Handlung als Zuvorkommen miteinander zu vergleichen, um den Nutzen des Zuvorkommens ermessen zu können. Eine solche Bewertung kann aufgrund menschlicher Begrenztheit immer nur bruchstückhaft ausfallen.

Es kann sicherlich auch unabsichtlich und ungewollt ein Erfolg verhindert werden. Doch liegt kein Zuvorkommen in unserem Sinne vor, wenn der Todeskandidat vor der Hinrichtung ungewollt stirbt.

III. Die *Handlung* selbst ist wie alles Tun immer ein Tun an etwas, mit etwas, gegen etwas. Es wird also nicht einfach zuvorgekommen, sondern mit einer bestimmten Handlung oder auch einem Unterlassen. Die Fortsetzung des alten Zustandes kann gleichfalls ein „Zuvorkommen" sein: Wenn beispielsweise der verstorbene Herrscher von seinen Getreuen noch als lebend ausgegeben wird, um politischen Unruhen vorzubeugen. Auch muß sich die Handlung nicht notwendig der physisch-wahrnehmbaren Gewalt bedienen. Das Zuvorkommen kann sich auch so abspielen, daß Begriffe geändert, Werte zersetzt oder annehmbarer gemacht werden. Es stellt eine asymmetrische Beziehung her. Es kann sich auf eine typische oder auf eine in den meisten Eigenschaften einzigartige Situation beziehen. Die zuvorkommende Handlung kann dementsprechend typisiert, etwa als Gesetz oder Institution, oder als vorbildlose und nicht wiederholbare Einzelaktion erfolgen. Das Zuvorkommen kann sich auf den Bereich des nach aller Erfahrung immer wieder und räumlich verbreitet auftretenden Handelns beziehen, sich aber auch des außergewöhnlichen, nichtsdestotrotz gefährlichen Ausnahmeverhaltens annehmen. Beide „Typen" von Zuvorkommen stehen in engem Verweis und bedürfen einander.

IV. Zum *Handlungszweck* läßt sich anführen, daß zuvorkommendes

[13] *Aristoteles,* V 8 1308a 25ff. *Machiavelli,* 20. Kap., 120f.
[14] Ebd. 25. Kap., 136f.
[15] Ebd. 7. Kap., 62f.

Handeln von einem Doppelziel bestimmt ist: Vorrangig geht es um das Verhindern eines andern Handelns oder Handlungserfolges. Aus der Sicht des oder der Handelnden soll immer irgendetwas ihm oder ihnen negativ Erscheinendes verhindert werden, sei es, daß es überwiegend als negativ eingestuft ist, sei es, daß dem als gut Eingestuften etwas Besseres vorgezogen wird. Zusätzlich aber zielt das zuvorkommende Handeln auf die Bewahrung des Lebens und seine Steigerung.

Neben der Verhinderung ist die Durchsetzung eines eigenen aufgestellten Zieles gewünscht. Es ließe sich von einer „Actio duplicis effectus" aber deswegen nicht sprechen, da auch die zweite, indirekte Handlung bei der Planung der zuvorkommenden Handlung fast gleichrangig im Vordergrund steht. Es kommt also auf den individuellen Gesichtspunkt und die Bewertung an, ob der Akzent mehr auf die Verhinderung fremden oder auf die Verwirklichung eigenen Handelns gesetzt wird.

Grenzfall ist also der Suizid. Während das sonstige zuvorkommende Handeln dem Eintritt des Todes durch die Bewahrung weiteren Lebens zuvorkommen will, beabsichtigt jener, der Suizid begeht, dem weiteren Leben durch den Tod zuvorzukommen.

V. Grenzen setzt dem Zuvorkommen zum einen sein eigenes „Lebensinteresse". Der Preis seiner Erhaltung ist die Schonung möglicher Bedroher.

Zum anderen zeichnet sich eine quasi natürliche Grenze der Machtsteigerung ab. Denn der Staat, der möglichst umfassend dem Übel zuvorkommen will, muß folgerichtig seine Mitglieder zum Zuvorkommen ermächtigen. Die Zentralisierung hat jedenfalls teilweise um der Wirksamkeit willen einer Dezentralisierung zu weichen. Kompetenz ist ab einem gewissen Grad der Zusammenballung rückzuverteilen. So mußte der spätrömische Staat die Freiheit zur Soforthilfe einem jeden gewähren, denn „besser ist es, beizeiten entgegenzuwirken als nach geschehenem Schaden oder gar Tod mit Strafe zu kommen."[16]

C. Ausdrucksarten des Zuvorkommens

I. Vom Zuvorkommen des einzelnen zum Zuvorkommen des Staates

1. Aristoteles beschreibt bereits zuvorkommendes Handeln. Es ist für ihn allgemein menschlich. Menschen versuchten seit je, nicht erst durch Schaden klug zu werden, sondern ihn im vorhinein zu vermeiden[17]. Die Überlegung, daß es immer Zuvorkommen gab, schließt ebenso interessante wie unbewiesene Interpretationen vergangenen menschlichen Verhaltens nicht aus. Eine solche Auslegung findet sich in Jean-Jacques

[16] Codex *Justinianus* III.27.1 (391 n. Chr.): „Liberam resistendi cunctis tribuimus facultatem ... melius enim est occurrere in tempore, quam post exitum vindicare."

[17] *Aristoteles*, V 8 1308b 10–19.

Rousseaus Zweitem Diskurs, wenn er den Ursprung der Künste, Wissenschaften und Gesetze darin einmal zu sehen vorschlägt, daß sie „wie eine heilsame Pest" allesamt „zur Verhinderung übermäßiger Vermehrung der Gattung von den Menschen erfunden" wurden, „damit nicht etwa diese Welt, auf der uns zu leben bestimmt ist, am Ende zu klein für ihre Bewohner werde."[18]

2. Zum Mittel der sittlich besseren Herrschaft taugt Platon das Zuvorkommen. Denn Platon erkennt den „Besseren" nicht nur das Recht zu, zu verhindern, daß Schlechtere über sie herrschen, nein, er verpflichtet sie gerade dazu. In der „Politeia" läßt Platon den Sokrates ausführen:

> „Die größte Strafe aber ist, von Schlechteren regiert zu werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas Gutes bevor oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas Notwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben, um denen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen Gleiche."[19]

Von einem Quasi-Rechtstitel zur Herrschaft kann deshalb gesprochen werden, weil die Verpflichtung besteht, solcher „Strafe" zu entgehen und die übrigen Mitglieder des Gemeinwesens erzogen werden, diesen Titel anzuerkennen. Wer sich zur Macht drängt, kann Platon zufolge kein guter Mensch sein[20]. Wer mit Widerwillen regiert, weist sich für Platon als ein guter Mensch aus. Er ist nicht als Treuhänder des repräsentierten Volkes wie bei John Locke legitimiert, sondern allein durch seine Gutheit zur Herrschaft berechtigt. Mag diese platonische Sichtweise in der Neuzeit auch nicht völlig gefehlt haben, so trat sie doch im Stellenwert zurück. Über „das Gute", „das Beste für das Volk" etc. als letzte Referenz der Gesellschaft kam diese nicht mehr überein. Angesichts der Vielheit zu erwartender Ansprüche, deren Überprüfung selbst der Legitimation mangelt, verließ man sich zunehmend auf das Verfahren, das zur Macht führt. Im 20. Jahrhundert schließlich war für Max Weber und Niklas Luhmann – ich kürze etwas ab – derjenige legitimer Machtinhaber, der sich dem einschlägigen Verfahren unterworfen hatte und von ihm als kompetent bestätigt worden war. Daß bezüglich des Verfahrens und der ihm innewohnenden Werte sich notwendigerweise ein Konsens bilden muß, wurde eher stillschweigend vorausgesetzt als ausdrücklich problematisiert.

Aristoteles sieht übrigens neben der grundsätzlichen Berechtigung dieses von Platon ausgestellten Legitimationsausweises auch seine Bedenklichkeit[21]. Wo wäre denn, so fragt der Stagirite, einem solchen

---

[18] *Rousseau*, Diskurs, Anm. i, Bd. III, 207.

[19] *Platon*, Politeia, I 19. 347 c (Sämtliche Werke. Übers. von *Friedrich Schleiermacher* mit der Stephanus-Numerierung, 3. Bd., Hamburg 1958, 89).

[20] Der Umkehrschluß ist aber nicht gesichert, daß jeder, der sich gegen das Regieren sträubt, deswegen gut sei.

[21] *Aristoteles*, III 13 1283b14–1284a11 und 1284b25–29; III 17 1288a7–32; VII 14 1332b 33–1333a11.

Herrschaftsstreben noch eine Grenze gesetzt? Könnte einer nicht immer subjektiv gutgläubig, ganz abgesehen von den Bösartigen, behaupten, daß er eine Herrschaft Schlechterer über sich verhindern müsse?[22] Immer würde wohl ein Konkurrent um die Herrschaft entdeckt werden, den man schnell als minderwertig einstuft! Auch folgte nach Aristoteles der Drang aus einem solchen Ansatz, sämtliche, zumindest sämtliche wichtigen Handlungen eigenhändig vornehmen zu wollen!

3. Bei Platon und Thomas von Aquin, um nur zwei Zeugen aus Antike und Mittelalter anzuführen, wächst der zu gründende Staat in eine vorgegebene Ordnung hinein und legitimiert sich zuerst als Mittel der Bedürfnisbefriedigung. Erst mit Zunahme des Reichtums muß der Staat Sicherheit nach innen und außen, also Schutz gegen Bedrohung durch die Menschen, die Bewohner und die Nachbarn, liefern[23]. Der entstandene Staat selbst wird möglicherweise zur Bedrohung und wurde es tatsächlich. Gemäß dieser Tradition gefährdet nicht der Mensch, der Gottes Werk ist, das Zusammenleben, sondern der Staat, der Menschenwerk ist. Die Neuzeit setzt andere Akzente, wenn sie auch die Abwehrrechte gegen den Staat formuliert. Er werde erst wegen der Bedrohung des Menschen durch den Menschen gegründet, liest man in den Staatsvertragstheorien, welche somit die Bedrohung durch den Staat hinter der Bedrohung durch den Menschen verbergen.

Kritias (470–403 v. Chr.) ist einer der wenigen, die in diesem Sinne neuzeitliches Denken vorwegnehmen, indem er Mensch gegen Mensch stellt. Die Götter sind für Kritias Produkt der Menschen, der Mensch keine Schöpfung Gottes. Die Gesetze sind zur Regelung der Außenseite des sozialen Lebens nötig, die Religion und die Rede von den Göttern samt ihrem Strafgericht aber für die Disziplinierung der Innenseite der Menschen unerläßlich. Sowohl die Gesetze wie auch die Religion müssen der Entstehung und dem Wirken des Bösen vorbeugen[24].

4.1. Wo aber alle, bei Kritias wie auch in der Neuzeit, der Ansicht sind, sich ihre Welt erst bauen zu müssen, gilt es, die eigenen Vorstellungen vor anderen durchzusetzen, egal, ob diese überhaupt Neuerungen einführen wollen oder mit dem Gewicht des Etablierten und der Traditionen argumentieren. Interessanterweise sprechen Kritias wie auch Rousseau davon, daß jemand, ein „Schlaukopf“, die Menschen habe glauben gemacht, daß es des Privateigentums und des Staatsvertrags bedürfe[25]. Mit dem Verlangen, sich die Welt zu konstruieren, *seine eigene* Welt, ist ein Grund, ein sehr allgemeiner, für die Verbreiterung und Vertiefung des

[22] Ebd. VII 3 1325a17–b14.

[23] *Platon,* II. 11ff.; *Th. von Aquin,* De regimine principum I. Buch. 1. Kap. (Übers. v. *Friedrich Schreyvogel.* Nachwort v. *Ulrich Matz,* Stuttgart 1971, 5–10).

[24] *Kritias:* Fragment 25 (aus seinem Drama „Sisyphos“, in: Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Hg., eingeleitet und übersetzt von *Wilhelm Capelle* (Ebd. 119, 378f.).

[25] Ebd. 379; *Rousseau,* Diskurs, 2. Teil, 191, Bd. III, 164.

zuvorkommenden Handelns gelegt. Das *Selbständigkeitsbedürfnis* richtete sich dabei einmal gegen diejenigen Mächte, die als bevormundend erlebt wurden, und argumentierte gegen sie mit dem *Gleichheitsgebot.*

4.2. Es forderte die Beseitigung der Privilegien von der Privilegiengesellschaft, welche den Vorrang und damit das Zuvorkommen gleichsam festgeschrieben hatte. Vorränge und Handlungsräume waren nicht völlig, aber doch auf weite Strecken unverrückbar zugeteilt und als Standesvorteile unverzichtbar. Mit dem Ende des Ancien Régime blieb die Frage berechtigten Vorrangs unbeantwortet und das Feld der Handlungen weitgehend unnormiert, nachdem eine grundsätzliche Gleichstellung erfolgt war. Es war damit der Gestaltung durch den je Stärkeren und Schnelleren ausgeliefert[26]. Gerade die Erfüllung der Gleichheitsforderung hatte den Weg zu neuer Ungleichheit eröffnet. Während Reinhart Koselleck zur Bezeichnung des Übergangs vom Spätmittelalter in die Neuzeit den Akzent auf den Umbau der Eschata legt, betone ich den Neudurchbruch der Gleichheitsforderung[27]. Dieser verdankt sich wiederum, ohne daß ich allerdings sämtliche Wurzeln des Umbruchs angeben könnte, sicherlich dem Wechsel vom Ordo-Denken zum Vorrang des Willens.

4.3. Über diesem Verlangen ist das allgemeinere Bedenken nicht zu vergessen, welches Jacob Burckhardt festhielt, als er es den „großen modernen Irrtum" der Renaissancezeit in Oberitalien nannte, anzunehmen, daß man eine Verfassung *machen*, nämlich durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produzieren könne[28]. Dieses Machen ging darauf aus, mit geringstmöglichem Mitteleinsatz höchste Effektivität zu erzielen. Schaden sollte gar nicht eintreten dürfen, da die Schadensbeseitigung ineffektiver war, als ihn zu verhüten. In Zukunft sollten es jede Politik und jeder menschliche Umgang schwieriger haben, wenn sie zugunsten des Menschen einen ineffektiveren, langwierigeren, vielleicht auch teureren Weg bevorzugten.

4.4 In diesem Umfeld von Selbständigkeit, Gleichheitsforderung und „Machen" bildet sich das neue Verständnis des Zuvorkommens. Es ist das der Kontingenzerfahrung, Kontingenz im Sinne der Systemtheorie

---

[26] *A. de Tocqueville,* Über die Demokratie in Amerika. Hg. von *Jacob P. Mayer* i. Gem. mit *Th. Eschenburg* u. *Hans Zbinden.* A. d. Frz. übertr. v. *H. Zbinden* (dtv-bibliothek 6063) München 1976 (nach der frz. Vorlage: Paris: Gallimard 1951). Einleitung (12): „Es ist mir klar, daß in einem derart geordneten demokratischen Staatswesen die Gesellschaft nicht unveränderlich sein wird; aber ihre Wandlungen können geregelt und fortschrittlich vor sich gehen" (12). Sie „können", sie müssen aber nicht. Tocqueville illustriert diese Freiheit im 16. Kap. des 3. Teiles des 2. Teiles des Werkes (1840), das er betitelt: „Weshalb die nationale Eitelkeit der Amerikaner unruhiger und streitbarer ist als die der Engländer" (716).

[27] *R. Koselleck,* Vergangene Zukunft der frühen Zeit, in: Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1979, 17–37. Ich stütze mich außer auf Hobbes, Kant und Rousseau dabei auf die Artikel der Bauernaufständler und den Diskurs der Alten mit der Neuen Welt (Th. Morus, Montaigne).

[28] „Kultur und Kunst der Renaissance in Italien", Klosterneuburg o. J. (nach 1933), 83.

verstanden. Die politische Welt wäre ohne unser Eingreifen eine andere, so läßt sich diese Erfahrung der Kontingenz verdeutlichen[29]. Das Zuvorkommen ist in systemtheoretischer Ausdrucksweise Kontingenzeinschränkung, zumindest -kontrolle. Von den Akteuren hängt es ab, ob sie die nicht realisierten Möglichkeiten erinnernd zur Drohung oder Eigenlegitimation festhalten oder vergessen machen wollen.

4.5. Kennzeichnend für die neue Perspektive, sie aber wohl nicht auslösend, ist auch der in früher Neuzeit verstärkt geführte Diskurs über die Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes[30]. Beschwichtigende und legitimierende Wirkung für das menschliche Tun ging von ihm aus. Wenn Gott für sich sorgt und ihm niemand und nichts die Welt entwinden kann, läßt es sich einerseits auf seiten der Menschen unbefangener leben, denn ihr absichtlich-egoistisches Gestalten der Welt vermag ja doch keinen gravierenden Schaden anzurichten. Andererseits ließ sich die Tätigkeit des Zuvorkommens von einem ferner gerückten und fremder gewordenen Gott auf sein „Ebenbild“, den Menschen, übertragen.

4.6. Das Denken der Neuzeit bezog sich darüber hinaus meist auf eine Zeitachse und verortet auf ihr die Unterschiede zwischen dem eigenen, dem bürgerlichen, und dem vorausgegangenen Zustand, kurz Naturzustand genannt. Den Ort auf der Achse bestimmt das Maß der Bedrohung des Menschen durch sich selbst. Der Ort ist beständig bedroht. Nur ein starker Staat vermag den bürgerlichen Zustand festzuschreiben. Einem schwachen Staat gerät das „Vorher“, der Naturzustand, zum „Nachher“, er fällt zurück. Dem Rückfall hat der Staat zuvorzukommen, wie der einzelne seinem Nachbarn und wie der Staat dem Staat zuvorzukommen hat, falls diese als „Naturereignis“ auftreten. Das erfolgreiche Zuvorkommen bewahrt vor dem Rückfall in die Natur und der Unterordnung. Beides rückt eng zusammen.

Gegenüber der altüberlieferten Bewertung des Zuvorkommens baute sich dieses neue Denken in der Neuzeit auf. Es bezog das Ich als Schöpfer, als Bedroher und als Bedrohten auf den neu zu gründenden Staat und diesen wiederum auf das Individuum. Das Zuvorkommen des einzelnen und das des Staates kamen in einen engen, sich auf sich beziehenden Zusammenhang zu stehen. Die Freisetzung des einzelnen wurde als Gewalt gedeutet, der Gegengewalt antworten mußte. Die Staatsvertragstheorien waren die theoretischen Bemühungen, welche auf die Freisetzungen antworteten. Wurden sie auch vorrangig auf das Innenverhältnis des Staates bezogen, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie den Staat mit

---

[29] *H. Willke*, Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft, Frankfurt 1992, 35ff., bes. 39.

[30] Vgl. *P. Smulders*, Art. Bajanismus, in: LThK² I (1957) Sp. 1196–1198; *L. Willaert*, Art. Jansenismus, in: LThK² V (1960) Sp. 865–869; *M. F. J. Marlet*, Art. Calvinismus, in: LThK² II (1958) 895–898; *F. Stegmüller*, Art. Gnadenstreit, in: LThK² IV (1960) 1002–1007; *J. Auer*, Art. Prädestination, in: LThK² VIII (1963) Sp. 661–688; *F. Kähler*, Art. Prädestination III. Dogmengeschichtlich, in: RGG 3. Aufl. (1961) 483–487.

dem anderen Staat in einem Naturverhältnis beließen, ja es ausdrücklich erst einmal als solches bestätigten.

5.1. Im Naturzustand herrscht Thomas Hobbes zufolge diese Atmosphäre „gegenseitigen Mißtrauens", die nur die umfassende und radikale Vorbeugung als vernünftig erscheinen ließ, letztlich also, „mit Gewalt oder List nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden."[31] Wenn Hobbes betont, daß es unverantwortlich sei, dem anderen zur Beute zu werden, so warnt er nicht nur vor der Selbstaufgabe – denn die ist unwahrscheinlich –, sondern formuliert zeitgemäß und in Übereinstimmung mit seinem Ansatz das alte Verbot, dem anderen Anlaß zur Sünde zu werden. Das Zuvorkommen ist als Herrschaft, beziehungsweise als „Vermehrung der Herrschaft" begriffen, was für Hobbes dasselbe ist. Indem der Zuvorkommende die Umwelt auf sich hin ordnet, wird die soziale Welt als machbar gesehen, was auch heißt, daß dem Zuvorkommen eine zentralisierende Dynamik innewohnt. Gerechtfertigt ist es aber vom Gebot der Selbsterhaltung her, wobei dem größten Übel, nämlich dem Tod, nicht endgültig, sondern nur vorläufig zuvorgekommen und allenfalls dem gewaltsamen Tod ausgewichen werden kann[32]. Den Unterschied von Natur und bürgerlichem Zustand sieht Hobbes darin:

> „Die Natur gab jedermann das Recht, sich durch seine eigene Kraft zu schützen, und einen verdächtigen Nachbarn durch Zuvorkommen anzugreifen, aber das bürgerliche Gesetz entzieht diese Freiheit in allen Fällen, in denen man den Schutz des Gesetzes unbedenklich abwarten kann."[33]

Mit der Freiheit des Naturzustandes, sich durch zuvorkommende Handlungen Sicherheit zu schaffen, ist im bürgerlichen Zustand zweierlei geschehen: Einmal bleibt die natürliche zuvorkommende Selbstwehr rechtens, wo der Schutz des Gesetzes nicht abgewartet werden kann. Diese Möglichkeit kann laut Hobbes der Souverän gar nicht nehmen. Zum anderen ist es das Gesetz, welches allen Versuchen, sich durch Zuvorkommen einen Vorteil zu verschaffen, Einhalt gebietet. Dem Zuvorkommensversuch der Natur-Menschen kommt das Gesetz zuvor, „das in der Lage ist, ... alle einzuschüchtern."[34] Berechtigt ist im bürgerlich-staatlichen Zustand nur noch der Souverän zuvorzukommen, deutlicher gesagt, der Prävention präventiv zu begegnen.

Hobbes führt weiterhin aus, daß dem Souverän alle Mittel zustehen

---

[31] *Hobbes*, Leviathan, 13. Kap. 95; wer sich anderen zur leichten Beute macht, bricht nicht nur selbst den Frieden, sondern führt den anderen in Versuchung. Eine Erinnerung an einen religiösen Zusammenhang mag für eine solche Sicht Einfluß ausgeübt haben.

[32] *Th. Hobbes*, De cive. 1. Kap. § 7 (Eingel. u. hg. v. *Günter Gawlick*, Hamburg ²1966 [PhB 158], 81).

[33] *Hobbes*, Leviathan, 26. Kap., 221.

[34] Ebd. 13. Kap., 95.

müssen, um sein Recht wahrzunehmen. Diejenigen, die in seinem Namen handeln, sind

„berechtigt, alles, was ihrer Meinung nach zur Erhaltung von Frieden und Sicherheit nötig ist, vorbeugend zu tun, indem sie innere Zwietracht und Feindschaft von außen verhindern, und das Nötige zu tun, um Frieden und Sicherheit wiederzugewinnen, wenn sie verlorengegangen sind.“[35]

5.2. Im „Second Treatise“ von 1690 gibt John Locke als Motiv der gesellschaftsgründenden Übereinkunft und zugleich als Ziel der Entstehung politischer Gesellschaften an, „behaglich, sicher und friedlich miteinander zu leben – in dem sicheren Genuß des Eigentums und in größter Sicherheit gegenüber allen, die ihr nicht angehören.“[36] Das zuvorkommende Streben ist diskret erwähnt.

5.3. Bei J.-J. Rousseau tritt ein anderer Aspekt in den Vordergrund, nämlich der, dem Verfall der Sitten nicht lediglich des einzelnen, vielmehr des gesamten Menschengeschlechtes zuvorzukommen:

„Ich nehme an, daß sich die Menchen bis zu der Stufe emporgeschwungen haben, wo die Hindernisse, die ihrer Erhaltung in dem Naturzustand schädlich sind, durch ihren Widerstand die Oberhand über die Kräfte gewinnen, die jeder einzelne aufbieten muß, um sich in diesem Zustand zu behaupten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht länger fortbestehen, und das menschliche Geschlecht müßte zugrunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änderte.“

Wegen der Begrenzung des Krafthaushaltes der Menschheit – kein Gott schenkt eine neue Kraft, und „Aus Nichts entsteht Nichts“ – bleibt nur die Vereinigung sämtlicher Menschenkräfte hin auf einen lebenserhaltenden Einklang[37].

5.4. Kant bekennt sich in der „Metaphysik der Sitten“ gleichfalls zu diesem Schema „Natur – Bürgerliche Gesellschaft“ und begründet das Postulat, in einen rechtlichen Zustand überzuwechseln, aus dem Begriff des Rechts, welches dem Zustand wechselseitigen Sichbedrohtfühlens ein Ende bereitet:

„Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde, ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen ... in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi).[38]“

---

[35] Ebd. 18. Kap., 139.

[36] *J. Locke,* Über die Regierung VIII. 95 (Hg. und mit einem Nachwort versehen von *Peter Cornelius Mayer* Tasch. Übers. v. *Dorothee Tidow,* Stuttgart 1974, 73).

[37] *J.-J. Rousseau,* Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes I. 6 (Kulturkritische und Politische Schriften in zwei Bänden. Hg. v. *Martin Fontius,* Berlin 1989, Bd. I, 391f.).

[38] *I. Kant,* Metaphysik der Sitten. Rechtslehre I. Teil. § 42 (Akademie-Ausgabe VI [Berlin u. Leipzig 1907], 307).

Kant geht nicht auf die im Rechtszustand erlaubte Selbsthilfe ein. Im unvermeidlichen, aber unsicheren Nebeneinander der Menschen jedenfalls darf und muß jeder Mensch gleichsam um seiner Selbstachtung willen jeden anderen zur Bedrohung erklären. Genauso hat er sich damit abzufinden, daß alle anderen ihn als möglichen Bedroher aller anderen einstufen. Diese Gleichheit in der Bedrohung und des Bedrohtwerdens gehört dem Naturzustand an und eröffnet sich der Naturbeobachtung, genauer dem Blick in das eigene Innere. Dazu tritt die normative Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Menschen, aus der folgt, daß keiner den Herrn über andere entgegen einem Urverlangen spielen darf. Drittens aber ist keiner verpflichtet, sich erst schädigen zu lassen und dann um Ersatz einzukommen oder sich sonst zu wehren. Ein solches Abwarten wäre unökonomisch und damit unsinnig. Abwarten kann nur einen Sinn haben, wenn letztlich Gutes zuteil wird. Dies ist in solcher Umgebung aber gerade nicht zu erwarten. Voraussehbarer Schädigung darf zuvorgekommen werden.

6. Halten wir fest: Der schmale Ausschnitt zeigt uns, daß vom Zuvorkommen im Rahmen des Natur-Gesellschaft-Zusammenhanges die Rede ist, so bei Hobbes, Locke, Rousseau und Kant. Die innere Disziplinierung des Staates räumt dem Zuvorkommen *zwischen* den Bürgern außer im Falle, wo das Gesetz seinen Schutz zu spät anbieten könnte, keinen Platz mehr ein. Sehr wohl behält aber das Zuvorkommen sein „Recht" zwischen den Staaten[39].

Unschwer ist die Herkunft der Staatskompetenz aus dem Strafrecht zu verleugnen. Einst und bis heute rechtfertigt es zumindest *eine* Staatsaktivität, nämlich die des Schutzes vor Verbrechen. Nun aber weitet sich diese Rechtfertigung zur Rechtfertigung des Staates selbst aus. „Dort, wo der Staat am nötigsten gebraucht wird, wandelt sich die *eine* Herausforderung um zur Legitimation des Herausgeforderten und seines Gründungsaktes." Andererseits mag mitgewirkt haben, darunter wohl auch die Auffassung, welche sich in Neostoa und lutheranischer Rechtslehre fand, daß nämlich das Recht selbst Strafe sei[40].

Die Prävention dient nun zum „Vorwand", den Staat einzurichten. Wer gegen ihn protestiert, kriminalisiert sich. Die Menschenrechtsbewegung erhält in diesem Zusammenhang bereits etwas Unbotmäßiges.

Die Prävention des Staates versucht andererseits die der Untertanen zu ersticken. Deren Selbsthilfrechte erfahren eine drastische Einengung und die wenigen, die ihnen verbleiben, müssen als gewährte Kompetenzen

[39] *Th. Hobbes,* Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht (Hg. u. kommentiert v. *B. Willms.* Weinheim 1992) 58 und 201; *Kant,* § 56. 2. Abschnitt: „Das Völkerrecht" (346).

[40] *E. Troeltsch,* Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, in: HZ 106 (1911) 237–256, bes. 251.

verstanden werden[41]. Das den einzelnen Menschen zustehende Präventionsrecht ist nicht abgestorben, sondern lebt an einem neuen Ort[42]. Gewinner ist der Staat, doch bleibt er nur solange im Besitz des Monopols, als auch die Untertanen sich einen Gewinn von der Konzentrierung versprechen. Ein Weltsystem kollektiver Sicherheit müßte also ebenso das Leben eines jeden Staates garantieren und verhindern können, daß ein Staat einem anderen zur Beute fallen kann.

II. Von der Prävention durch *den Staat zur Prävention* vor *dem Staat*

1. Für J. Locke ist alle staatliche Gewalt darauf beschränkt, „Freiheit und Eigentum (nur) um so besser zu erhalten"[43].

2. Wenn Kant sagt, daß „mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satz des Widerspruchs verbunden ist"[44], so setzt er laut Wortlaut die Reihenfolge an: zuerst das Abbruchtun, d. h. das Errichten eines Freiheitshindernisses, dann folgt der Zwang. Und doch darf man aus dem Gesamtzusammenhang berechtigterweise annehmen, daß Kants Zwangs- und Rechtsbegriff nicht eben nur nacheilende, sondern auch präventive Züge enthält: Die Befugnis zu zwingen darf das Entstehen eines Hindernises im voraus verhindern[45]. Aber nicht *alles* Recht ist synonym mit „Zwang", sondern *nur* das strikte Recht[46]. Es verzichtet im Felde der Motivationen auf jede Abstützung durch die Tugend. Die Mißbräuchlichkeit des Rechts ist hierbei nicht Kants Thema, wohl aber gibt er zu erkennen, daß *nur* ein Teil des Rechts diese Reinheit – von Tugend – beanspruchen darf, nämlich dort wohl, wo die Gesetzeserfüllung so unerläßlich ist, daß jegliches Hoffen auf Erfüllung durch Einsicht unverantwortlich wäre. Ein Rest an Unbehagen bleibt: denn wenn diese Gesetze Basisnotwendigkeiten der Gesellschaft regeln, dürfte doch gerade die Einsicht vorliegen!

3. Anders als Kant, der die Zwangsbefugnis gleichsam „konstruierte"[47], analysierte Rousseau die politische Erfahrung. Sein Artikel „Économie politique", den er 1755 für die „Encyclopédie" Diderots und D'Alemberts schrieb, spricht die Empfehlung aus: Ein Dummkopf könne Verbrechen strafen: „Der wahre Staatsmann weiß ihnen zuvorzukom-

[41] Vom subjektiven Recht als Berechtigung und Ermächtigung spricht *H. Kelsen*, Reine Rechtslehre, Wien ²1960, 130–149.

[42] Als nur ein Beispiel der Staatstätigkeit im Innern sei angeführt: Vereins-Edikt v. 20. 10. 1798: Der Staat will die öffentliche Glückseligkeit befördern. „Dann heißt es: ehe noch das Übel entsteht ... ist dasselbe im ersten Keime anzugreifen und zu vertilgen" (*Ernst Rudolf Huber*, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte. Bd. 1, Stuttgart ²1961, 58).

[43] *Locke*, IX. 131, 98 f.

[44] *Kant*, Einl. § D, 231.

[45] Ebenso: *O. Höffe*, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt am Main 1990, 144 f.

[46] *Kant*, § E, 232 f.

[47] Ebd. 232.

men, mehr noch als die Handlungen weiß er die Gesinnungen zu bestimmen und zu leiten. Dann können die Regierenden ihr größtes Talent ausüben, das darin besteht, ihre Macht zu verbergen, um sie nicht dem Haß auszusetzen, und den Staat so friedlich zu leiten, als ob er einer Leitung gar nicht bedürftig wäre."[48]

Die Macht selbst ist suspekt geworden, deswegen soll sie sich unsichtbar machen. Die zuvorkommende Handlung soll gerade nicht die Stärke der Macht nach außen tragen, sondern verbergen. Eine Demonstration der Macht ist unerwünscht, weil sie die Macht gefährdet. Das Zuvorkommen kann helfen, die Darstellung der Macht zu verhüllen und keine Auskünfte über sie erteilen zu müssen[49]. Das Staatsleben wird unanschaulich, nichtdestotrotz bleibt es gefährlich. Ein Nachhall theologischen Denkens oder gar eine Beeinflussung aus der Theologie kann hier erblickt werden – es wäre nicht die einzige, welche das Denken Rousseaus bestimmt: über die Providentia Dei, Gottes unsichtbare und unberechenbare Vorsorge und vorauseilende Bestimmung, von der die Menschen nie mit Bestimmtheit sagen können, wieviel er eben auch an menschlichen Handlungen verhindert hat.

4. Verdacht fiel aber nun auf die Macht, weil sie nicht zugunsten der Menschen dem Zuvorkommen zuvorkam. So baute sich eine nächsthöhere Stufe auf, die der Prävention der Prävention der Prävention, nämlich der sich kontrollierende, die Macht an sich hemmende und die Gewalten zerlegende Rechtsstaat. Die Frage aber ist, ob jenes Zuvorkommen der dritten Stufe sich der zentralisierenden, monopolisierenden und auf Souveränität abzielenden Momente enthalten kann und nicht in sie zurückfällt. Die Kraft und das Wollen zur Selbstbeschränkung ist unverzichtbar. Unterstützung erfährt es durch die Einrichtung eines Verfassungs-„Getriebes", welches Entwicklungen in jene verhängnisvolle Richtung wenigstens hemmen, verzögern oder offenbaren kann.

Deutlich ist etwa dieses Anliegen, der Prävention des Staates zuvorzukommen und sie an die Zügel zu legen, auf der Seite der *Legislative* in dem Falle des Verbotes der Rückwirkung von Gesetzen. Die „Constitution du 5 Fructidor an III" vom 22. August 1795, einer der ersten prägnanten Texte des Rückwirkungsverbotes, bestimmt in Art. 14 der „Déclarations des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen", daß

[48] *Rousseau*, Gesellschaftsvertrag 345; in: Œuvres Complètes III, 239–278 (250).

[49] Dazu auch *Kant*, der in der Schrift „Zum Ewigen Frieden" (Anhang II) schreibt, daß zwar gegenüber einem Mächtigeren die Mindermächtigen das Recht zum Überraschungsangriff hätten, aber die Verlautbarung eines solchen Grundsatzes den Angriff des Mächtigeren nur um so schneller herbeiführen würde. Also: „Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Übel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die größere Macht würde der kleineren zuvorkommen ..." (Akademie-Ausgabe VIII [Berlin – Leipzig 1923] 384). Das Zuvorkommen eignet sich gerade wegen seines Überraschungseffektes, Waffe der Schwächeren zu sein; und doch ist es auch zugleich eine höchst selbstgefährdende Waffe.

kein Gesetz, gleich ob zivilrechtliches oder strafrechtliches, rückwirkende Kraft haben dürfe[50]. Dem Zuvorkommen in der Form der Rückwirkung wird der Riegel vorgeschoben! Wo Rückwirkung untersagt wird, ist aber möglichst umfassende Voraussicht geboten. Sie muß der Normsetzung vorausgehen und sich die Ausstattung des zivil- und strafrechtlichen Instrumentariums genau überlegen. Wer aber auf das beabsichtigte schädigende Handeln möglichst abschreckend einwirken will, befürwortet eher weite und unpräzis gefaßte Tatbestände[51]. Insofern war als Begleitschutz des Rückwirkungsverbotes das Gebot präziser Rechtsbegriffe aufzustellen.

Ein materialer Gesichtspunkt ist hierbei noch einzubringen. Wird die Tugend des Reagierens etwa im Strafrecht geübt oder der Weg beschritten, den totalen Schutz gegen Straftaten im voraus organisieren zu wollen? Bleibt die Fähigkeit zur Unterscheidung, die Bereitschaft, verhältnismäßig zu reagieren, erhalten und der Schutz der Grundrechte ein Anliegen? Oder wird nur mit Bedauern die technische Unmöglichkeit eines solchen Schutzes ins Feld geführt? Wo auf die Einrichtung zunehmender Polizeikontrollen rechtfertigend geantwortet wird, daß der Unschuldige sich sowieso nichts vorzuwerfen und nichts zu befürchten habe, der Schuldige aber schneller ertappt werden könne, so ist nicht viel vom Grundgedanken der Abwehrrechte begriffen worden, welcher auf eine Reduzierung der Staatsmacht insgesamt abzielt[52].

5. Die Justiz als *Justiz* erteilt dem Zuvorkommen eine Absage. Die Justiz selbst geht von ihrer Anlage her nicht vom Verhindern, sondern vom Reagieren auf eine erfolgte Tat aus. Sie ist zu ihr ein Späteres, unter der Rücksicht des verletzten Gutes ist die Rechtsprechung ein strukturell-gewolltes „Zu-spät". Sie muß sich mit den Selbsthilfrechten vermitteln und darf sie nicht völlig untersagen, über deren Umfang und Intensität jedoch

---

[50] Vgl. auch Art. 8 der „Déclaration" v. 26. August 1789; „La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée" (*J. Godechot*, Les Constitutions de la France depuis 1789, Paris 1979, 34).

[51] *Hobbes*, Dialog 116. Hobbes verschärft das Strafrecht auch noch, indem die Absicht bereits für die Ausführung zählt. „Voluntas reputatur pro facto". Die Macht verlagert ihre Grenze nach vorn in den Bereich der Entscheidungsfindung und will abschreckende Wirkung entfalten. Und demjenigen, der durch Tat oder Wort die Autorität des Staates bestreitet, darf eine Strafe auferlegt werden, welche von der gesetzlichen Festlegung abweichen darf: „Leviathan", 28. Kap. 239.

[52] Zur Diskussion um den Präventions-Staat s. *Hans Albrecht Hesse*, Der Schutz-Staat geht um, in: Juristenzeitung 46 (1991) 744–747. Es gehört laut der Schutzstaats-Theorie zu den Aufgaben eines Staates, „die gesellschaftliche Entwicklung ständig zu beobachten, Fehlentwicklungen oder sonst auftretende Probleme möglichst rasch und genau zu diagnostizieren, Möglichkeiten ihrer Verhinderung oder zumindest Behebung zu erdenken und die dazu erforderlichen Maßnahmen in die Wege zu leiten ..." (746). Der Text stammt aus einer Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts. Die Grundrechtsschranken verlagern sich somit in höchst bedenklicher Weise nach vorne vom Gesetzesvorbehalt in die ungeschriebenen verfassungsimmanenten Schranken hinein: Ablösung des Rechtsstaats- durch den Schutzstaats-Gedanken.

wiederum als Justiz befinden. Außerdem darf sie, laut Locke, so wie der einzelne bereits im Naturzustand, auch mit *der* Absicht strafen, zu verhindern, daß dieses Verbrechen weiterhin begangen werde[53]. Doch hält auch er es für erzieherischer, gewissensbildender und damit letztlich auch verbrechensverhütender, an der Schuld des Täters Maß zu nehmen, als ein reines Generalpräventionsstrafrecht einzurichten.

6. Somit verlagert sich die Prävention auf die *Exekutive* als Aufgabe. Diese galt es also zu zähmen, wenn dem Zuvorkommen des Staates selbst zuvorgekommen werden sollte[54].

7. Eine weitere *Behinderung* ausufernder Prävention baute sich dort auf, wo der Staatstätigkeit grundsätzlich Lebensfelder entzogen wurden. Die Grenzziehungen von moralischem Gebot und Verbot und rechtlichem Gebot und Verbot bestimmt die liberale Grundhaltung der Neuzeit. Während Locke den Menschen durchaus noch in einer Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer sieht, ist der Mensch zugleich sich selbst überantwortet. Dies drückt sich ja in dem paradox anmutenden Beziehungsgefolge aus, daß der Mensch einerseits im Eigentum Gottes steht, andererseits Eigentum an sich hat[55]. Eine Art Doppeleigentümerschaft, welche einerseits zur Untersagung des Suizids führt, weil er einen Eingriff in Gottes Eigentümerrecht darstelle, den Suizidversuch anderseits jedoch nicht strafrechtlich ahndet, aber auch nicht an Prävention denkt. Das zuvorkommende, staatliche Handeln zieht sich jeweils aus dem Bereich zurück, den die Gesellschaft zum Feld privater Lebensführung erklärt, in den sie sich Einmischungen von seiten des Staates verbittet und als „Paternalismus" brandmarkt. Die Frage ist, ob der Abnahme der Staatstätigkeit in *einem Bereich* nicht die Zunahme oder die Erschließung neuer Felder auf der *anderen* Seite gegenübersteht[56].

Gleichfalls ist im „Second Treatise" der Selbstverkauf verboten[57] und doch ist von keinerlei Prävention die Rede. Genauer: dort also, wo Güter des anderen auf dem Spiele stehen, bedroht durch ihn selbst, weicht nicht das Verbot, wohl aber die Sanktion zurück. An ihre Stelle tritt auch nicht, jedenfalls nicht bei Locke, eine zuvorkommende Hilfe, um die Vergehen gegen sich selbst bezüglich des Lebens – Suizid – und hinsichtlich der Freiheit – Selbstverkauf – zu verhindern. Der einzelne wird allein gelassen.

---

[53] *Locke*, II. § 11, 9–11.

[54] Hier wäre auch über die Theorie des Widerstandsrechtes zu sprechen, welches ja nicht nur dem Unrecht abhelfen, sondern als Theorie bereits abschreckend wirken will.

[55] Was sich für Locke eventuell an der römischrechtlichen Figur einer Doppeleigentümerschaft verdeutlichte.

[56] Dieser Zusammenhang könnte der verstärkten Aktivität gegenüber Ausländern, besonders Asylsuchenden, in letzter Zeit zugrundeliegen.

[57] *Locke*, IV. § 23, 19f.

III. Das Zuvorkommen in geschichtsphilosophischer Perspektive

1. Niccolo Machiavelli rückt im „Principe“ das zuvorkommende Handeln wie kaum ein anderes in den Vordergrund und weist ihm in dem Kontext der Machterhaltung seinen Ort zu. Nachdem er im 25. Kapitel über die Kraft der Fortuna gesprochen und sie mit einem wildreißenden Strom verglichen hat, betont er:

> „Aber diese Wildheit des Stromes hindert nicht, daß die Menschen in ruhigen Zeiten Vorkehrungen treffen, Dämme und Deiche errichten, so daß die Fluten, wenn sie anschwellen, durch einen Kanal abgeleitet werden oder ihr Anprall nicht so überwältigend und gefährlich ist.“[58]

Die Berechtigung zu solcher Vorkehrung schöpft soziales Handeln bei Machiavelli daraus, daß der Mensch als jederzeit zur Gefährdung anderer fähig skizziert wird. An anderer Stelle fügt Machiavelli ein, daß es die Aufgabe weiser Fürsten sei,

> „nicht nur ein Auge zu haben, auf die gegenwärtigen Gefahren, sondern auch auf die zukünftigen, und diesen mit allem Fleiß entgegenzuarbeiten. Denn gegen das Übel, das man von fern sieht, kann man leicht ein Mittel finden. Wartet man aber, bis es da ist, so kommt die Arznei zu spät, weil die Krankheit unheilbar geworden ist.“[59]

Es scheint in diesem Kontext verantwortbarer, schnell und radikal auf ein sich abzeichnendes Übel zu reagieren und es „mit Stumpf und Stiel“ auszureißen, als in vermeintlicher Großzügigkeit zuzuwarten und schließlich des Übels nicht mehr Herr werden zu können oder allenfalls unter sehr viel größeren Opfern. Statt der rechtzeitigen Beseitigung *eines* möglichen Rädelsführers müßte also auf Grund eines solchen Versäumnisses ein Bürgerkrieg geführt werden.

Einer langwierigen und peinlichen Schuldfeststellung wird durch die Vollstreckung eines Scheinurteils zuvorgekommen: Der „Fall“ ist erledigt, eine Diskussion, die nur Wunden aufreißen oder blutend lassen kann, vermieden. Der Preis ist der einer unkontrollierbaren Selbstjustiz.

2. Für I. Kant greift die Vernunft der Natur nicht vor, beschleunigt sie nur. In der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784[60] schreibt Kant innerhalb der Kommentierung seines „Siebten Satzes“, daß die Natur die Menschen durch die Kriege hindurch ziehen und sich erschöpfen lasse, um zu dem zu gelangen, „was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund zu treten.“[61] Die Vernunft schwieg, solange von Gott

---

[58] *Machiavelli* (135). Erinnert sei an die Aussage des Exerzitienbuches des Ignatius v. Loyola, daß „wer sich im Trost befindet, bedenke, wie er sich in der Trostlosigkeit benehmen werde, die später kommen wird, indem er für jene Zeit neue Kräfte sammelt“ (Nr. 323).

[59] Ebd., 3. Kap., 42.

[60] Akademie-Ausgabe A VIII [Berlin – Leipzig 1923], 15–31.

[61] Ebd. 22.

eine Antwort erwartet wurde. Als die Erwartung sich abschwächte, begann die Vernunft sich mitzuteilen.

3. Daß es in der Neuzeit immer auch ein anderes Denken gab, läßt sich am Beispiel Otto von Bismarcks illustrieren. Größte Zurückhaltung gegenüber solchem Zugriff forderte er vom Staatsmann und jedenfalls von sich selbst. Er schreibt in einem Erlaß an den Gesandten in München, Freiherrn von Werthern:

„... Daß die deutsche Einheit durch gewaltsame Ereignisse gefördert werden würde, halte auch ich für wahrscheinlich. Aber eine ganz andere Frage ist der Beruf, eine gewaltsame Katastrophe herbeizuführen und die Verantwortlichkeit für die Wahl des Zeitpunkts. Ein willkürliches, nur nach subjektiven Gründen bestimmtes Eingreifen in die Entwicklung der Geschichte hat immer nur das Abschlagen unreifer Früchte zur Folge gehabt ..."[62]

Einem Brief Bismarcks an Gottfried Kinkel ist zu entnehmen:

„ ... ich bin nicht so anmaßend zu glauben, daß unsereiner Geschichte machen könnte. Meine Aufgabe ist es, die Strömungen der letzteren zu beobachten und in ihnen mein Schiff zu steuern wie ich kann. Die Strömungen selbst vermag ich nicht zu leiten, noch weniger hervorzubringen ..."[63]

Diese Absage an das Zuvorkommen ist bei genauerem Hinhören allerdings nicht so total, wie sie beim ersten Lesen klingt. So heißt es auch in dem Brief an von Werthern:

„Wir können die Uhren vorstellen, die Zeit geht aber deshalb nicht rascher, und die Fähigkeit zu warten, während die Verhältnisse sich entwickeln, ist eine Vorbedingung praktischer Politik."[64]

D. Bewertung

I. Die sittliche Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Zuvorkommens ist daran zu messen, inwieweit es im Dienste der Gerechtigkeit steht oder nicht. Hilft es größere Ungleichheiten hin zur berechtigten Gleichheit aufzubauen, oder vergrößert es die Ungleichheit und die Kluft zwischen Personen, Gruppen, Staaten hin zu einer Bedrohung des Friedens? Anders ausgedrückt, es ist das Zuvorkommen dann und nur dann sittlich erlaubt, wenn sein Unterbleiben einen sittlich erheblich schlechteren Zustand herbeiführen oder aufrechterhalten würde. Unsittlich ist es, sich zur Beute zu machen und den anderen zur Verletzung von Rechten geradezu zu verleiten. Diese Forderung gilt entgegen der Einschränkung Hobbes' auch gegenüber dem Staate, und nicht nur gegenüber dem anderen jeweils Gleichberechtigten!

Was den Schaden und seine Wiedergutmachung betrifft, so ist es unvertretbar, die Schädigung abzuwarten, nicht nur, weil es für unwirtschaftlich gilt, eine Gefahr erst nach ihrer Ausreifung und im Zustande

[62] Berlin, 26. Februar 1869, in: Bismarck und der Staat. Ausgewählte Dokumente. Hg. von *Hans Rothfels*, Stuttgart 1958, 50 (in: Ges. Werke 6 b, 2).
[63] Varzin, 21. Juli 1869 (ebd. 53) (Ges. Werke 14/II, 752).
[64] Anm. 62.

höchster Bedrohung zu bekämpfen, sondern weil echter Schadensersatz auf keine Weise möglich ist.

Die Rechtfertigung ist in dem Falle schwierig, wo sie sich auf die Verhinderung des Schlimmen beruft, das ja gerade nicht eingetreten, nicht sichtbar, nicht spürbar geworden ist.

War ohne eine genügende Rechtfertigung zuvorgekommen worden, so muß Gewalt in Recht, die Gewaltlösung in eine politische umgewandelt werden.

II. Ein Gemeinwesen lebt nur dann beständig, wenn die Rechte, Pflichten und Würden in der Weise gleichverteilt sind und jedem so zukommen, daß die Mehrheit nach vernünftiger Abwägung diese Verteilung für das Vernünftige, weil Gerechte halten kann[65]. Kein einzelner darf über das Maß hinaus emporkommen, das die Gesellschaft wiederum zu bestimmen hat[66]. Kompetenzen sind eher auf beschränkte als unbeschränkte Zeit zu vergeben[67]. Sobald eine gerechte Befriedung und eine einigermaßen ausgeglichene Vermögens- und Machtstruktur zwischen den einzelnen und den einzelnen Gruppen erreicht wird, ist ein weiteres Zuvorkommen erst dann unsittlich, wenn es zu keinem höheren Grad an Stabilität und Entlastung beiträgt und die Freiheitsrechte und Chancen zur Selbsthilfe verkümmern läßt.

III. Auch dort, wo das Zuvorkommen zur Verteidigung eingesetzt wird, Reaktion also und nicht Aktion ist, unterliegt es einem Verhältnismäßigkeitsgebot. Da das Zuvorkommen Schrecken ersparen will, indem es Schrecken einflößt, kann es leicht verhindern, daß Freiheit reift. Die Mittelwahl ist zu verantworten. Die Mittel sind abzustimmen und dürfen nicht eigendynamisch werden.

IV. Unerläßlich ist es, sämtliche zur Prävention fähigen Kräfte zu kontrollieren – letztlich durch die Gesamtheit der Betroffenen und Haftenden. Die Wege zur Kontrolle führen über eine im kantischen Sinne verstandene republikanische Erziehung; Mittel der Kontrolle sind nicht nur angewandte Normen, sondern auch die „mores“, welche letztlich die Rechtsanwender, die kein Rechtszwang mehr anleitet, in die Verantwortung stellen.

---

[65] *Aristoteles*, V 7 1307a25 f.

[66] Wo aber keiner überragend sein darf, wird auch keiner mehr dienen müssen und wollen.

[67] *Aristoteles*, V 8 1308b10–14.

ThPh 69 (1994) 342–372

Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott

Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre

Von Johannes Arnold

Die Königsideologie des 12. und 13. Jahrhunderts zeigt sich in ganz Europa von der zeitgenössischen Theologie beeinflußt[1], und dies in einer neuen Weise. Der Königsbegriff des 11. Jahrhunderts läßt sich als „liturgisch" bezeichnen; er orientiert sich vor allem am Vorbild Christi: der König gilt als Träger geistlicher ebenso wie weltlicher Macht und Verantwortung; er wird als *imago Christi* betrachtet, insofern er nicht nur menschlich, sondern auch göttlich ist (dies zweite allerdings nur durch Gnade, aufgrund seiner Salbung und Weihe)[2]. Im zwölften Jahrhundert treten Veränderungen auf. Dabei spielt die Ekklesiologie eine entscheidende Rolle. Der Begriff des „corpus mysticum" geht von der konsekrierten Hostie auf die Kirche als Institution über[3]. Die daraus resultierende Unterscheidung zwischen einem individuellen und einem kollektiven *corpus Christi* wird auf die weltlichen Könige übertragen[4]. Ebenfalls seit dem 12. Jahrhundert bahnt sich eine weitere Wandlung des Königsbegriffs an. Während der Titel „vicarius Christi" zum Monopol des Papstes wird[5], weicht der christozentrische Herrscherbegriff – nicht zuletzt unter dem Einfluß des Römischen Rechts – allmählich (!) einem eher an Gott Vater orientierten[6]. So wird der französische König Philipp II. Augustus (1180–1223) in der 1224 veröffentlichten „Philippis" von Guillaume le Breton „mit dem König des Himmelreiches, mit Gott dem Vater identifiziert"[7].

Das Gottesbild des Pseudo-Dionysios – vor allem das von Gott Vater –

---

[1] *E. H. Kantorowicz* spricht für diese Epoche von einer „Theologie des Königtums" (Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1989, 40).

[2] AaO. 64ff.; *ders.*, Deus per naturam, Deus per gratiam, in: Selected Studies, New York 1965, 121–137.

[3] Vgl. *H. de Lubac*, Corpus mysticum, Paris ^{2}1949, 88.

[4] *Kantorowicz*, Körper 210 u. ö.

[5] Zum Ganzen vgl. *M. Maccarrone*, Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Rom 1952. Seit den Dekretalen Innozenz' III. „interpretieren die Dekretalisten, Theologen und scholastischen Philosophen den Titel ausschließlich im päpstlichen Sinne" (*Kantorowicz*, Körper 110).

[6] AaO. 110f.; vgl. auch 112: „Im Gegensatz zu dem früheren ‚liturgischen' Königtum war der spätmittelalterliche Königsbegriff ‚von Gottes Gnaden' mehr nach dem Vater im Himmel als nach dem Sohn am Altar gestaltet und fand seinen Brennpunkt mehr in einer Rechtsphilosophie als in der – noch antiken – Physiologie des Mediators mit zwei Naturen".

[7] *G. Duby*, Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt 1986, 507; vgl. 355^{89}.

wird nun auf den König von Frankreich übertragen: man sieht ihn als die erste Quelle des Lichts und der Güte, die er über seine Untertanen verströmt[8]. Für dieselbe Idee scheint bereits die Königskrone im Zentrum der Abteikirche von Saint Denis zu stehen (die nach Konzeption ihres Erbauers Suger als ganze die Theologie des Pseudo-Dionysios darstellen soll)[9].

Eine von innertrinitarischen Beziehungen inspirierte Herrscherdarstellung ist seltener, kommt aber vor[10]. So lautet der Text des *Conductus* zur Krönung Ludwigs VIII. (am 6. August 1223, nur zwölf Tage nach dem Tod seines Vaters Philipps II.)[11]:

„*Beata nobis gaudia*
Reduxit *proles* regia,
Philippi *primogenitus,*
Qui *patris* actis inclitus
Nec laude carens propria.
Post tot laborum taedia,
Post tot felices exitus
Tibi debetur Gallia.
Regni cuius initia
Tua, *Dei tu digitus,*
Aspirare clementia
Veni *creator Spiritus.*"

Die Anrufung „komm Schöpfer Geist!" entspricht dem Eingangsvers *(Beata nobis gaudia)*, der als Zitat aus dem Pfingst-Hymnus des Stundengebetes ebenfalls an den Heiligen Geist erinnert[12]. Die Anrede „du Finger Gottes" ist nun aber so plaziert, daß sie zunächst – statt auf den Heiligen Geist – unwillkürlich auf den neuen König bezogen wird (von dem es eben noch hieß: „dir gebührt Gallien"). Wenn daher vom „Vater" und seinem „Erstgeborenen" die Rede ist, der als „königlicher Sproß" durch die Taten des Vaters wie auch durch seine eigenen Lob und Be-

[8] *Duby* 505 (zu Philipp II.) und 509 (zu Ludwig IX.).

[9] Vgl. *Duby* 353f. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris seit 1228, parallelisiert in seinem Werk *De universo* (1231–36) die himmlische Hierarchie nach Pseudo-Dionysios mit der eines idealen irdischen Königreichs, das durchaus auch Ähnlichkeit mit dem französischen aufweist; vgl. *B. Vallentin,* Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas von Aquino), in: Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre, FS G. Schmoller, Berlin 1908, 41–120.

[10] Zum Einfluß der Trinitäts- und Gotteslehre auf das mittelalterliche Königtum vgl. bereits *A. Dempf,* Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München 1929 (Darmstadt ^{2}1954).

[11] Mit Noten ediert von *L. Schrade,* Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries. The Coronation of French Kings: Annales musicologiques 1 (1953) 9–63, 56. Vgl. die MC-Einspielung des Ensemble Venance Fortunat („Gaude Felix Francia, chants sacrés au temps des premiers Capétiens", Paris 1987).

[12] *Schrade* 30.

rühmtheit verdient, scheint der Dichter Philipp II. und Ludwig VIII. auch mit Gott Vater und Gott Sohn zu parallelisieren[13].

Angesichts solcher Beobachtungen ist zu fragen, inwiefern sich auch *umgekehrt* Einflüsse von der Praxis und Theorie bzw. Ideologie des Königtums in der Theologie nachweisen lassen. Dies kann hier nur anhand einer kleinen Zahl von Beispielen untersucht werden. Die unmittelbar folgenden Texte und Überlegungen sollen zunächst zeigen, welche Rolle der König von Frankreich – als konkrete geschichtliche Gestalt wie auch als Idee – in der Gottes- und Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre († 1231) spielt[14].

I. Spuren der Königsideologie und des konkreten Königtums in der Gottes- und Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre

Im ersten Buch seines Hauptwerkes, der *Summa aurea*, behandelt Wilhelm die Frage, ob Gott Vater von Ewigkeit her einen wesensgleichen Sohn zeugte, genauer: ob er für eine solche Zeugung den Willen, die Macht und das Verständnis hatte. Zunächst wird sein Wille bewiesen: „Höchstem Geiz entspricht es, nichts von seinen Gütern mitteilen zu wollen. Also entspricht es höchster Güte oder Freigebigkeit, all seine Güter mitteilen zu wollen. Der Vater aber ist seit Ewigkeit von höchster Freigebigkeit. Also wollte er seit Ewigkeit einem anderen die *Fülle seiner Majestät mitteilen*. Einem anderen *die Fülle seiner Majestät mitzuteilen*, heißt aber, (sein Geschlecht weiterzugeben, und das heißt[15],) einen Sohn zu zeugen, der einem selbst gleicht. Also wollte der Vater seit Ewigkeit einen ihm gleichen Sohn zeugen, dem er *alle Reichtümer seiner Majestät mitteilen* könnte, so wie der Sohn selbst im Evangelium sagt: ‚Alles Meine ist dein und alles Deine mein'. Andernfalls – wenn er sich etwas vorbehielte, das er dem anderen nicht mitteilte – wäre er nicht von höchster Freigebigkeit."[16]

Die Formel „einem anderen die Fülle seiner Majestät mitteilen" *(com-*

[13] Auch Walther von der Vogelweide scheut sich nicht, Philipp von Schwaben im ersten Philippston (1199) als eine „Drei-Einigkeit" zu beschreiben: in ihm vereinigten sich der *König*, der *Bruder* eines Kaisers und der *Sohn* eines Kaisers. Seine Gattin Irene von Byzanz wird mit den marianischen Attributen „Rose ohne Dornen" und „Taube ohne Galle" beschrieben. *W. Goez*, Gestalten des Hochmittelalters, Darmstadt 1983, 341.

[14] Zum theologischen Hintergrund vgl. *J. Arnold*, Perfecta communicatio. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (erscheint demnächst in BGPhMA); zum Einfluß des soziokulturellen Kontextes s. a. *ders.*, „Summa germanitas". Zur Bedeutung des Verwandtschaftsbegriffs in den Trinitätstheologien Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre (erscheint demnächst in ThPh). Einflüsse des Königtums auf die Ekklesiologie behandelt *Kantorowicz*, Körper 206ff. Einflüsse auf die Christologie legen schon die Majestas-Darstellungen und Palast-Elemente an Kirchen nahe.

[15] Der Satzteil in Klammern wurde erst in der späteren Version der Summe eingefügt. Die Aussage „generare est genus suum ... alteri dare" findet sich aber an anderer Stelle auch schon in der älteren Version (I 3,1: 27,41 [= *Summa aurea*, liber I, cap. 3, art. 1: ed. *Ribaillier* S. 27, Z.41]).

[16] I 3,1: 26,9ff.

municare alii maiestatis suae plenitudinem) ist offenbar ein Schlüssel zum Verständnis dieses Textes. Wer aber eine nähere Erläuterung erwartet, wird enttäuscht: Wilhelm erklärt weder den Begriff der „maiestas", der an dieser Stelle der Summe erstmals erscheint[17], noch begründet er, warum die Mitteilung der Majestät eine Zeugung ist[18]. Erst vom sozialgeschichtlichen Kontext her wird verständlich, welche Assoziationen der Text bei Zeitgenossen auslösen konnte. Die Formulierung „communicare alii suae maiestatis plenitudinem est (genus suum dare et hoc est) generare filium aequalem sibi" erinnert nicht nur an die göttliche Zeugung, sondern auch an die Geburt eines weltlichen Königssohnes innerhalb einer Erbmonarchie.

Vieles spricht dafür, daß Wilhelm hier von der französischen Königsidee beeinflußt ist, und zwar in der Ausprägung, die sie unter „seinem" König Philipp II. Augustus (1180–1223) erlangt. In der *Summa aurea* finden sich verschiedene Aussagen, die Gott – wenn auch oft überbietend und stets nur in bestimmter Hinsicht – in Beziehung setzen zu einem irdischen König bzw. konkret zum französischen.

1. Nach Wilhelm von Auxerre ist es für den göttlichen Vater, von dem die beiden anderen göttlichen Personen abstammen, eine Würde, selbst von keinem anderen her zu sein, „so wie es für irgendeinen König eine Würde ist, die Königsherrschaft nicht von einem anderen zu haben" *(non habere regnum ab alio)*[19]. Die gleiche Stelle in der älteren Version der *Summa aurea*: „Für den, der die Fülle der Güte hat, ist es eine Würde, nicht von einem anderen her zu sein, so wie im König die Würde liegt, daß er niemanden über sich hat (*sicut in rege dignitas est quod non habet superiorem)*[20].

Schon Petrus Cantor († 1197) bezieht diese Formel in seinen Glossen zum Alten Testament auf den *rex Francorum*, den er damit auf die gleiche Ebene stellt wie den Kaiser; beide sind *non habentes superiores*, sie unterstehen nur dem Papst[21]. Ähnlich bemerkt Papst Innozenz III. in der Dekretale *Per venerabilem* (1202), daß der französische König in weltlichen Angelegenheiten keineswegs eine Autorität über sich anerkenne (womit

[17] Erst in III 26,1: 489,65 ff. sagt Wilhelm ausdrücklich, daß mit „maiestas divina" Gottes Größe, höchste Güte, Macht, Herrschaft usw. benannt wird. Nach IV 18,3 q.3: 514, 79 ff. (Mss B, C und E) gehört die Majestät Gottes wie seine Güte und Gerechtigkeit zu den „virtutes exemplares quae in Deo sunt". Vgl. auch III 27,3 q.2: 521,17 f.: „profitemur maiestatem Dei, ut quod ipse est summe potens, summe bonus et sic de aliis".

[18] Wilhelm setzt hier offenbar – wie auch in I 14,1: 269,230 ff. – die Identität von *maiestas* und *natura* Gottes voraus. Die Weitergabe der Natur ist aber Zeugung. Bei Praepositin von Cremona heißt es ausdrücklich: „maiestas nihil aliud est quam essentia" (*Summa* I: ed. in *G. Angelini*, L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino [AnGr 183] Rom 1972, hier 255,6).

[19] I 8,5: 135,43 ff.

[20] Ebd. (frühe Version): 290,92 f.

[21] Vgl. das Zitat in *B. Smalley*, The Study of the Bible in the middle Ages, Notre Dame (Indiana) ²1964, 213.

vor allem der Kaiser gemeint ist): „ ... cum rex ipse *superiorem* in temporalibus minime recognoscat“ [22]. Das Schreiben ging ins *Corpus Iuris Canonici* ein; der zitierte Satz ist „vom 13. Jahrhundert an ein locus communis der französischen Staatstheorie“ [23]. Einem Magister der Theologie, der schon allein als Mitglied der *universitas* und des (wohl höheren [24]) Klerus von Paris in Beziehung zum Königshaus steht, ist dieser Gedanke sicher nicht unbekannt.

Ein 1208 in Bologna entstandener Kommentar zur ersten Kompilation der Dekretalen Innozenz' III. handelt unter anderem „de quolibet rege vel principe qui *nulli subest*“. Sein Verfasser stellt fest: „unusquisque enim tantum iuris habet in regno suo quantum imperator in imperio“ [25].

Bei Wilhelm stößt man auf ganz ähnliche Aussagen. In der älteren Version der Summe (bald nach 1215) heißt es: „dignitas regis est quod *nulli subest*“ [26], in der jüngeren: „in rege dignitas est quod non habet regem alium *supra se*“ [27].

2. Wilhelm bemerkt, daß jemand im Anschluß an den Pariser Kanzler Praepositin von Cremona (bis 1210) folgende These aufstellen könnte. Wenn es heißt: „Der Vater und der Sohn lieben sich durch den Heiligen Geist *(Spiritu Sancto)*“, bedeutet dies, daß sie sich „durch Vermittlung des Heiligen Geistes“ lieben *(per Spiritum Sanctum)* [28]. Nun ist die Präposition „per“ in Verbindung mit transitiven Verben für Wilhelm Kennzeichen einer *subauctoritas*. Denn in einer Aussage wie „Der König bestraft die Bürger dieser Stadt durch einen Prévôt“ *(rex corripit cives huius civitatis per praepositum)*, gibt „per“ eine untergeordnete Urheberschaft an. Die Bedeutung des Satzes ist also: „Der Prévôt bestraft – und er hat dies vom König.“ [29]

Dieses „königliche“ Beispiel soll zwar in erster Linie die Bedeutung der Präposition demonstrieren. Doch darf man fragen, ob es völlig ohne

---

[22] Hier nach *P. E. Schramm*, Der König von Frankreich, 2 Bde., Darmstadt ^{2}1960 [im folgenden zitiert als „Schramm“], I 181. Vgl. *J. Le Goff*, Das Hochmittelalter, Frankfurt 1965, 240, sowie *P. Ourliac*, Législation, coutumes et coutumiers au temps de Philippe Auguste, in: La France de Philippe Auguste, hg. v. *R.-H. Bautier*, Paris 1982 [von jetzt an zitiert als „France“], 471–487, 476, und *J. Metman*, Les inféodations royales d'après le ‚Recueil des Actes de Philippe Auguste', in: France, 503–517, v. a. 517.

[23] *Schramm* I 181.

[24] Wilhelm war spätestens 1229 Archidiakon.

[25] *Schramm* I 181.

[26] I 11,6 (frühe Version): 332,22.

[27] I 11,6: 214,16.

[28] I 8,7: 147,32ff. Zu dieser These, die Wilhelm ablehnt, vgl. Praepositin, *Summa* I: *Angelini* 282.

[29] Dies Beispiel scheint nicht von Praepositin, sondern von Wilhelm selbst zu stammen. Vgl. auch das Kapitel: „Utrum praepositus peccet, si mandato regis interficiat, quem scit innocentem“ (*Summa aurea* III 55,3: 1067,1ff.). Dort wird der Grundsatz angewandt: „Ille facit, cuius auctoritate fit“. Der *praepositus* (prévôt) des Königs ist um 1200 „ein vom König ernannter Amtsträger“, dessen Aufgabe im „Zusammenfassen und Handhaben aller öffentlichen Rechte seines Sprengels“ besteht (*J. Ehlers*, Geschichte Frankreichs im Mittelalter, Stuttgart 1987, 138).

Rücksicht auf den theologischen Inhalt des ersten Satzes gewählt wurde. Das Verhältnis des Königs zum Prévôt ist dem des göttlichen Vaters und Sohnes zum Heiligen Geist nicht ganz unähnlich. Dies gilt besonders insofern, als mit „dieser Stadt" aller Wahrscheinlichkeit nach Paris gemeint ist. Ein Prévôt von Paris aber ist zur Zeit Philipps II. direkt dem König verantwortlich[30]. In jedem Fall ist der Text ein Beleg dafür, daß man sich zur Zeit Wilhelms von Auxerre nicht scheut, in der Trinitätstheologie auf ganz konkrete Institutionen des französischen Königtums Bezug zu nehmen[31].

3. Zur Allgegenwart Gottes schreibt Wilhelm in der älteren Version der Summe[32]: „Wenn der König von Frankreich *(rex Franciae)* in seinem Königreich alles nur in eigener Person *(per se)* tun könnte, so könnte er nur dort etwas tun, wo er gegenwärtig wäre. Gott aber kann in seinem ganzen Königreich, das heißt in der ganzen Welt, alles, was er kann, durch sich selbst." Gott wird in diesem Text nicht nur als König verstanden, sondern dem zeitgenössischen französischen König gegenübergestellt. Der Titel „rex Franciae" scheint erst seit Philipp II. anstelle des herkömmlichen „rex Francorum" offiziell in Gebrauch zu sein[33]. (Die neue Bezeichnung des Königs entspricht der Tatsache, daß die Untertanen, selbst die Teilnehmer des Hoftages, bei der Thronfolge kein Mitspracherecht mehr haben[34].)

Der französische Gott ist offenbar auch gemeint, wenn Wilhelm fortfährt: Gott ist *potentialiter* überall durch seine Herrschaft *(dominium)* und Leitung *(gubernatio)*; „damit aber niemand denkt, daß er nur *potentialiter* überall sei wie der König in seinem Königreich", wird hinzugefügt, daß Gott auch *praesentialiter* überall ist, und zwar durch „wesenhafte Gegenwart" *(praesentia essentialis)*[35]. Bereits Abaelard, Wal-

---

[30] *R. Holtzmann,* Französische Verfassungsgeschichte, Berlin – München 1910 (Nachdruck München 1965), 201. Der Pariser Prévôt hat die Funktion eines Bailli, dem die übrigen Prévôts unterstehen (vgl. *J. W. Baldwin,* The Government of Philip Augustus. Foundations of French Royal Power in the Middle Ages, Berkely – Los Angeles – London 1986, 131 und 494[250]). Der Prévôt von Paris gehört also zu den „obersten ordentlichen Beamten des Königs", deren Zuständigkeit sich anfänglich auf „das ganze Gebiet der Staatsverwaltung" erstreckt (*Holtzmann* 203). Das „Zurechtweisen, Strafen" *(corripere)* ist eines der geistigen Werke der Barmherzigkeit, die der Heilige Geist mitteilt (I 8,8 q.4: 173,25f.).

[31] Erst Philipp II. bestimmte kurz vor seinem Kreuzzug im Jahr 1190 für *jede* Stadt einen königlichen Prévôt, der zusammen mit vier Bürgern (in Paris sechs) an seiner Stelle über die lokalen Angelegenheiten zu entscheiden hatte. Ursprünglich nur für die Zeit des Kreuzzugs vorgesehen, blieb die Neuerung auch nach der Rückkehr des Königs erhalten; vgl. *Ehlers,* Geschichte 138.

[32] I 14,1 (frühe Version): 375,113ff.

[33] „Rex Franciae" erscheint seit Anfang des 13. Jahrhunderts in den königlichen Registern (*Baldwin,* Government 361). Nach *Le Goff* (114) ersetzt Philipp II. den alten Titel im Jahr 1181 durch den neuen. Aber schon als Thronfolger nennt er sich auf seinem Siegel „filius regis Franciae" (*Schramm* II 74[2] zu I 110). Auch Johannes von Salisbury spricht in seinen Briefen vom „rex Franciae" (ed. *Millor* passim).

[34] *Schramm* I 110f. *Ehlers* 122. Vgl. unten bei Anm. 117.

[35] I 14,1 (frühe Version): 376,130ff. Die theologische Terminologie deckt sich hier mit der zeitgenössischen politischen: so heißt es im *Liber augustalis,* den Friedrich II. 1231 als

ter von Mortagne und Magister Hermann führen diese Gegenüberstellung von göttlicher und königlicher Allgegenwart an[36], beziehen sich aber nicht speziell auf Frankreich. Dies gilt auch noch für Praepositin von Cremona[37] und *nach* der *Summa aurea* für die *Summa Halesiana*[38]. Wilhelm von Auxerre setzt hier eigene Akzente. Um so mehr fällt auf, daß die spätere Version der *Summa aurea* an der entsprechenden Stelle jeden konkreten Hinweis auf den französischen König vermeidet. Der erste Teil des Textes handelt nur noch von Gott:

„Deus summe potens est; ergo per se facit quicquid facit; ergo sine medio, ergo indistanter; ergo ubicumque operatur, ibi est per essentialem praesentiam; sed ubique operatur; ergo ubique est"[39].

Im zweiten Teil[40] stimmt der Text zwar inhaltlich mit der älteren Version überein; aber wenn nun von einem *rex terrenus* die Rede ist, wird man nicht mehr speziell an den König von Frankreich denken.

Auch die Theologischen Quaestionen in Ms 28 des Exeter College, Oxford, die sich an der älteren (!) Version der *Summa aurea* orientieren und die hier untersuchten Aussagen aufgreifen, sprechen anstelle vom *rex Franciae* allgemein von einem *rex mortalis* – was in diesem Fall freilich durch die Herkunft des Autors bedingt sein dürfte[41].

Ein ähnliches Phänomen läßt sich bei den oben angesprochenen Texten aus *Summa aurea* I 8,5 feststellen: Während in der frühen Fassung der Summe konkret der französische König gemeint sein kann, spricht die späte ganz allgemein von „irgendeinem König"[42].

4. Nur in der späten Version finden sich zwei weitere Textstellen, die einerseits voraussetzen, daß Gott als König betrachtet werden kann, andererseits aber seine Unbegrenztheit und Unbegreiflichkeit unterstreichen:

König von Sizilien veröffentlichen ließ: „Et sic nos etiam, qui prohibente individuitate personae ubique praesentialiter esse non possumus, ubique potentialiter adesse credamur" (1,17: ed. *Cervone* 41; hier zitiert nach *Kantorowicz*, Körper 157[167]).

[36] Vgl. *L. Ott*, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (BGPhMA 34) Münster 1937, 191, 198 und 200.

[37] *Summa* I: *Angelini* 300,16ff. Im ersten Buch der Summe Praepositins findet sich keine einzige konkrete Erwähnung eines Königs von Frankreich.

[38] „Nos videmus in rebus creatis quod alicubi est res per potentiam, ubi non est per praesentiam vel per essentiam, sicut rex in toto regno. Item, alicubi est res per praesentiam, ubi non est per potentiam, sicut rex extra regnum suum" (Quar. I 48).

[39] I 14,1: 261,21ff.

[40] Ebd.: 262,31ff.

[41] *Quaestiones Theologiae* (zitiert nach *D. A. Callus*, The *Summa Theologiae* of Robert Grosseteste, in: Studies in Medieval History, FS F. M. Powicke, hg. v. *R. W. Hunt* u. a., Oxford 1948, 180–208, hier 206,24ff.): „Dicitur autem [sc. Deus] ubique tripliciter, scilicet potentialiter, praesentialiter, essentialiter, sicut scribitur in *Sententiis*. Potentialiter, quia illa virtus ... ad omnia se extendit; sed quia posset de eo credi, sicut *de rege mortali*, licet eius virtus sit in regno toto, non tamen ipse in propria praesentia ubique est, quia non est ipse idem quod sua virtus, ideo additur quod non solum potentialiter sed etiam praesentialiter est Deus ubique."

[42] I 8,5: 135,43ff.

„Mit einem irdischen König verhält es sich nicht in gleicher Weise wie mit Gott. Denn wenn ein irdischer König etwas in einem einfachen Sinn *(simpliciter)* will, aber nicht auf jede Weise" – zum Beispiel: wenn er uneingeschränkte Gerechtigkeit in seinem Staat will, aber zuläßt, daß sie nicht verwirklicht wird – so hat dies seinen Grund in Nachlässigkeit oder Ohnmacht. In Gott aber „ist nichts dergleichen"[43].

Der zweite Text findet sich wieder im ersten Kapitel des vierzehnten Traktats, im Anschluß an die Feststellung, daß Gott nicht nur *potentialiter* in seinem ganzen Reich anwesend ist wie ein weltlicher König, sondern auch *praesentialiter* und *essentialiter*[44]. Wilhelm unterstreicht, daß wir die „unbegrenzte Majestät Gottes", das heißt die *natura Dei*, in unserer jetzigen Lage nicht einsehen können:

„Si dicatur intelligi [sc. Deum] incircumscripte, id est in *maiestate* sua incircumscripta, falsum; sic enim non potest modo intelligi a nobis"[45].

„... dato etiam quod Deum esse totum ubique et in infinitum excedere locum quemlibet sit proprie proprium Dei, non tamen per hoc intelligimus incircumscriptam *maiestatem Dei*, quia in infinitum dicit sine fine, et cognoscere Deum per privationem non est cognoscere *naturam Dei*"[46].

5. Auch im dritten Buch der *Summa aurea* nennt Wilhelm noch einmal ausdrücklich den König von Frankreich: Würde der *rex Franciae* jemandem einen Befehl geben, so genügte es ihm, wenn dieser unter der Bedingung zum Gehorsam bereit wäre, daß der König den Befehl nicht zurücknähme. Das gleiche gilt für Gott[47].

Die angeführten Textbeispiele beweisen, daß in der *Summa aurea* das weltliche Königtum und, zumindest in ihrer früheren Fassung, speziell das französische eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Die Formulierung, von der wir ausgingen – „communicare alii suae maiestatis plenitudinem est (genus suum dare et hoc est) generare filium aequalem sibi" – läßt sich durchaus in die Reihe der genannten Texte eingliedern. Auch wenn der Ausdruck „maiestas Dei" Gottes Natur bezeichnet, konnotiert er seine Würde als Herrscher[48]. Es stellt sich also die Frage, ob hier konkrete politische Institutionen im Hintergrund stehen, die Wilhelms Ausdrucksweise, vielleicht sogar sein theologisches Denken, beeinflussen. Seit 987 herrschen in Frankreich die

---

[43] I 12,2: 227,53ff. Vgl. ebd.: 226,38.

[44] In der zweiten Fassung fügt Wilhelm als Erklärung an: „cum dicitur: ‚Deus est ubique potentialiter', significatur divina essentia ut ubi in comparatione *regentis* ad id quod *regitur* ..." (I 14,1: 266,139ff.).

[45] I 14,1: 268,196ff.

[46] Ebd.: 269,230ff.

[47] III 25,5 q.4 a.1: 481, 60ff.: „si rex Franciae praeciperet aliquid alicui, sufficeret regi, si ipse vellet tantum sub conditione illud facere, scilicet, sub hac conditione: si rex non revocaret praeceptum illud; Deo ergo debet sufficere quod, si praecipiat aliquid alicui, quod ille velit illud facere sub conditione, scilicet, si non revocatur mandatum."

[48] Vgl. I 13,2 (frühe Version): 360,103ff.: „Sicut enim qui reus est laesae maiestatis in imperatorem temporalem, dignus est morte temporali, ita qui reus est in imperatorem aeternum laesae maiestatis, dignus est morte aeternali."

Kapetinger; der Thronfolger wird zwar *pro forma* gewählt, doch handelt es sich stets um einen Sohn des Königs, in der Regel um den erstgeborenen[49]. Seit dem 12. Jahrhundert wird Frankreich allgemein als Erbreich angesehen[50]. Als wichtige Stütze des französischen Königtums erweist sich die Kirche:

Unter Philipp I. (1060–1108) wird „die Investiturfrage für Frankreich praktisch geregelt, und das gute Einvernehmen, das trotz einiger durch das Privatleben der Herrscher hervorgerufener Krisen seit dieser Zeit zwischen den Kapetingern und dem Papst sowie der hohen Geistlichkeit herrschte, hat dem Königtum eine unschätzbare Unterstützung eingebracht"[51]. Da der französische Klerus im ganzen daran interessiert ist, die Macht des Königs gegenüber den großen Vasallen zu stärken, hat er „Wesentliches zum Königsmythos und der Königstheorie beigetragen, die seit dem Ende des 12. Jahrhunderts der Krone Frankreichs ihren besonderen Schimmer verleiht"[52].

Die Weitergabe des Königtums durch Zeugung gilt schon um 1150 als Charakteristikum Frankreichs, das je nach dem Standpunkt des Autors unterschiedlich bewertet wird:

So hat Otto von Freising wohl Frankreich im Blick, wenn er 1157 ein Vorrecht des *Imperiums* darin zu erkennen meint, „non per sanguinis propaginem descendere, sed per principum electionem reges creare"[53].

Ein französischer Bischof dagegen, der 1165 König Ludwig zur Geburt des Thronerben (später Philipp II.) gratuliert, sieht gerade in der leiblichen Abstammung eine Voraussetzung legitimer Nachfolge: „Niemand wird nämlich so stolz und verwegen sein, demjenigen den geschuldeten Dienst zu verweigern, von dem er weiß, daß er aus Eurem Fleisch zur Leitung des Königreichs gezeugt ist *(quem de carne vestra ad regni noverit gubernacula procreatum)*."[54]

Von Anfang an verstehen die Kapetinger sich als Geschlecht, als Dynastie[55]. Der Begriff des *genus* ist also, wie auch der der Zeugung eines Königs, nicht neu.

So wird im Jahr 1063 ein Enkel Roberts II. als „regali *genere* natus" bezeichnet[56]. 1073 schreibt Wilhelm von Poitiers über den Großvater der

---

[49] *Schramm* I 98.
[50] AaO. I 108.
[51] *Le Goff* 112.
[52] *Schramm* II 107. Vgl. auch *J.-P. Poly* u. *E. Bournazel*, La Mutation féodale, X^e–XII^e siècle, Paris 1980, 308 f.; *dies.*, Couronne et mouvance: Institutions et représentations mentales, in: France, 217–236, 219.
[53] *Gesta* II 1,3 (ed. *de Simson* 1912, 103; zitiert nach *Schramm* I 108).
[54] The Letters of Arnulf of Lisieux (ed. *Barlow*, Nr. 44); hier zitiert nach *Schramm* I 108. Vgl. *A. W. Lewis*, Royal Succession in Capetian France: Studies on Familial Order and the State, Cambridge (Mass.) 1981, 66.
[55] *Baldwin*, Government 369.
[56] *Lewis*, Succession 241[139]; vgl. 293[6].

Matilde von Flandern: „matris patrem scias regem Galliae Robertum qui, filius et nepos regum, *progenuit reges*“ [57].

Für das letzte Drittel des zwölften und das erste Drittel des dreizehnten Jahrhunderts lassen sich aber neue Tendenzen und Kräfte in Königtum und Königstheorie feststellen [58]; dadurch daß die Erbfolge zunehmend betont und die Abstammung des Königs von Karl dem Großen offiziell vertreten und neu begründet wird, erhält der *genus*-Begriff ein besonderes Gewicht.

Obwohl schon im 11. und 12. Jahrhundert für einzelne oder alle Kapetinger karolingische Herkunft beansprucht wurde [59], setzt sich der genealogische Rückgriff auf die Karolinger erst in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts wirklich durch. Philipp II. knüpft zwar in deutlichen Gesten an Karl den Großen an [60], postuliert damit aber nicht unbedingt karolingische Herkunft. Wenn Guillaume le Breton in seiner *Philippis* (entstanden um 1220) [61] den König als „Karoliden“ bezeichnet [62], soll dies zunächst wohl nur eine geistige Verwandtschaft ausdrücken [63]. Zwar ist nach Guillaume das königliche *genus* das höchste Kriterium für die Legitimität Philipps II. [64], doch deutet nichts darauf hin, daß damit das karolingische Geschlecht gemeint sei. Andererseits wird die Herkunft Philipps II. vom Geschlecht Karls des Großen bereits 1204 von Innozenz III. gegenüber dem französischen Klerus angedeutet: „Carolus ..., de cuius *genere* rex ipse noscitur descendisse“ [65]. Und in der bis zum Jahr

---

[57] Histoire de Guillaume le Conquérant, 50 (zitiert nach *Lewis*, Succession 241[138]).

[58] *Lewis*, Succession 194.

[59] Schon Ludwig VI. trägt einen karolingischen Namen und wird 1121 von Calixtus II. als Nachkomme der Karolinger angesprochen (*Lewis*, Succession 57). Nach *Baldwin* (Government 370) hatten die meisten kapetingischen Königinnen tatsächlich verwandtschaftliche Beziehungen zu den Karolingern. Vom „genus“ Karls des Großen sprechen schon Texte des 11. und 12. Jahrhunderts, die den Begriff zum Teil als Synonym für „regnum“ gebrauchen; zum Beispiel die *Abbreviatio gestorum regum Francorum*: „Et *genus* et regnum deficit hic Karoli“ (MGH, SS, IX, 403; hier zitiert nach *Lewis*, Succession 225[6], der dies Werk auf ca. 1108–1115 datiert).

[60] Einem unehelichen Sohn gibt er 1209 den Namen Pierre Karlotus (*Schramm* I 179). „Es war nicht Mode, sondern Bekenntnis, daß auch Ludwig VIII. einen Sohn Karl benannte“ (ebd.). Gemeint ist Karl von Anjou. Im Jahr 1214 segnet Philipp vor der Schlacht von Bouvines (in der er seinen entscheidenden Sieg gegen John Lackland und Otto IV. erringt) seine Ritter so, wie Karl dies im Rolandslied tut (*Schramm* II 110[2] zu I 179).

[61] Ed. *Delaborde* II 384; vgl. *Lewis*, Succession 110f.

[62] Z. B. V. 28 und V. 347 (*Delaborde* II 3 und 20). Vgl. *Schramm* I 148 und 179.

[63] Vgl. u. a. *E. Brown*, La notion de légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste, in: France, 77–110; *Baldwin*, Government 366 und 371.

[64] *Delaborde* II 3, 13f, 16. Vgl. dazu *Lewis*, Succession 112: „A mixture of concepts appears in the terms by which right to the throne is expressed. For all the praise of the royal *genus*, it is by direct familial inheritance within the line that the crown devolves: to the *primogenitus*, the *herilis sanguinis heres*, from the *genitor*; to the *natus* by [sic!] *patris jure*; *paterno jure* to the *successor*; to the *heres patri et regno*.“

[65] Dekretale *Novit ille* (ed. *Friedberg* 242–244), vgl. *E. Brown*, Légitimité 81[18] sowie *M. Maccarrone*, La papauté et Philippe Auguste. La décrétale ‚Novit ille‘, in: France, 385–408. Die These der karolingischen Abstammung Philipps bleibt nicht unwidersprochen. So stellt der *ostiensis* in seinem Kommentar zur Dekretale klar: „Rex Philippus, de quo hic papa loquitur, non fuit de genere Caroli“ (zitiert nach *Maccarrone* 399[44]).

1214 reichenden, ursprünglich aber um 1205 verfaßten *Historia regum Francorum* findet sich eine Genealogie, nach der Philipps Mutter dem *genus* Karls entstammt: „quae de *genere* Karoli Magni regis Francorum comprobatur esse hoc modo: Karolus *genuit*..."[66]. Diese Genealogie, die in der Königsabtei St-Denis bekannt ist[67], wird freilich von den meisten späteren Autoren ignoriert[68].

Seit Philipps Sohn Ludwig VIII. (1223–26) fühlt der französische König sich mindestens ebenso als Nachkomme Karls des Großen wie als Kapetinger[69]. In den Schlußversen der *Philippis*, die erst nach Philipps II. Tod entstanden, bringt Guillaume le Breton Ludwig VIII. mit dem Stamm Pippins in Verbindung. Ludwigs karolingische Herkunft wird seit dieser Zeit damit begründet, daß seine Mutter, die erste Gattin Philipps II., von Karl dem Großen abstammt[70]. Ludwig IX. versteht sich als dessen Nachkomme; der „Anspruch, auch blutmäßig Erbe Karls zu sein, gehört jetzt" – in Verbindung mit dem Karlskult – „untrennbar zum französischen Königtum"[71]. So gilt Karl der Große auch für Philipp IV. (1285–1314) als „antecessor regiae maiestatis, de cuius *genere* [rex] descendit"[72]. Zusammenfassend läßt sich sagen: Zur Zeit Philipps II. (bis 1223) bahnt sich die Ideologie der karolingischen Herkunft des Königs von Frankreich zwar an. Entscheidende Bedeutung erlangt sie aber erst unter seinen Nachfolgern. Für einige Zeitgenossen stammt erst Ludwig VIII. vom Geschlecht Karls des Großen ab[73].

Zurück zu Wilhelm von Auxerre. „Einem anderen die Fülle seiner Majestät mitzuteilen, heißt, einen Sohn zu zeugen, der einem selbst gleich

---

[66] Zitiert nach *Schramm* II 111[8] zu I 179. Vgl. *Lewis*, Succession 145 u. ö.; *Baldwin*, Government 371. Nach *Duby* (419), hatten sich die kapetingischen Herrscher vor Philipp II. „wenig darum gekümmert", ihre „Genealogie in eine Form zu bringen".

[67] *Lewis*, Succession 146.

[68] AaO. 145 mit Anm. 201.

[69] *Schramm* I 179.

[70] So in den zur Zeit Ludwigs IX. entstandenen *Gesta Ludovici VIII.* (vgl. *Schramm* I 180 und II 111[1] zu I 180).

[71] *Schramm* I 180. Die Idee der Verbindung des kapetingischen mit dem karolingischen Geschlecht seit Ludwig VIII. zeigt sich eindrucksvoll in der Konzeption der königlichen Grablege der Abtei von St-Denis. Vgl. *A. Erlande-Brandenburg*, Le Roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII[e] siècle, Genf 1975, v. a. 81–83 und 162.

[72] *H. Kämpf*, Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300, Leipzig – Berlin 1935, 28. Nach *Schramm* (I 228) wird dies Argument aus der Zeit Ludwigs IX. übernommen.

[73] Nach der endgültigen Fassung des *Speculum historiale* von Vinzenz von Beauvais (vollendet 1253 oder 1254) kehrt das Königtum der Franzosen erst mit Ludwig VIII. zur Familie Karls des Großen zurück. Hugo Capet wird als Usurpator betrachtet. Vinzenz greift die Prophezeiung auf, die den Kapetingern die Herrschaft für genau sieben Sukzessionen versprach. Hugos siebter Nachfolger ist Ludwig VIII. Da dieser von seinem Vater das Königtum und durch seine Mutter die karolingische Herrschaft hat, betrachtet Vinzenz die Weissagung als erfüllt (*Speculum historiale*, ed. *Douai* 1624 [Nachdruck Graz 1965], 953 f., 995 und 1275 f.; vgl. *Lewis*, Succession 114). Möglicherweise fanden sich schon in den ersten Fassungen des *Speculum* (ab 1244) ähnliche Aussagen über die Kapetinger, die aber getilgt wurden: so *Lewis*, Succession 270 f[47] im Anschluß an A. R. Brown.

ist." Dieser Satz aus der ersten Version der *Summa aurea* hätte bereits im 11. oder 12. Jahrhundert den Gedanken an den französischen König auslösen können. Der Zusatz der zweiten Version – indem der Vater die Fülle seiner Majestät einem anderen mitteilt, teilt er „sein Genus" mit – erinnert dagegen an die um 1200 verstärkt auftretende Idee der Herkunft vom kapetingischen und vor allem karolingischen Geschlecht. Ist Wilhelms Trinitätstheologie hier von der Theorie des französischen Königtums beeinflußt?

Im Pariser Klerus gibt es starke Sympathien für den König und für die Karlsidee: Bereits im Jahr 1200 überreicht der Kanoniker Aegidius Parisiensis Philipps Sohn Ludwig eine Versdichtung, in der er Karl verherrlicht und dem Thronfolger als Vorbild vor Augen stellt[74]. Der genannte Guillaume le Breton ist Kaplan des Königs. Wilhelm von Auxerre selbst übernimmt zumindest in seinen letzten Lebensjahren diplomatische Aufgaben für den Königshof[75]. Im Pariser Universitätsstreit hat er vor dem Papst offenbar den Standpunkt zu vertreten, den der König unterstützt[76].

Es ist zu vermuten, daß Wilhelm die neue Königstheorie kennt und anerkennt. Wenn er sie aber zur Erläuterung der göttlichen Zeugung heranzieht, fragt sich, warum der Hinweis auf das königliche Geschlecht erst in der späten Fassung der Summe erscheint. Der Grund dürfte darin liegen, daß der Gedanke der Abstammung vom *genus* Karls des Großen – oder auch nur die Begrifflichkeit – sich, wie festgestellt, erst seit Ludwig VIII. allgemein durchsetzt. (Die Formel „reditus ... ad stirpem Caroli", die schon um 1196 von Stephan von Marchiennes eingeführt wurde, entfaltet sogar erst nach 1244 – durch Vinzenz von Beauvais – ihre Wirkung[77].)

Sofern Wilhelm mit der Formel „genus suum dare" auf die königliche Abstammungs-Theorie anspielt, setzt er voraus, daß diese, wenn nicht allgemein akzeptiert, so doch wenigstens bekannt ist: da jede Erklärung fehlt, wäre die Aussage sonst nicht verständlich. Möglicherweise wird Wilhelm erst durch die zunehmende Verbreitung dieser Theorie veranlaßt, die Weitergabe der Majestät als Weitergabe des *genus* zu interpretieren.

Wilhelms Aussage, daß Gott Vater einen Sohn zeugen wollte, dem er „*alle Reichtümer* seiner Majestät mitteilen könnte", ist möglicherweise

---

[74] Vgl. *Schramm* I 179.

[75] Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. 1, ed. *H. Denifle* u. *E. Chatelain*, Paris 1889 (Nachdruck Brüssel 1964), 132 Nr. 74. Vgl. *J. Ribaillier*, Guillaume d'Auxerre: DSp 6, 1192–99, 1194.

[76] Vgl. Alexander von Hales, *Glossa* I, Prolegomena, 8*–10*; *W. Breuning*, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (TThSt 14), Trier 1962, 1 f.

[77] *K. F. Werner*, Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des ‚Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli': WG 12 (1952) 202–235; *G. Spiegel*, The Reditus Regni ad Stirpem Karoli Magni: A New Look: French Historical Studies 7 (1972) 145–174. Vgl. schon *Schramm* II 18 (zu I 180) sowie *Kantoworicz*, Körper 335[65].

auch vom französischen Erbrecht des 12. und 13. Jahrhunderts beeinflußt[78]. Danach gehört der gesamte Besitz des Vaters *lege primogenitorum* dem ältesten Sohn. Das Patrimonium soll nicht aufgeteilt werden; später geborene Söhne erhalten die Güter der Mutter[79]. Etwa 50 Jahre nach Entstehen der *Summa aurea*, im Jahr 1277, vertritt Karl von Anjou im Erbstreit mit Philipp III. um die Apanage von Poitou und Auvergne unter Berufung auf zahlreiche Gesetze folgende Meinung: wenn ein Vater seinem Sohn etwas gibt, handelt es sich eher um das Bezahlen einer „Art von natürlicher Schuld" als um eine „Schenkung" *(donatio, donum)*[80]. Denkt bereits Wilhelm von Auxerre ähnlich, wenn er von der göttlichen Emanation „nach Art der Zeugung", durch die der Vater dem Sohn „alle Reichtümer seiner Majestät" mitteilt, die Emanation „nach Art der Freigebigkeit" unterscheidet, durch die der Vater den Heiligen Geist als erstes Geschenk *(donum)* aus sich hervorgehen läßt?[81]

Der Heilige Geist, die erste innere Gabe bzw. gnadenhafte Liebe des göttlichen Vaters und Sohnes[82], wird den Menschen in derselben Weise mitgeteilt wie ein Lehen[83]. Die Parallelität zwischen Wilhelms erstem trinitätstheologischen Ansatz und Strukturen des Lehnswesens geht vielleicht sogar noch weiter. Der König belehnt (oder beschenkt) seine

---

[78] Ausdrücklich rekurriert Wilhelm auf das weltliche Erb- und Schuldrecht, um zu erklären, warum Abraham nicht ins Paradies eintreten durfte, obwohl er es verdiente: Das verheißene Land, das ihm *iure hereditario* zustand, war durch Adams Sünde mit einer Schuld belastet, die erst eingelöst werden mußte – „sicut contingit in legibus civilibus quod si pater alicuius habet terram et illam obligat debito, filius debet habere terram illam de iure hereditario, cum sit verus heres; sed non potest habere illam, quoniam hoc impedit debitum patris" (III 7,3: 92,26 ff.).

[79] Vgl. *Lewis*, Succession 163. Derartige Regelungen der Erbteilung finden sich „on every level of the nobility" (ebd.).

[80] Actes et lettres de Charles Ier, roi de Sicile, concernant la France (1257–1284), ed. *A. de Boüard*, Paris 1926, 334: „in tam necessariis enim et coniunctis personis, sub titulo liberalitatis, debitum quodammodo naturale persolvitur ...; ratio enim naturalis, quasi lex quaedam, liberis paterna bona addixit ... Et sic apparet liquide quod non fuit donatio, sed provisio, quam de necessitate naturali debuit pater facere filio, et sic, cum non sit liberalitas quam quis de necessitate inductus, iure naturali debet facere"; vgl. *Lewis*, Succession 175.

[81] I 3,1: 26,1 ff. und I 3,2: 29,1 ff.

[82] I 3,2: 29,16 ff.

[83] Wilhelm bemerkt: Ein Acker oder Weinberg wird, wie man sagt, „äußerlich" *(extrinsecum)* gegeben, insofern die „freie Verfügung" *(libera potestas)* erteilt wird, ihn zu genießen oder zu nutzen. In gleicher Weise, äußerlich, wird auch Gott bzw. der Heilige Geist gegeben, insofern der Empfänger die *libera potestas* erhält, Gott zu genießen. I 8,8 q.3 a.3: 169,82 ff.: „sed dicitur dari extrinsecum in quantum datur libera potestas fruendi vel utendi eo; ... datur ... Deus vel Spiritus Sanctus in quantum datur libera potestas fruendi Deo". Wilhelm denkt hier offensichtlich nicht an eine vollständige Übereignung, sondern an ein „Nutzungsrecht". Das Analogon zur Gabe des Geistes scheint eher ein Lehen zu sein. (Zum *ius utendi et fruendi* vgl. *F. L. Ganshof*, Was ist das Lehnswesen?, Darmstadt 1963, 143, außerdem *P. Ourliac – J. de Malafosse*, Droit romain et ancien droit, Bd. 1: les biens, Paris 1961.) Wilhelm scheint die Verben „uti" und „frui" einmal im juristischen Sinn („Nießbrauch, Nutznießung"), einmal im Augustinischen (vgl. die *fruitio Dei* als glückselige Gottesschau) zu verstehen. Zum juristischen Gebrauch vgl. auch 169,58 ff.: „dare vineam nihil aliud est quam dare *liberam potestatem utendi* vinea et fructibus ad voluntatem eius cui datur."

Vasallen aufgrund der ihm wesensmäßigen Freigebigkeit mit einzelnen Gütern, indem er ihnen „Liebe" *(dilectio)* erweist. Die Empfänger dieser Güter haben ihm dafür in Treue *(fides, fidelitas)* zu dienen[84]. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß der König *gemeinsam* mit dem Thronfolger als Lehnsherr auftritt und die Freigebigkeit beider als eine einzige erscheint[85]. Die gesellschaftlich geforderte, aus der Freigebigkeit resultierende „Liebe" zu den Lehnsempfängern wäre in diesem Fall das Analogon zum Heiligen Geist. Den einzelnen Gaben des Geistes (oder auch den von Gott gegebenen *bona temporalia*) entsprächen die konkreten *dona* des weltlichen Herrschers. Die Texte der *Summa aurea* enthalten hierzu allerdings keine eindeutigen Aussagen.

II. Bestätigende Beobachtungen im Umfeld Wilhelms von Auxerre

1. Advents- und Palmsonntagspredigten des 13. Jahrhunderts

In welchem Ausmaß die Königstheorie von der Allgemeinheit – besonders aber von französischen Geistlichen – verinnerlicht und mit theologischen Fragen und Lösungen in Verbindung gebracht wird, zeigt sich an vielen Predigten des 13. Jahrhunderts[86]. Um 1200 entsteht in Frankreich der Brauch, jährlich zweimal – an einem Adventssonntag und am Palmsonntag – über die Schriftstelle „Ecce, rex tuus venit tibi mansuetus sedens super asinam" (Mt 21,5, vgl. Sach 9,9) zu predigen. Einige der Homilien dürften in Paris gehalten worden sein. Ihre Abhängigkeit von der scholastischen Theologie ist nicht zu übersehen; unter ihren Verfassern befinden sich Praepositin von Cremona, Hugo von St-Cher, Wilhelm von Auvergne, Bonaventura und Thomas von Aquin[87]. Die hohe Zahl der erhaltenen Handschriften läßt auf eine weite Verbreitung der Texte und der darin enthaltenen Gedanken schließen[88].

Charakteristisch ist die beinahe vollständige Parallelisierung des Königtums Christi mit dem weltlichen, und das heißt fast immer: mit dem französischen Königtum[89]. Die Unähnlichkeit zwischen Gott und

[84] Zum Begriff „fides" s. *Ganshof* 70ff. u.ö.; zur Mehrdeutigkeit der Terminologie *H. Helbig*, Fidelis Dei et regis. Zur Bedeutungsentwicklung von Glaube und Treue im hohen Mittelalter: AKuG 33 (1951) 275–306.

[85] Vgl. I 3,4: 33,32ff.: „pater carnalis ita diligit filium suum, quod quicquid probitatis vel liberalitatis habet, totum vult inesse et attribui filio suo; ergo in infinitum magis Pater aeternus quicquid liberalitatis habet, vult inesse Filio suo".

[86] Zum folgenden vgl. *J. Leclercq*, Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge: AHDL 18 (1943–45) 143–180. Obwohl die Predigten lateinisch verfaßt wurden (nur gelegentlich stößt man auf französische Wendungen), sind sie zum Teil vor dem Volk, also in französischer Sprache, gehalten worden; aaO. 149 und 159.

[87] AaO. 176.

[88] AaO. 149.

[89] AaO. 170. Vgl. 153: „ ... l'orateur est fidèle à l'analogie suggérée par le thème. Ayant à parler du Christ-Roi, il compare le Christ aux rois que connaissent les auditeurs. Il n'aura qu'à montrer ensuite en quoi le Christ ressemble aux rois terrestres et par quoi il s'en distingue". Wenn die Prediger ihre Hörer ermahnen, Christus als König zu begegnen, das heißt

Mensch wird dabei nicht ignoriert; vielmehr kritisieren die Prediger den weltlichen König häufig gerade dadurch, daß sie den Kontrast zwischen ihm und Christus hervorheben. Stellungnahmen zu konkreten politischen Ereignissen finden sich allerdings nicht[90]. Mit dem König von Frankreich wird zwar – dem Thema der Predigt entsprechend – meist der Sohn Gottes verglichen, manchmal aber auch der Vater. Zum Beispiel in einer (leider nicht genauer datierten) anonymen Predigt des 13. Jahrhunderts: Hielte der König von Frankreich einen seiner Diener im Gefängnis fest und der Sohn des Königs besuchte den Gefangenen *(si rex Franciae teneret unum de servis suis in prisione et filius visitaret eum)*, wäre dies ein Grund zu großer Freude. Ebenso verhält es sich mit der Menschwerdung Christi: „Deus Pater tenebat nos tamquam servos in prisione. Sed Filius visitavit nos in nostro carcere, nobiscum manere voluit"[91].

In einer anderen Predigt wird das Königtum Gott Vaters und die Weitergabe dieses Königtums an den Sohn vorausgesetzt: „Christus Filius Dei erat rex ex parte Patris"[92]. Die oben behandelten Begriffe „genus" und „stirps" spielen auch in den Predigttexten und homiletischen Hilfsmitteln eine Rolle, und hier zeigt sich eindeutig, daß sie analog für das weltliche/französische und das göttliche Königtum gebraucht werden.

Eine Palmsonntagspredigt unterscheidet drei Arten von Königen:

> „quidam enim dicuntur cleotes, quidam tyranni, quidam vero reges. Cleotes quidem dicuntur qui sorte eliguntur, qui tamen non sunt de *genere regio*; quidam vero dicuntur tyranni, qui volunt dominari non propter utilitatem subditorum sed propter exspoliationem ipsorum quia tyrannus est qui inhiat lucris; reges vero dicuntur qui omnibus bonis superabundant et corporalibus et spiritualibus et temporalibus ... Secundum autem omnes istas conditiones Christus fuit verissimus rex"[93].

In einem *Liber distinctionum per alphabetum* des 13. Jahrhunderts, einer Art Konkordanz, wird festgestellt:

> „Christus dicitur rex quia fuit *de regia stirpe*, quia regnum obtinuit in hereditatem suam, quia *unctus* est in regem ..."[94].

Die Herkunft „von königlichem Geschlecht" wird also auch für Christus postuliert. Auch wenn ein Teil der hier zitierten Predigten sicher erst nach der *Summa aurea* entstanden ist, stützen sie die Annahme, daß Wilhelms Formulierung „genus suum dare" von der französischen Königs-

---

mit Huldigung, Gehorsam, Glauben und Liebe, gebrauchen sie diese Termini „avec le sens précis qu'ils revêtaient dans le vocabulaire féodal" (aaO. 170).

[90] AaO. 169ff.

[91] AaO. 158. Wilhelm von Auxerre (III 8,3: 103,57 u.ö.) und Alexander von Hales (*Glossa* in III Sent. 19: Quar. 226,6f.) betrachten Gott als den Herrn des Kerkers, den Teufel nur als Wächter. Wilhelm fährt fort, nicht der Wächter, sondern der Herr des Kerkers erhalte das Lösegeld *(pretium)*. So mußte Christus sich nicht dem Teufel ausliefern, sondern dem göttlichen Vater (III 8,3: 103,57ff.). Da Christus gerecht war, konnte er mit Gott „über die zu lange Haft des Menschen im Kerker rechten" (III 9,4: 111,26ff.).

[92] AaO. 167. Der Gedanke wird fortgesetzt: „ita et ex parte matris est rex".

[93] AaO. 163.

[94] AaO. 160^2. Vgl. die typischen Merkmale des französischen Königtums: Abstammung (von Karl dem Großen) und Salbung (mit gottgegebenem Öl).

theorie seiner Zeit her zu verstehen ist, genauer: von der Karlsideologie. Die Predigttexte lassen darüber hinaus erkennen, daß zahlreiche Eigenschaften, die Wilhelm in seiner Trinitätstheologie Gott zuschreibt, seinerzeit als königliche Attribute aufgefaßt werden: Als *König* hat Christus Würde, Freigebigkeit und Freundlichkeit. Die einzelnen Satzteile von Mt 21,5 werden häufig in diesem Sinn ausgelegt:

„Venientis propinquitas *ecce*, dignitas *rex*, liberalitas *tuus*, utilitas *tibi*, benignitas *mansuetus*“ [95].

Was Wilhelm von Gott als erster Quelle und höchstem Guten aussagt, gilt nach der oben zitierten Predigt von allen Königen: sie müssen „überfließen von allen Gütern“ [96].

Die Idee der Herkunft aus Gottes königlichem Geschlecht wird in einer anonymen Adventspredigt spirituell interpretiert:

„Natura humana secundum naturam intellectivam est *de genere* Dei, sed verum est quod per peccatum humanum *genus* incurrit tantam distantiam a Deo quod amisit successionem in regno. Ratio est: descensus a stipite non impedit successionem in regno dum tamen persona descendens sit in linea recta, sed quam cito persona descendens a stipite declinat a recta linea, statim amittit successionem ex quo persona idonea in recta linea invenitur. Sic cum homo descendat a Deo, quamdiu stat a recta linea veritatis, non amisit successionem regni divini, immo ad regnum recipitur, Sap. 10: Iustum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei. Sed peccatores ad successionem regni divini non recipiuntur quando non solum distant, sed a iustitia propinquitatem declinant contra praeceptum Dei; I Reg 12: Nolite declinare per vana ...“ [97].

Der Autor dieser Predigt hat keine Bedenken, irdische Rechtsgrundsätze auf Gott zu übertragen. So auch, wenn er fortfährt, das Reich Gottes sei für das Menschengeschlecht *(genus!)* durch die *declinatio peccati* verloren gewesen, durch einen Ehevertrag mit dem legitimen Erben dieses Königreichs aber wiedergewonnen worden:

„Et sic habemus duo. Primum est quod regnum elongatum et amissum recuperatur per matrimonium contractum cum herede legitimo illius regni; secundum est quod propter declinationem peccati regnum Dei ab humano *genere* erat elongatum et amissum. Ideo per matrimonium contractum in adventu Filii Dei, illud regnum recuperatum est et factum est prope, sicut dicunt verba proposita: Rex tuus etc.“ [98]

2. Eine Anspielung auf das französische Königtum in Richard von St-Victor, De Trinitate

Wie die Predigttexte erkennen lassen, hat man sich im 13. Jahrhundert

[95] AaO. 151. Ein sehr ähnliches Beispiel aaO. 177.

[96] AaO. 163.

[97] AaO. 166.

[98] Ebd. Vgl. die schon zitierte Predigt aaO. 158: „si rex Franciae maritaret se alicui infimae peucellae, tota peucella honoraretur ab omnibus, etiam ab illis qui eam prius habebant despectam. Applica ad Christum, qui maritavit se viro infimo *genere* et ex tunc omnis creatura habuit in honorem et reverentiam.“ Im Hintergrund steht hier der Rechtsgrundsatz, daß eine Frau den Rang ihres Gatten annimmt, während der Rang des Mannes sich durch eine Ehe nicht ändern kann (zur literarischen Rezeption vgl. Andreas Capellanus in seinem gegen 1190 am französischen Hof verfaßten Traktat *De amore*; *Duby* 486 und 491).

immer wieder der verschiedenen Aspekte des französischen Königtums und seiner Theorie bedient, um die Aussagen der Christologie und Trinitätslehre anschaulich zu machen. Es stellt sich die Frage, ob ähnliches schon vor 1200 geschieht[99]. Daß Parallelen zwischen Trinität und Königtum gezogen wurden, zeigen zwei Beispiele, die sich freilich nicht speziell auf den König von Frankreich beziehen.

Robert von Melun (ca. 1100–1167; er lehrte etwa 1137–60 in Paris und Melun) führt in seinen Sentenzen einen Vergleich an, den er bei nicht näher bezeichneten *doctores ecclesiastici* findet: Der Unterschied zwischen dem Bild Gottes des Vaters in seinem Sohn und der Abbildung Gottes durch ein vernunftbegabtes Geschöpf entspricht (überbietend) dem Unterschied zwischen dem Bild des Königs, das in seinem Sohn liegt, und der Darstellung des Königs auf einer Münze[100]. Die *similitudo* zwischen Vater und Sohn ist in beiden Fällen die Ähnlichkeit zweier Realitäten von ein und derselben Natur, die gemeinsam Anteil an einer bestimmten Eigenschaft, einer bestimmten Form, haben[101]. Simon von Tournai (ca. 1130–1201), der seit 1165 in Paris doziert, erklärt: Obwohl Gott Sohn im Blick auf den Vater der Zweite *(alter)* ist, wird ihm nicht die *alteritas*, sondern die *aequalitas* appropriiert. Es könnte sonst der Eindruck entstehen, der Sohn sei irgendwie geringer als der Vater, denn in der *curia* ist ein Zweiter neben dem König geringer als der König selbst[102].

Eine konkrete Anspielung auf das französische Königtum, genauer: auf eine Besonderheit der Regierung Ludwigs VII. (1137–80), dürfte im Traktat *De Trinitate* des Richard von St-Victor vorliegen. Im entscheidenden Text stellt Richard zunächst fest: gäbe es in der Gottheit nur *eine* Person, so hätte diese niemanden, „dem sie den unendlichen Überfluß ihrer Fülle mitteilen könnte *(non habebit cui communicare possit infinitam il-*

---

[99] Dabei ist zu berücksichtigen, wie sehr die Person des Königs durch Philipp II. an Bedeutung gewinnt: seine innen- und außenpolitischen Erfolge sowie die bewußte Förderung der Königsidee verleihen ihm eine Sonderrolle vor den anderen Königen Europas, die ihn sogar mit dem Kaiser konkurrieren läßt (vgl. *Schramm* I 186f.). Philipps Königtum bietet sich für eine Analogie zu göttlichen Verhältnissen unter Umständen stärker an als das seiner Vorgänger. Zur gewachsenen Bedeutung des französischen Königs seit Philipp II. vgl. auch *R.-H. Bautier*, La place du règne de Philippe Auguste dans l'histoire de la France médiévale, in: France, 11–27.

[100] „Quanto vero differt imago regis quae in eius filio est ab illa quae in nummo est, tantum differt imago Patris, quae in eius Filio est, ab ea, quae in creatura rationali est" (zitiert nach *E. Schlenker*, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode [FThSt 46], Freiburg 1938, 53^{89}).

[101] Ebd.: „similitudo ... ex communi qualitatis participatione rerum eiusdem naturae" bzw. „ex communis formae participatione". Diese Ähnlichkeit ist „viva ... et vera". Die *similitudo* des Königsbildes auf der Münze zum König bzw. des vernunftbegabten Geschöpfes zu Gott besteht dagegen nur „ex quadam imaginaria repraesentatione" und ist „quasi quaedam umbra ... nullam operis imitationem habens".

[102] „Sed ne nomine alteritatis intelligeretur aliqua Filii minoritas respectu Patris, – qui enim alter est a rege in curia, minor est ipso rege – ideo adiectum est ab Hilario: in Filio vero aequalitas" (*Sententiae*: ed. in *M. Schmaus*, Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai: RThAM 4 [1932] 59–72; 187–198 und 294–307, hier 66, 12ff.).

lam plenitudinis suae abundantiam)"[103]. Anschließend greift Richard – wie später auch Wilhelm von Auxerre – die Frage Augustins auf, ob die erste göttliche Person etwa niemanden haben könne oder wolle, mit dem ihr die Fülle gemeinsam wäre.

Das Nicht-Können *(defectus potentiae)* wird von Richard durch einen einzigen Satz ausgeschlossen: der Allmächtige ist nicht durch eine Unmöglichkeit zu entschuldigen. Könnte also ein Mangel an Wohlwollen *(defectus benevolentiae)* vorliegen? Dieser Mangel in einer göttlichen Person wäre so groß wie die Liebe, die durch ihn verhindert wird: „Nichts empfindet ein vernunftbegabtes Wesen *(rationalis vita)* süßer als die Köstlichkeiten der Liebe *(caritas)*; nie genießt es eine Freude mit größerem Vergnügen. Diese Köstlichkeiten werden ihm in Ewigkeit fehlen, wenn es *ohne Teilhaberschaft einsam auf dem Thron der Majestät* verharrt *(si consortio carens in maiestatis solio solitaria permanserit)*"[104].

Der Rest des Kapitels ist geprägt von einer auffällig eindringlichen, ja paränetischen Redeweise mit starken Anthropomorphismen: „Daraus können wir ermessen, von welcher Art und welchem Ausmaß dieser Mangel an Wohlwollen wäre, wenn sie [sc. die göttliche Person] den Überfluß ihrer Fülle lieber geizig für sich selbst zurückhielte, obwohl sie ihn, wenn sie nur wollte, mit solch einem Zuwachs an Freuden, solch einem Anwachsen der Köstlichkeiten einem anderen mitteilen könnte! Wenn es sich so verhielte, würde sie zu Recht dem Blick der Engel und aller anderen entfliehen; zu Recht würde sie sich schämen *(erubesceret)*, gesehen und erkannt zu werden, wenn solch ein Mangel an Wohlwollen in ihr wäre. Doch das sei fern! Es sei fern, daß in jener höchsten Majestät etwas liege, weshalb sie sich nicht rühmen könnte, weshalb sie nicht zu verherrlichen wäre. Wo bleibt sonst die Fülle ihrer Herrlichkeit?"[105]

Da nichts herrlicher und großartiger ist, als nichts zu besitzen, was man nicht auch mitteilen will, kann Gott, der „ohne Einschränkung gut" und „höchst weise an Rat" ist, nichts aus Geiz zurückbehalten. Es ist also klar, daß „in jener höchsten und äußersten Erhabenheit" die „Fülle der Herrlichkeit selbst" einen Teilhaber der Herrlichkeit verlangt. Richard leitet den abschließenden Satz so ein, als müsse dies dem Leser handgreiflich vor Augen stehen:

„*Ecce palam habes, ut videre potes*, quod in illa summa et suprema celsitudine ipsa plenitudo gloriae compellit gloriae *consortem* non deesse"[106].

Was könnte gemeint sein? Richard lebt bis 1173; *De Trinitate* gilt allgemein als Spätwerk[107]. Vermutlich entstand es einige Jahre nach 1162[108].

---

[103] *Trin.* III 4: ed. *Ribaillier* 139,6f.
[104] Ebd.: 139,12–18.
[105] Ebd.: 139,18–27.
[106] Ebd.: 139,28–34.
[107] Als Beispiel für die aktuelle Diskussion vgl. *K. Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 382.

Es ist nicht auszuschließen, daß es in der jetzigen Form (mit allen sechs Büchern) erst posthum erschien[109]. Trifft diese Datierung zu, so stammt das Werk aus einer Zeit, in der Ludwig VII. ein für einen kapetingischen König höchst ungewöhnliches Verhalten zeigt, das auf scharfe Kritik stößt: Er weigert sich hartnäckig, den 1165 geborenen Thronfolger (den späteren Philipp II.) zum Mitkönig krönen zu lassen[110].

Die Einsetzung des Thronfolgers als Mitkönig oder *rex designatus* ist in Frankreich seit Hugo Capet (987) bis zu Ludwig VII. ununterbrochen praktiziert worden[111]. Anfangs dient sie dazu, einer echten Wahl zuvorzukommen, das heißt: die Erbfolge zu sichern[112]. Von der Kirche wird sie unterstützt. Der Papst selbst drängt Ludwig schon 1171 zur Krönung des Sohnes, doch erfolgt sie erst 1179 nach einem Schlaganfall des Königs[113].

Richard von St-Victor dürfte mit dem „consors gloriae" bzw. „maiestatis"[114] auf Philipp II., den gewünschten Mitkönig, anspielen[115]. Geistliche und weltliche Würdenträger haben im 12. Jahrhundert nur noch beratende Funktion vor der Krönung des Mitkönigs. Initiative und letzte Entscheidung liegen ganz bei dessen Vater[116]. Das Verhältnis zwischen dem König und seinen Ratgebern sieht also nicht anders aus als das zwi-

---

[108] *J. Ribaillier,* Richard de Saint-Victor, *De Trinitate,* Paris 1958, Introduction, 11–13, v. a. 12: „Il faut donc penser que le traité est bien postérieur à 1162". Sehr vorsichtig ist *G. Salet,* der in der Einleitung seiner Edition eine Entstehung nach 1148 für „plausibel" hält (Richard de Saint-Victor, La Trinité [SC 63], Paris 1959, 7).

[109] *Ribaillier,* aaO. 13.

[110] *Schramm* (I 109) vermutet, Ludwig habe eine innenpolitische Krise, wie sie in England durch die vorgezogene Krönung Heinrichs des Jüngeren (1170) provoziert worden war, vermeiden wollen; ebenso *Ehlers* 122; vgl. dagegen *Lewis,* Succession 74 f. Schon 1169 hatte auch Friedrich Barbarossa seinen Sohn Heinrich krönen lassen – zum König der Römer.

[111] Vgl. die Liste der kapetingischen Könige und Mitkönige bei *Schramm* II 1. Außerdem: *A. W. Lewis,* Anticipatory Association of the Heir in Early Capetian France: AHR 83 (1978) 906–27; *ders.,* Succession.

[112] Lewis weist in den genannten Artikeln nach, daß die vorgezogene Beteiligung des Nachkommen bzw. Nachfolgers auch in Familien von Baronen verbreitet war und ganz andere Vorteile als die der königlichen Sukzession haben konnte. Dies ändert freilich nichts am Nutzen dieser Institution für die Thronfolge (*Baldwin,* Government 369 und 574[58]).

[113] *Schramm* I 97 f. und 109; *Le Goff* 112; *Lewis,* Succession 74–77.

[114] *Trin.* III 4: 139,34 und III 6: 141,6.

[115] Der Terminus „consors" läßt sich hier zwar zunächst theologiegeschichtlich erklären. Tertullian (*Adv. Prax.* 3) bezeichnet den Sohn Gottes und den Heiligen Geist als „consortes substantiae Patris" (*A. Blaise,* Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Turnhout ²1967, 207). Von einem „consortium" des Vaters und des Sohnes spricht Hilarius von Poitiers (*Trin.* IV 17 f.: CC 62, 120). Petrus Lombardus zitiert ihn (*I Sent.* 2,4: Quar.³ 64 f.). Andererseits hat der Terminus auch eine spezifisch politische Bedeutung. Die Bedeutung „Mitregent" für „consors" und „Mitregentschaft" für „consortium regni" ist schon bei antiken Autoren bezeugt (vgl. *T. Vogelsang,* Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur ‚Consors regni'-Formel, Göttingen 1954, 4, sowie das Wörterbuch von Georges zu „consors"). In einem Diplom von Hugo Capet aus dem Jahr 991 wird dessen Sohn und Mitregent Robert als „consors" eingeführt (s. Recueil des historiens de Gaules et de la France, X 560, Nr. 10). Weitere Beispiele für das frühe Mittelalter finden sich in *J.-F. Niermeyer,* Mediae latinitatis lexicon minor, Leiden 1976, 256, und *Vogelsang,* passim.

[116] *Schramm* I 110. Vgl. *Ehlers* 122.

schen Gott und seinen Engeln, so wie Richard es beschreibt: der Herrscher müßte sich einer eigenen Unvollkommenheit zwar schämen; wirklich zu verantworten hätte er sich nicht[117]. Richards Feststellung, daß Gott „höchst weise an Rat" *(summe sapiens consilio)* ist, läßt sich als Aufforderung an Ludwig VII. verstehen, Gott darin nachzuahmen. Konkret hieße das: dem „consilium des Hoftages"[118] zu folgen.

Nach dem Chronisten Rigord erklärt Ludwig VII. den Würdenträgern schließlich, er wolle seinen Sohn nach ihrem Rat und mit ihrer Einwilligung krönen lassen: „habito tuo [sc. archiepiscopi Remensis] et aliorum magnarum personarum regni saniori *consilio* ..."[119].

Die Datierung von Richards *De Trinitate* läßt sich anhand des eben Gesagten präzisieren. Als *terminus post quem* muß der 21.8.1165 angesehen werden, Philipps Geburtstag[120]. Weiter ist zu berücksichtigen, daß man Ludwig VII. sicher nicht sofort zur Krönung des Sohnes drängte. (Angesichts der Tatsache, daß Ludwig selbst erst elfjährig Mitkönig wurde, sind die Mahnungen des Papstes von 1171 – Philipp ist sechs Jahre alt – verhältnismäßig früh. Es geht u. U. darum, eine grundsätzliche Haltung des Königs rechtzeitig zu ändern.) *De Trinitate* dürfte also um 1170 entstanden sein.

Richards Trinitätstheologie ist an dieser Stelle keine reine Spekulation oder Kontemplation mehr, sie wird zum politischen Appell. Es zeigt sich, welche Bedeutung Richard dem französischen Königtum und besonders der Erbfolge beimißt: in einem Werk, dessen Ziel es ist, durch Glaube und Einsicht das Ewige zu verstehen[121], sind für eine Meinungsäußerung zu konkreten staatlichen Verhältnissen schwerwiegende Gründe vorauszusetzen. Das Mitkönigtum stellt für Richard offenbar kein vorübergehendes politisches Phänomen dar, sondern eine unverzichtbare Institution, die ihr Vorbild in der Ewigkeit, in Gott selbst hat. Daß die Mitregentschaft im ausgehenden 12. Jahrhundert als unaufgebbar angesehen wird, ist verständlich[122]. Man praktiziert sie nicht nur – seit sieben

---

[117] Im (1231–36 entstandenen) Traktat *De universo* des Wilhelm von Auvergne (*Opera omnia*, ed. Paris 1674, Nachdruck Frankfurt/Main 1963, 964) entsprechen die Ratgeber des (imaginären, idealen) irdischen Königreichs den Cherubim (vgl. *Vallentin* [Anm. 9] 72 ff.).

[118] *Ehlers* 122.

[119] *Delaborde* I 9 f. Vgl. *Schramm* II 73^7 zu I 109. Zum „consilium" der Würdenträger bei dieser Krönung vgl. Rigord, *Gesta* (*Delaborde* I 10).

[120] Auf die Jahre *vor* 1165 kann die untersuchte Passage nicht bezogen werden. Wenn Ludwig VII. das Mitkönigtum auch ablehnte, lag ihm die *Geburt* eines Thronfolgers doch sehr am Herzen. Der Verfasser der *Historia gloriosi regis Ludovici* sieht gerade darin den Grund für die dritte Ehe des Königs, die er schon bald nach dem Tod seiner zweiten Gemahlin einging (*Lewis*, Succession 63 f.). Daß Philipp als Kind „Dieudonné" gerufen wurde, weist in dieselbe Richtung (*Ehlers* 122).

[121] *Trin.* Prolog: 84,35 ff.

[122] Nach *Schramm* (II 75^2 zu I 111) war diese Institution „so hergebracht und selbstverständlich, daß sie deshalb wohl keinen Anlaß zu begrifflicher Durchdringung gab". Richards Versuch, sie aus dem Begriff der Herrlichkeit *(gloria)* des Königs herzuleiten, muß aber als eine, wenn auch späte, Rechtfertigung auf theoretischer Ebene betrachtet werden. Als Ausnahme ist wohl die Position des Pariser Theologen Petrus Cantor anzusehen, der

Generationen – im Königtum, sondern ebenso auf niedrigerer Ebene, vom 11. Jahrhundert an z. B. in den Lehnsfürstentümern[123]. Auch die Beziehung zwischen dem göttlichen und dem irdischen Mitkönigtum scheint nicht allein von Richard von St-Victor gesehen worden zu sein.

3. Der Sohn als Mitregent: die Initialen der Winchester Bible zu Ps 109

Darstellungen der göttlichen Trinität erscheinen in Frankreich und England im 12. und vor allem im 13. Jahrhundert häufig als Illustrationen zu Psalm 109: „Es spricht der Herr zu meinem Herrn: ‚Setze dich mir zur Rechten! Und ich lege dir deine Feinde als Schemel unter die Füße! ...'".

Ein besonders interessantes Beispiel sind die beiden wohl in den siebziger oder achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts begonnenen, unvollendeten Initialen zu Ps 109 in der Winchester Bible[124]. Diese Initialen befinden sich am Kopf zweier paralleler Kolumnen, die jeweils eine lateinische Übersetzung des Psalms bieten: die linke die „gallikanische" Version, die rechte die „hebräische"[125]. Aufeinander bezogen erscheinen auch die Bild-Inhalte der beiden Initialen: zeigt die linke Gott Vater und Sohn, unmittelbar nebeneinander thronend, mit der Taube des Heiligen Geistes, die sich zwischen ihren Häuptern im Abwärts-Flug befindet, so die rechte zwei ebenfalls thronende, aber offenbar irdische Herrscher. Auf eine vollständige Analyse der beiden Initialen muß hier verzichtet werden. Genauer zu untersuchen sind sie allerdings im Blick auf folgende Fragen: (1) Wer ist in der rechten Initiale abgebildet? (2) Welche Rolle spielt der Heilige Geist in der linken? (3) Gibt es in der rechten Initiale eine Parallele zum Heiligen Geist?

Die Interpretationen von W. Oakeshott und E. H. Kantorowicz beantworten die erste Frage unterschiedlich; die zweite und dritte Frage werden nicht gestellt. Nach Oakeshott zeigt die rechte Initiale Jesus und Maria als König und Königin[126]; Kantoworicz dagegen spricht von „zwei Königen" und vermutet, daß hier die „historische" Deutung des Psalms wiedergegeben sein könnte, was normalerweise bedeutet: Jahwe spricht zu König David[127].

---

noch unter Philipp Augustus das Wahlprinzip für die Thronfolge bevorzugte (*Summa de sacramentis* § 185: ed. *Dugauquier* III/2, 101 f.).

[123] *Schramm* I 108.

[124] Vgl. *W. Oakeshott*, The Artists of the Winchester Bible, London 1945; *ders.*, The Two Winchester Bibles, Oxford 1981 (im folgenden zitiert als „Oakeshott"); *E. H. Kantorowicz*, The Quinity of Winchester: ArtB 29 (1947) 73–85 (im folgenden zitiert nach *Kantorowicz*, Selected Studies [Anm. 2], 100–120; s. dort die Abbildung Pl. 27). Zu einer exakteren Datierung s. u. Anm. 140.

[125] *Kantorowicz*, Quinity 101^7.

[126] „ ... on the right, a King and Queen, not nimbed"; „the King and Queen are Christ, secundum humanitatem, and the Virgin" (aaO. 13^1).

[127] „ ... the Trinity illustrates the so-called Gallican version of the psalm and alludes to the ‚Messianic' interpretation; the Hebrew version (right), showing two kings, may render the ‚historical' interpretation" (aaO. 101^7). „Usually the Lord that speaks would be consi-

Beide Interpretationen werden der Darstellung nicht gerecht. Es wäre verwunderlich, wenn Gott Vater in der rechten Initiale ohne Nimbus abgebildet wäre. Die Deutung Oakeshotts scheint unvereinbar mit dem Inhalt des Psalms. Daß die bartlose Person eine Prophezeiung über die andere ausspricht, wie er meint, ist weder vom Psalm noch von der Darstellung her evident: die Hand der jüngeren Person wird von der der älteren gestützt bzw. geführt; *diese* scheint die eigentlich handelnde zu sein[128]. Die jüngere Person als Frau zu interpretieren, erscheint willkürlich; der Hermelin über ihrer Schulter und ihre Haartracht sprechen eher dagegen[129].

Die sinnvollste Lösung der Frage nach den dargestellten Personen der rechten Initiale besteht wohl darin, beide als irdische, gemeinsam herrschende Könige zu verstehen. Im Sinne der „hebräischen" Version des Psalms – und in Entsprechung zur trinitarischen Initiale – dürften David und Salomon gemeint sein: Ps 109 gilt als Psalm Davids, und Salomon wurde noch zu Lebzeiten seines Vaters zum König gesalbt[130].

Die zweite und dritte Frage sind gemeinsam zu beantworten. Der Inhalt des Psalms verlangt die Darstellung des Heiligen Geistes nicht. Das Symbol der Taube, das schon durch seine Größe in den Hintergrund tritt, dürfte vor allem in Abhängigkeit vom Vater und vom Sohn zu sehen sein. Einen Anhaltspunkt für die Interpretation liefert die rechte Initiale. Zwischen den beiden gekrönten Personen sieht man – gestützt von der älteren – die Hand der jüngeren mit sehr lang ausgestrecktem Zeigefinger. Dies legt nahe, in der linken Initiale den Heiligen Geist zwischen Vater und Sohn als „Finger Gottes" (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28) zu verstehen, durch den die beiden anderen göttlichen Personen gemeinsam im Bereich der Schöpfung wirken[131]. (Ist es Zufall, daß die linke Hand beider jeweils durch ein Buch verdeckt ist? Ist es Zufall, daß die Taube kopfunter, gera-

---

dered as God the Father, and the Lord spoken to, either as King David: the ‚historical' interpretation ...; or as Christ: the ‚messianic' interpretation" (aaO. 104). Genauer geht Kantorowicz auf die beiden Initialen nicht ein.

[128] Dagegen *Oakeshott* 43[1]: „The second figure is surely a queen, in spite of the Latin text, *Dixit Dominus Domino meo.* She is, as it were, the speaker of the phrase. ‚Dominus' is the Almighty, ‚Domino' Christ, in the designer's interpretation"; aaO. 13[1]: „She here repeats the prophecy, and the other roundel represents its fulfillment. The theological subtlety of these designs is remarkable" [!].

[129] Königinnen oder weibliche Heilige werden in zeitgenössischer Darstellung mit wesentlich längeren Haaren bzw. mit Schleier abgebildet; vgl. etwa die Illustrationen des Ingeborg-Psalters (s.u. Anm. 135).

[130] 1 Kön 1,28ff. Diese Interpretation des Psalms ist aus christlicher Perspektive sicher ungewöhnlich, aber nicht unmöglich (zumal die christliche Auffassung bereits in der linken Initiale ausgedrückt ist). In den – allerdings erst Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßten – Glossen von Ms London, Lambeth Palace 435, f. 101[r] eines hebräischen Psalters findet sich zu Ps 109,1 die Anmerkung: „David vocat hic Saulem dominum suum *vel David prophetavit super Salomonem filium suum*" (zitiert nach *Smalley* [Anm. 21] 350[4]).

[131] In der *Summa aurea* wird der „Finger Gottes" nicht nur mit dem Heiligen Geist identifiziert, sondern auch mit Gottes Güte (die dem Geist appropriiert ist) in Verbindung gebracht (III 12,8 q.1: 233,14ff. und 235,63ff.).

dezu im Sturzflug, das heißt wohl: mit Blick auf die geschaffene Welt, dargestellt ist?)

Wenn nun auf beiden Seiten ein königlicher Vater mit seinem Sohn und Mitregenten dargestellt ist, verlangen die *Unterschiede* der beiden Initialen nach einer Deutung. Gott Vater und Sohn halten jeweils mit der (verdeckten) Linken ein Buch, die beiden irdischen Könige dagegen in der jeweils äußeren Hand ein Szepter. Die irdischen Herrscher tragen Kronen, die göttlichen Personen (auch der Heilige Geist) den Kreuznimbus. Gesicht und Gewand sind bei Gott Vater und Gott Sohn ein wenig schematisch und sehr einheitlich gestaltet, bei den menschlichen Figuren detaillierter und individuell verschieden[132] (auch das Szepter der jüngeren unterscheidet sich von dem der älteren). Besonders fällt auf, daß die dem Sohn Gottes entsprechende Person auf der rechten Seite ein bartloses, sehr jugendliches (von Oakeshott als weiblich mißverstandenes) Gesicht hat. Wie in der Trinitätstheologie Richards von St-Victor stellt sich hier die Frage, ob vielleicht auf konkrete Personen und aktuelle Ereignisse angespielt wird.

Im Juni 1170 läßt der englische König Heinrich II. seinen ältesten Sohn gleichen Namens in der Westminster Abbey zum Mitregenten krönen[133]. Dieses Vorgehen, das sich an französischen Vorbildern orientiert, ist für die englische Geschichte fast einmalig[134]. Der Anlaß war sicher bedeutend genug, um die Illuminationen eines Psalters zu beeinflussen[135]. Die jugendliche Darstellung des jüngeren Königs in der rechten Initiale entspricht dem Alter Heinrichs des Jüngeren: er zählte bei seiner Krönung 15 Jahre. Die Initiative zu dieser Krönung ging ganz vom

---

[132] Vgl. *Oakeshott* 43: „The sketch shows figures no longer as patterns, but as human beings. They are seated easily and surely, and the clothes hang with a naturalism remarkable for the late twelfth century. The [unfinished] faces ... would have been elaborately modelled in the illusion of a third dimension". Die beiden Figuren der rechten Initiale „look as if they were done from life", allerdings tragen sie nach Oakeshott keine zeitgenössische Kleidung (aaO. 68; vgl. aber unten bei Anm. 137).

[133] Vgl. dazu *R. Foreville,* L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154–1189), Paris 1943, 302–306; *A. Heslin,* The Coronation of the Young King in 1170: SCH(L) 2 (1965) 165–178. Die Krönung fand gegen den Willen Thomas Beckets statt, der als Erzbischof von Canterbury das alleinige Krönungsrecht hatte.

[134] Bisher hatte es in England nur eine vergleichbare Krönung des Thronfolgers zu Lebzeiten des Königs gegeben, und dies bereits im Jahr 787 (*Heslin* 165 f.).

[135] Nach *Heslin* (165) war die Krönung „an event of the highest significance". Daß die politische Situation um 1200 sich auf die Psalter-Illustration auswirken konnte, zeigt *M. Caviness,* Conflicts Between *Regnum* and *Sacerdotium* as Reflected in a Canterbury Psalter of ca. 1215: ArtB 61 (1979) 38–58. Die Königsdarstellungen dieses unter Johann Ohneland entstandenen „kleinen Canterbury-Psalters" sind von außerordentlichem Pessimismus geprägt, Szenen von Gewaltanwendung sind häufig. König Saul dürfte hier eine Allegorie für John Lackland selbst sein (*Caviness* 50; zur Trinitätsdarstellung dieses Psalters s. u.). Auf Rechte und Ansprüche des *französischen* Königs scheinen mehrere Miniaturen des Ingeborgpsalters (um 1195?) anzuspielen; *F. Deuchler,* Der Ingeborgpsalter, Berlin 1967 (Nachdruck Graz 1985), 113 ff. (zur Datierung aaO. 147 f.; zur zweiten Gattin Philipp Augusts als Besitzerin aaO. 6).

Vater aus[136]; ähnlich bestimmend führt die ältere Person der rechten Initiale die Hand der jüngeren. Interessant ist ferner, daß die Gewänder sehr ähnlich dargestellt sind wie auf zeitgenössischen englischen Königssiegeln[137]. Auch wenn die beiden Gestalten in der rechten Initiale zunächst David und Salomon zeigen, sind auf einer zweiten Ebene vielleicht Heinrich II. und Heinrich der Jüngere gemeint[138].

Diese These wird dadurch gestützt, daß offenbar Heinrich II. selbst das Manuskript der Bibel von Winchester für seine neue Gründung Witham erhielt, bevor die Illuminationen ganz vollendet waren[139]. So könnte die Initiale zu Ps 109 durch die vorgezogene Krönung des jungen Heinrich motiviert sein und eine Huldigung an das Königshaus darstellen. Ein Zeitgenosse muß beim Anblick der Initialen zumindest *auch* an seine beiden Könige gedacht haben[140].

---

[136] Nach *Foreville* (302) konnte Heinrich II. es kaum erwarten, seinen ältesten Sohn krönen und salben zu lassen. Heinrich der Jüngere sollte ihn auf der Insel vertreten, so daß er selbst für die Regierung der englischen Gebiete auf dem Kontinent frei war.

[137] *Oakeshott* verweist auf das 1189–99 benutzte zweite Siegel von Richard Löwenherz (aaO., Unterschrift zu fig. 190; vgl. fig. 189). Vgl. auch den spätestens unter Heinrich II. eingeführten „Neuen Ordo", nach dem der König bei seiner Krönung – abgesehen von einem Schwert – Armillae, Mantel, Krone, Ring, Szepter und Virga trug (*P. E. Schramm*, Ordines-Studien III: Die Krönung in England: AUF N. F. 1 [1937] 305–388, 322f.).

[138] In diesem Zusammenhang sei auch auf die außergewöhnliche Trinitäts-Darstellung der Lothian Bible (Ms New York, Morgan Library 791, f.4^{v}) hingewiesen, die sich ebenfalls an Ps 109 orientiert. Vgl. *A. Heimann*, Trinitas Creator Mundi: JWCI 2 (1938/39) 42–52, 49; *M. Rickert*, Painting in England, The Middle Ages, Harmondsworth – Baltimore 1965, 109 und pl. 92; *N. Morgan*, Early Gothic Manuscripts I (1190–1250). A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles, Bd. 4, Oxford 1982, 79–81 und Abb. 108. Hier trägt der *Sohn Gottes* geradezu kindliche Züge: wesentlich kleiner als der Vater, steht (!) er neben diesem auf dem gemeinsamen Thron; zudem ist er umschlungen vom Mantel und der linken Hand des Vaters. Während die jugendliche Darstellung des Sohnes Gottes keine Seltenheit ist, ist bemerkenswert, daß er – trotz seiner „Jugend" – in gemeinschaftlicher (wenn auch abhängiger) Herrschaft mit dem Vater erscheint. Die Illustration entstand in England. Sie wird auf ca. 1200 oder ca. 1220 datiert. Ob eine konkrete politische Konstellation zu dieser Darstellung anregte, muß offen bleiben.

[139] *Rickert* 94. Hugo von Lincoln, Prior von Witham, gab das Manuskript an Winchester zurück (ebd.).

[140] Sollte meine These zutreffen, ergäbe sich wohl auch eine genauere Datierung der beiden Initialen. *Oakeshott* (113) nimmt als *Terminus ante* des gesamten Werkes das Jahr 1186 an, als Entstehungszeit der Zeichnung zu Ps 109, die vom spätesten der Illuminatoren stammt, die Jahre 1183–85. Daß diese Initialen noch vom ursprünglichen Besitzer der Bibel, Heinrich von Blois, in Auftrag gegeben wurden – das heißt bis 1171 – ist angesichts seiner schlechten persönlichen Erfahrungen mit Heinrich II. nicht sehr wahrscheinlich; vgl. *L. Voss*, Heinrich von Blois, Bischof von Winchester (1129–71), Berlin 1932. Da es aber andererseits – gerade aufgrund der Krönung Heinrichs des Jüngeren – bereits im Sommer 1173 zu heftigen Konflikten zwischen diesem und seinem Vater kam (*Foreville* 350), war eine harmonische Darstellung der beiden Könige schon bald nach 1170 fast nur noch als Wunschbild möglich. (Allerdings fand der junge Heinrich phasenweise wieder die Gnade seines Vaters [*Foreville* 422f.]) Daß die Darstellung einer gemeinsamen Regentschaft zwischen Vater und Sohn kurz nach dem Tod Heinrichs des Jüngeren (1183) geschaffen und mit der göttlichen Trinität parallelisiert wurde, ist noch unwahrscheinlicher: Da der König auch zu seinen jüngeren Söhnen in äußerst gespanntem Verhältnis stand, verzichtete er auf eine weitere vorgezogene Krönung; *P. E. Schramm*, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, Weimar 1937, 159. Die Initialen könnten also ca. 1171–73 entstanden sein. Ist die politische Entwicklung ein Grund dafür, daß sie unvollendet blieben?

Zum Vergleich noch ein Blick auf die Illustrationen des sogenannten „Kleinen Canterbury-Psalters" (um 1215) zu Pss 109 und 97. M. Caviness hat festgestellt, daß in diesem Psalter Darstellungen zur Passion Christi mit solchen zum Leben König Davids parallelisiert werden. Bei Ps 109 findet man eine typische Trinitätsdarstellung[141]; vor Ps 97 erscheint eine formal entsprechende irdische „Anti-Trinität": Julian der Apostat und Mauricius Tiberius sitzen zur Rechten und Linken eines Gefäßes, das von Goldmünzen überquillt. Die beiden Kaiser gelten als Beispiele habgieriger Herrschaft[142]. Da Johann Ohneland der Christ Church in Canterbury, in deren Umkreis der Psalter entstand, über Jahre hinweg die Einkünfte entzog, dürfte eine Anspielung gegen ihn vorliegen[143]. Die Trinität wird also, wie es scheint, auch hier mit dem aktuellen Königtum in Beziehung gesetzt, diesmal kontrastierend.

Auch in diesem Fall wird man die Rolle des Heiligen Geistes vom weltlichen Königsbild her deuten dürfen: während die beiden habgierigen Herrscher ihren großen Schatz offensichtlich „unangetastet" lassen (also nicht weitergeben), halten Gott Vater und Sohn einträchtig die Mandorla des Heiligen Geistes, der hier wohl vor allem als die „Gabe Gottes" zu verstehen ist[144].

Beeinflußt von Ps 109 sind offenbar nicht nur die untersuchten Trinitäts-Darstellungen[145], sondern auch zeitgenössische trinitätstheologische Ansätze. So zitiert Wilhelm von Auxerre mehrfach den dritten Vers des Psalms („Aus dem Mutterschoß habe ich dich gezeugt vor der Morgenröte") im Kontext der göttlichen Zeugung[146]. In Richards *De Trinitate* findet sich kein ausdrückliches Zitat aus Ps 109; seine Ausführungen zum *consors maiestatis* bzw. *gloriae* erinnern aber an Vers 1 („Setze dich mir zur Rechten")[147].

Im Vergleich der Ansätze Richards und Wilhelms fällt eine grundsätz-

---

[141] *Caviness* 41 mit Abb. 6. Ungewöhnlich ist nur die von Gott Vater und Sohn emporgehaltene Mandorla, die den Heiligen Geist umgibt. Im Unterschied zur Darstellung der Winchester Bible haben Vater und Sohn hier keinen *gemeinsamen* Thron.

[142] *Caviness*, aaO. 44 und 46. Die beiden irdischen Herrscher „mimic the posture of the Trinity"; die nebenstehende Darstellung des Todes von Julian erinnert an Ps 109,4.

[143] *Caviness* 50.

[144] Die Darstellung hat Ähnlichkeiten mit der ersten der beiden Trinitäts-Konzeptionen bei Wilhelm von Auxerre: Gott Vater und Gott Sohn lassen – in der Fülle ihrer gemeinsamen Majestät – gemeinschaftlich den Geist aus sich hervorgehen: nach Art der Freigebigkeit, als die erste und höchste Gabe.

[145] *Kantorowicz*, Quinity 111: „Psalm 109 is fundamental to the development of the iconography of the Trinity"; *Caviness* 41: „ ... the representation of Christ seated on the right of God the Father before Psalm 109 is as commonplace as the Jesse Tree ... The subject ... was the norm on both sides of the Channel by 1220"; vgl. *W. Braunfels*, Die Heilige Dreifaltigkeit, Düsseldorf 1954, XXVIf.

[146] I 3,1: 27,35; I 6,4: 96,181 und 101,343; I 8,4: 133,47 und 50f.; I 8,5: 187,92.

[147] Vgl. *Trin.* III 4: 139,18 und 34; III 6: 141,6. Der eben (Anm. 145) beschriebene Typus der Trinitätsdarstellung findet sich auch in einer um das Jahr 1200 in der Maas-Gegend entstandenen Handschrift der Sentenzen des Lombarden (Ms Brüssel, Bibl. Royale 470, f.4; *Braunfels* LII und Abb. 35).

liche Akzentverschiebung vom Mitkönigtum zur Zeugung des Sohnes auf. Ein ähnlicher Wandel vollzieht sich um das Jahr 1200 im Verständnis des Königtums in Frankreich.

III. Konsequenzen

1. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre als Spiegel politischer Veränderungen zwischen 1170 und 1230

Was einem Richard von St-Victor noch notwendig erscheint, spielt zur Zeit Wilhelms von Auxerre schon keine Rolle mehr: die Institution der Mitregentschaft ist seit Philipp II. Augustus aufgegeben. Die Nachfolge innerhalb der königlichen Familie gilt als sicher: „Daß auf den französischen König sein erstgeborener Sohn folge, war nunmehr durch Gewohnheit zu einem ‚Fundamentalgesetz' der Monarchie geworden"[148]. Für Wilhelm steht fest, daß mit der Zeugung auch die „Fülle der Majestät" vermittelt wird.

Die Lage des Königtums, die Richard in *De Trinitate* im Blick hat, ändert sich zu dessen Lebzeiten nicht mehr. Dagegen besteigt höchstwahrscheinlich zweimal ein neuer König den Thron, während Wilhelm seine *Summa aurea* verfaßt. Wirkt der politische Wandel sich auf das Werk aus?

Es steht außer Frage, daß Wilhelm in seiner Summe gelegentlich auf konkrete Personen und politische Konstellationen anspielt. Wie schon einige seiner unmittelbaren Vorgänger zieht er allgemein bekannte Ereignisse aus dem Leben der zeitgenössischen Herrscher als *exempla* heran, um theologische Aussagen zu veranschaulichen[149]. So spricht er davon, daß Papst Alexander (III.) König Ludwig (VII.) von einem Fastengelübde dispensierte[150], und erwähnt, daß Innozenz III. die Fürsten und geistlichen Würdenträger Deutschlands von dem Eid entband, den sie Otto IV. geleistet hatten[151]. Das geschah im Jahr 1211. Obwohl Wilhelm keinen der in der Entstehungszeit der *Summa aurea* regierenden Könige

[148] *Schramm* I 110. Vgl. *Ehlers* 147: „Das Erbrecht hatte über viele Vorstufen hinweg 1223 endgültig gesiegt."

[149] Auch für Wilhelm gilt die Feststellung von *J. W. Baldwin*: „Although revealing little about the rulers of their day, these *exempla* are nonetheless further evidence of prevailing public opinion" (Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle, Princeton [New Jersey] 1970, I 257).

[150] III 50,2 q.1: 972,13ff.: „dispensavit Alexander papa cum rege Ludovico, qui ex voto ieiunabat in pane et aqua singulis diebus veneris, sed tunc non poterat esse laetus nec audire causas nec facere iustitiam populo regni sui, et dispensavit cum illo papa". Vgl. Alexander III papa, ep. 268 ad Ludovicum VII (PL 200, 208). Das eben zitierte *exemplum* dürfte Wilhelm der Summe Roberts von Courson entnommen haben. Schon vorher hatte Petrus Cantor den Fall angesprochen, König Ludwig aber nicht namentlich genannt (*Summa de sacr.*, § 224: *Dugauquier* III/2, 201). Wie Robert erörtert Wilhelm im gleichen Zusammenhang die Frage, ob ein Geistlicher vom Gelübde der Enthaltsamkeit dispensiert werden kann, wenn er der einzige Erbe eines verstorbenen Königs ist (Robert, *Summa* [zitiert in *Baldwin*, Masters, II 181[3]]; *Summa aurea* III 50,2 q.1: 972, 16ff.).

[151] III 46,5: 893,9ff.

namentlich nennt, dürfte er manchmal speziell Philipp Augustus, Ludwig VIII. oder Ludwig IX. vor Augen haben, wenn er vom *rex* oder sogar vom *rex Franciae* spricht.

Wie bereits gesehen, zeigen die beiden Versionen der Summe in ihren Aussagen zum Königtum deutliche Unterschiede. Die auffälligsten bestehen dort, wo Wilhelm konkret-französische Beispiele in ganz allgemeine umwandelt, wo er anstelle des *rex Franciae* nur noch „irgendeinen" irdischen König als Beispiel heranzieht. Bedeutet dies eine Abwendung vom französischen Königtum? Eine Rücksichtnahme auf nichtfranzösische Leser? Oder eine Anpassung an besondere politische Verhältnisse? Da Wilhelm gerade in seinen späten Jahren im Auftrag der Krone agiert, ist die erste Möglichkeit auszuschließen. Auch die zweite ist nicht sehr wahrscheinlich, da andere typisch französische bzw. speziell auf Paris bezogene Elemente erhalten bleiben (etwa das Beispiel des „praepositus dieser Stadt"); der Aspekt des „genus", der zu den Charakteristika des französischen Königtums gehört, wird in der späten Fassung der Summe sogar stärker betont als in der frühen.

Die politische Situation dagegen verändert sich tatsächlich in einer Weise, die einige der früheren Bemerkungen über das Königtum problematisch werden läßt. Als Ludwig VIII. im November 1226 stirbt, ist sein ältester Sohn erst zwölf Jahre alt. Ludwig IX. wird zwar noch im selben Monat zum König von Frankreich gekrönt, steht aber weiterhin unter Vormundschaft seiner Mutter Blanca von Kastilien, die auch die Regierungsgeschäfte führt. Wilhelm von Auxerre erlebt den Beginn einer selbständigen Regierung des neuen Königs wohl nicht[152].

Der unmündige *rex Franciae* eignet sich kaum noch, theologische Aussagen über das Königtum Gottes, zumal des Vaters, zu veranschaulichen. Mit seiner Mutter steht es nicht günstiger. Falls Wilhelm die zweite Fassung der *Summa aurea* also unter der Regentschaft Blancas schreibt, ist er zu Änderungen gezwungen. Die Anspielungen dieser Textversion scheinen auf den jungen Ludwig zugeschnitten zu sein. In Version a heißt es: „in rege dignitas est quod non habet superiorem"[153]. Die führende politische Rolle von Blanca macht diese Aussage ab 1226 problematisch (auch wenn Ludwig „der Theorie und Form nach" selbst die Regierungsakte vollzieht)[154]. Wilhelm entschärft: „dignitas est alicui regi non habere regnum ab alio"[155]. Derselbe Sachverhalt liegt vermutlich der Textänderung

[152] *Ehlers* (149) und andere sprechen von einer „Regentschaft" Blancas bis 1235. Gegen diesen Begriff und die Jahresangabe wendet sich *Holtzmann* (Anm. 30) 187f.

[153] I 8,5 (frühe Version): 290,93.

[154] *Holtzmann* 188.

[155] I 8,5: 135,44f. Ganz ähnlich die *Summa Halesiana* I: Quar. 481. *A. Stohr* versteht die Aussage so, als bestünde die *dignitas* für den König darin, „seine Herrschaft nicht durch Erbschaft, sondern durch persönliche Tüchtigkeit (Eroberung) erworben zu haben" (Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts: ThQ 106 [1925] 113–135, 126; vgl. *ders.*, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura

in I 11,6 zugrunde; statt „dignitas regis est quod nulli subest“ [156] sagt Wilhelm später: „in rege dignitas est non habere regem alium supra se“ [157]. Einen anderen *König* hat das Kind Ludwig tatsächlich nicht über sich.

In der älteren Version spricht Wilhelm ausdrücklich vom „rex Franciae“ [158], um dessen potentielle Anwesenheit in seinem ganzen Reich dem potentiellen, gegenwärtigen und wesenhaften Dasein Gottes in der ganzen Welt gegenüberzustellen. In der Neufassung dagegen fehlt an der gleichen Stelle jeder Hinweis auf den französischen König [159].

Auch diejenigen Bemerkungen über das Königtum, die sich nur in der späten Textfassung finden, sind mit den veränderten Verhältnissen nach 1226 vereinbar. Wenn von „negligentia“ und „impotentia“ die Rede ist, durch die ein König daran gehindert wird, seinen Willen zu uneingeschränkter Gerechtigkeit durchzusetzen, könnte dies eine Anspielung auf Rechtsunsicherheiten und innenpolitischen Widerstand sein [160].

Die politische Situation seit 1226 gibt Wilhelm auch die Möglichkeit, wenn nicht sogar den Anlaß, den Aspekt des „genus“ zu betonen, wenn er von der Zeugung eines königlichen Sohnes spricht. Ludwigs Recht auf den Thron beruht in diesen Jahren vor allem auf seiner Herkunft, seinem

---

[BGPhMA 3], Münster 1923, 127, 128[6], 190[1]). Angesichts der Bedeutung, die die Erbfolge für das französische Königtum hat, wie auch angesichts der Jugend Ludwigs IX. wäre eine solche Aussage ein Affront, der schlecht zu einem Delegierten der Regentin passen würde. Die von Wilhelm gemeinte Würde besteht eher darin, daß der französische König sein Reich nicht als Lehen empfängt. Der Grundsatz „li rois ne doit tenir de nuil“ ist zwar erst gegen 1260 im Livres de Jostice et de Plet belegt (Abschnitt „De l'office du roi“ I 16,1: ed. *Rapetti* 67), doch reichen seine Wurzeln bis ins 12. Jahrhundert. So schreibt bereits Suger von St-Denis, daß der König der Abtei für das Vexin hätte Mannschaft leisten müssen, „si non esset rex“ (*J.-F. Lemarignier*, La France Médiévale: Institutions et Société, Paris 1970, 256). Johann Ohneland dagegen hatte sich 1213 dem Papst unterworfen und ihm sein Königreich unterstellt, um es als Lehen zurückzuerhalten. Bereits die Formulierung in der (bald nach 1215 abgeschlossenen) frühen Fassung der *Summa aurea* könnte eine versteckte Polemik gegen die englischen Könige sein. Einen *superior* müssen sie nicht nur in der Person des Papstes anerkennen: als Herzog der Normandie ist der englische König ein Pair im französischen Königsgericht und hat „staatsrechtlich einen Suzerän über sich“ (*F. Kern*, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, Leipzig [2]1954 [Nachdruck Darmstadt 1980], 366). Außerdem werden die 25 englischen Barone, die über die Einhaltung der *Magna Charta* von 1215 durch ihren König wachen, von der ausländischen Polemik als „Oberkönige“ tituliert (*Kern* 237). In den Schriften des englischen Juristen Bracton (ca. 1210–1268) heißt es einerseits, daß der König keine *pares* habe, andererseits aber auch (die Echtheit dieser Stelle ist freilich nicht ganz sicher): „Rex habet superiorem, Deum scilicet. Item legem, per quam factus est rex. Item curiam suam, videlicet comites et barones“ (Bracton II 16,3: ed. *Woodbine* II 110; vgl. *Kern* 367).

[156] I 11,6 (frühe Version): 332,22.

[157] Ebd. (späte Version): 214,16.

[158] I 14,1 (frühe Version): 375,113ff.

[159] Angesichts der noch unselbständigen und in ihrer Macht nicht gefestigten Position Ludwigs könnten einige Aussagen dieser Passage geradezu als Verhöhnung des jungen Königs mißverstanden werden. Vgl. I 14,1 (frühe Version): 375,115f.: „magis potens est, qui per se potest aliquid facere quam ille qui tantum per aliud“. Anders als Philipp II. oder Ludwig VIII. könnte Ludwig IX. zunächst nicht in eigener Person, aus eigener Kraft handeln, das heißt: nichts wirklich „durch sich selbst in seinem Reich tun“ (vgl. ebd.: 375,113).

[160] Vgl. *Ehlers* 149–155.

Geschlecht[161]. Die Formel „genus suum dare" in der zweiten Version der *Summa aurea* dürfte also ein Reflex der aktuellen Königstheorie sein, vielleicht auch Ausdruck der Loyalität Wilhelms gegenüber Ludwig IX.[162].

2. Abschließende Überlegungen

Wie sich gezeigt hat, liefert das französische Königtum den Theologen des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts immer wieder Anschauungsmaterial für christologische und trinitätstheologische Aussagen. Die Parallelisierung zwischen dem französischen und dem göttlichen Königtum bietet sich einerseits von den französischen Verhältnissen her an: Die Könige verteidigen den Glauben und die Kirche durch ihre Kreuzzüge gegen Heiden und Häretiker, durch die Unterstützung des Papstes gegen den Kaiser oder bei Schismen[163]. Alexander III. lobt 1171 in einem Brief an den Erzbischof von Reims den Glauben und die Hilfe, die er von Ludwig VII. erfahren habe, und Innozenz III. bescheinigt 1214 dem französischen König, er zeichne sich vor den anderen weltlichen Fürsten durch seine „Christlichkeit" *(titulo christianitatis)* aus[164]. Durch das Prinzip der Erbmonarchie, der Primogenitur und – bis 1179 – der Mitregentschaft ist das französische Königtum dazu prädestiniert, die göttliche Zeugung, die Wesensgleichheit sowie die gemeinsame Herrschaft und Fülle des göttlichen Vaters und Sohnes zu veranschaulichen. Auf der anderen Seite werden diese Inhalte schon in der theologischen Tradition durch Termini aus dem Bereich des Königtums ausgedrückt. So heißt es in der Präfation des Dreifaltigkeitssonntags: „in personis proprietas et in substantia unitas et *in maiestate aequalitas*". Richard von St-Victor zitiert diesen Satz im Kontext der oben behandelten Stelle in *De Trinitate*[165]. Der bischöfliche Segen, den Praepositin von Cremona in seiner Trinitätslehre anführt, beginnt mit den Worten: „Benedicat nos *trina maiestas* ..."[166] Von solchen Formulierungen ist es nicht weit zu einer Gegenüberstellung theologischer Inhalte und konkreter Institutionen des Königtums oder bestimmter Elemente seiner Theorie.

Das theologische Fundament der Parallelisierung zwischen Trinität und weltlichem, vor allem französischem, Königtum bildet in erster Linie die pseudo-dionysische Theorie von den himmlischen und irdischen Hierarchien[167], insbesondere in der Interpretation des Hugo von St-Vic-

[161] Dabei ist zu beachten, daß die Erbfolge „eine Tatsache, kein Rechtssatz" war. „Rechtlich bindend war allenfalls die Designation, und hier lagen präzise Anordnungen Ludwigs VIII. vor" (*Ehlers* 149; vgl. *Schramm* II 74[4] zu I 110).

[162] Zu einer genaueren Datierung der beiden Textversionen der *Summa aurea* s. a. *Arnold*, Perfecta communicatio (Anm. 14).

[163] *Schramm* I 184.

[164] *Schramm* ebd. und I 185.

[165] III 8: 143,33ff.

[166] *Summa* I: *Angelini* 255,5f.

[167] Diese Lehre speziell auf Frankreich zu beziehen, lag insofern nahe, als Pseudo-Dio-

tor. Hugos Kommentar zur *Hierarchia coelestis* des Areopagiten weist einige Merkmale auf, die bereits an die oben untersuchten Aussagen eines Richard von St-Victor oder Wilhelm von Auxerre denken lassen:

(1) Sein Bild von der Königs-Herrschaft kann als typisch französisch betrachtet werden. Sie wird grundsätzlich positiv eingeschätzt[168]. Als Häupter der irdischen und geistlichen Gewalt „erscheinen König und Papst, also nicht etwa der Kaiser als Partner und Gegenpol des *summus pontifex*". Der Kaiser ist „aus dem Weltbild völlig ausgeschieden"[169]. (2) Der Kommentar hat durchaus Bezug zur Praxis[170]. Irdische Herrschaft ist theologisch gesehen notwendig, insofern sie das Verständnis des unsichtbaren *ordo* vermitteln kann. Die irdische Hierarchie soll – *conformitatem Dei imitans* – Gott ähnlich werden[171]. (3) „Von den drei Hierarchien, die der Areopagit beschrieben hat, betont Hugo besonders die erste, die Trinität, weil sie das Muster für alle folgenden liefert, hauptsächlich aber um des in ihr sich aussprechenden Einheitsgedankens willen, von dem aus die folgenden Stufen, Hierarchie der Engel und der *humana potestas*, als ebenfalls unauflöslich dargestellt werden können."[172]

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts werden die weltliche und die kirchliche Ämter-Pyramide als Abbilder der himmlischen Hierarchie gesehen. Besonders ausgeprägt sind die Parallelisierungen bei Wilhelm von Auvergne (der sich in *De universo* weit mehr auf die Hierarchie eines idealisierten irdischen Königreichs konzentriert als auf die kirchliche)[173]. Wilhelm von Auxerre geht mehr auf die *kirchliche* Ämter-Struktur in ihrem Verhältnis zur Hierarchie der Engel ein[174], dürfte aber ebenfalls ein vom Denken des Pseudo-Dionysios geprägtes Bild der *irdischen* Hierarchie haben. Da der König von Frankreich seit Philipp II. ohne Einschränkung der höchste Lehnsherr Frankreichs ist, der über allen anderen steht[175] –

---

nysios Areopagita seit dem 9. Jahrhundert mit dem Gallien-Missionar Dionysius von Paris identifiziert und folglich als Frankreichs National- und Hof-Patron verehrt wurde (vgl. *B. Kötting*, Dionysios v. Paris: LThK 3, 408). Philipp II. siegte 1214 bei Bouvines unter dem Banner des Dionysios.

[168] Vgl. *J. Ehlers*, Hugo von St. Viktor, Wiesbaden 1973, 111f. und 175–177.

[169] AaO. 102 und 104.

[170] AaO. 120[180]. Nach *Ehlers* (176) hat Hugo Anteil an der Prägung des französischen Königsbildes.

[171] AaO. 107f. Vgl. *Hier. coel.* IV: PL 175,992 und 994.

[172] AaO. 107. Vgl. *Hier. coel.* I: PL 175,931f.

[173] Vgl. die schematische Darstellung der drei Hierarchien nach Wilhelm von Auvergne in *W. Horn*, Survival, Revival, Transformation. The Dialectic of Development in Architecture and Other Arts, in: Renaissance and Renewal in the twelfth century, hg. v. *R. L. Benson* und *G. Constable*, Oxford 1982, 711–740, 740.

[174] Der Papst ist nach Wilhelm *summus in hierarchia humana* (III 37,4: 709,27) und steht, als Vikar dessen, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, *über* jeder kirchlichen Ordnung (IV 3,1: 56,65ff.; vgl. Guido von Orchelles, *Tractatus de Sacramentis*: ed. *Van den Eynde* 176,23ff.).

[175] *Baldwin*, Government 362: „In composing his biography of Louis VI ... Suger of Saint-Denis had formulated a hierarchical conception of society with the king in his divinely appointed place at its summit". Vgl. aaO. 259–303: „The King as Seigneur", v.a. 262: Seit etwa 1213 „the king's place at the apex of the feudal pyramid was recognized as the

es gilt, wie gesagt, der Rechtsgrundsatz: „Der König empfängt von niemandem ein Lehen" – eignet er sich hervorragend, Gott als Quelle aller Güter abzubilden bzw. zu veranschaulichen.

Unter diesen Voraussetzungen ist es konsequent, auch zwischen dem Verhältnis des göttlichen Vaters zum Sohn und dem des irdischen Königs zu seinem Sohn und Thronfolger (bzw. zum möglichen Mitregenten) Parallelen zu sehen. Ein Vergleich muß sich geradezu aufdrängen. Die Trinitätslehren Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre sind nicht als rein abstrakt-theologische Spekulationen zu betrachten. Sie spielen auf Struktur und Idee des jeweils zeitgenössischen Königtums an – zum einen, um ihre Gedanken anschaulich zu machen, zum anderen vielleicht auch (dies gilt besonders für Richard), um zu bestimmten politischen Konstellationen Stellung zu nehmen.

So ist als Ergebnis festzuhalten, daß das französische Königtum zur Zeit Wilhelms von Auxerre nicht nur durch Elemente der Christologie und Trinitätslehre *geprägt* ist, sondern seinerseits – in seiner faktischen Gestalt wie als Idee – auf die Trinitätstheologie zurückwirkt.

---

custom of the realm". Vgl. auch *G. Spiegel*, History as Enlightenment: Suger and the Mos Anagogicus, in: Abbot Suger and Saint-Denis, hg. v. *P. Lieber Gerson*, New York 1986, 151–158; *Poly* und *Bournazel*, Couronne (Anm. 52) 218 u. 222–225.

ThPh 69 (1994) 373–389

Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura

Von Michael Schneider S. J.

Vom Begriff „Erfahrung" sagt Gadamer, daß er zu den „unaufgeklärtesten Begriffen" zählt[1]. Doch gerade in unseren Tagen vernehmen wir im Bereich von Glaube und Kirche den Ruf nach „neuer Unmittelbarkeit": Persönliche Christusbegegnung ist gefragt. Aber hat nicht Gotthold Epharaim Lessing hinreichend auf den „garstigen Graben"[2] gewiesen, der sich zwischen uns heute und den Erstzeugen von damals auftut, ein Graben, mit dem die Unmöglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zu Jesus Christus ein für allemal festgelegt ist?

Der Ruf nach Unmittelbarkeit verbindet sich – nicht zuletzt bei unseren Theologiestudentinnen und Theologiestudenten – mit einem Überdruß am wissenschaftlichen Fachgesimpel in den Fächern von Dogmatik und Exegese, deren Relevanz für die Glaubenspraxis nicht einsehbar erscheint. Die darin enthaltene Klage über das „Erfahrungsdefizit in der Theologie"[3] ist um so gravierender, als es doch gerade in der Theologie auf die Erfahrung ankommt, wie Martin Luther sagt: „Experientia facit theologum!" Was sagt also die heutige Theologie darüber, wie sich Glaube und Welt, Nachfolge und Alltag, Hoffnung und Erfahrung miteinander in Einklang bringen lassen? Welche Erfahrungen müßten in der Theologie neu bedacht werden, damit auch heute das Ziel des Glaubensweges erreicht wird, nämlich „ein Kuchen zu werden mit Christus"[4]?

a. Der Verlust der Biographie in der Theologie

Vielleicht hat kaum etwas anderes so sehr zum Erfahrungsdefizit heutiger Theologie beigetragen wie gerade die Auflösung der Einheit von gelebtem Leben und gelebter Doktrin, zu der es in der abendländischen Theologie seit dem Mittelalter gekommen ist. Etwa gleichzeitig mit dem Anbrechen aristotelischen Denkens kam es zu einem tiefgreifenden Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Dogmatik und Mystik. Die Loslösung der Doxographie von der Biographie führte dazu, daß auch die Heiligen

---

[1] *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Tübingen [2]1965, 329.

[2] *G. E. Lessing*, Über den Beweis des Geistes und Kraft: Sämtliche Schriften, ed. *Lachmann-Mucher*, 25 Bde., Berlin [4]1925–1935, XIII, 1–8, hier 7; GW, ed. *Rilla*, 10 Bde., Berlin 1954–1957, VIII, 9–16, hier 14.

[3] *G. Ebeling*, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. III: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 3–28; *A. M. Haas*, Mystische Erfahrung im Geiste Johannes Taulers, in: IKZ 5 (1976) 510–526, bes. 510–512.

[4] WA 10 I 1,74, 16; vgl. 12, 484ff., 37, 236,2.

die Theologie nicht mehr befruchten: sie leben ihr Leben geradezu in einer Art Entfremdung vom gängigen theologischen Denken. Für den Theologen scheinen die Erfahrungen der Heiligen nicht mehr relevant zu sein; man läßt die Heiligen schildern, auf welche Weise sie Gott erfahren, aber über Gottes Wesen urteilt der Fachmann für Dogmatik. Der „Ehebruch" (Vandenbrouke), der sich hier anzeigt, nämlich zwischen Lehre und Leben trifft die Theologie in ihrem Innersten, denn „die wichtigsten Errungenschaften in der Theologie- und Kirchengeschichte entstammen allemal einer wissenschaftlich ‚unreinen' Theologie", bei der Biographie, Phantasie und Gebet unlöslich ins „System" verknüpft und verwoben sind[5].

Dies alles bedacht, bedarf es heute einer Theologie nicht allein um der Wissenschaftlichkeit, sondern auch um der Existenz willen[6]. Die Chance einer solchen Theologie ist um so größer, je entschiedener sie der Bekehrung des einzelnen entspringt. Gibt es doch in der Theologie keinen Neuanfang im Denken, der nicht aus der Bekehrung des einzelnen kommt. Kurz gesagt: Theologie wird erfahrungshaft, wo sie die Dimension des biographischen Zeugnisses wiedergewinnt und aus ihm heraus denkt.

b. Der Verlust der Schöpfung in der Theologie

Eine Rückbindung der Theologie an die Biographie würde allein nicht genügen. Denn sie stände zu schnell in der Gefahr, sich in Subjektivitäten zu verlieren. Es gilt, noch einen zweiten Faktor zu bedenken, der zum Erfahrungsdefizit heutiger Theologie beigetragen hat, nämlich der Verlust der Schöpfung.

Meist reduzierte sich in den vergangenen Jahrhunderten die Aussage über die Schöpfung darin, daß diese in Gott ihre Ursache hat. Das ist aber ein Minimum an objektivem Gehalt und subjektivem Vollzug. Ferner kam es mit der Neuzeit zu einem grundlegenden Wandel im Weltverständnis. Der Mensch, als res cogitans gedacht, sieht sich der Welt als der res extensa entgegengestellt; er bedient sich der Welt, indem er sich seine eigene Welt schafft. Dieser Prozeß ist selbstverständlich nicht rein negativ zu beurteilen, doch er führt zu einem eindimensionalen Umgang mit der Welt, die zunehmend ihre theophane Struktur verliert. Ein Vorgang, der von theologischer Tragweite ist: Schon Schelling[7] und Baader[8] wie-

[5] *J. B. Metz*, Karl Rahner – ein theologisches Leben, in: StdZ 99 (1974) 305–316, hier 313.

[6] *W. Rauch*, Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura, München 1961, 4.

[7] Schriften zur Religionsphilosophie 1841–1854 (WW VI. München 1959) 360f.: „Liegt es nicht am Tage, daß zugleich und in demselben Verhältnis, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, toten Aggregat herabsank, auch der lebendige Monotheismus sich immer mehr in seinen leeren, unbestimmten, inhaltslosen Theismus verflüchtigte?"

sen darauf hin, daß in dem Augenblick, wo der Glaube die Welt verliert, er auch Gott verliert.

Stand die Schöpfungslehre in den vergangenen Jahrzehnten eher im Hintergrund, ist sie der Theologie augenblicklich seitens der Umweltkrise neu aufgetragen. Aber hat die Theologie hier etwas Wesentliches, ihr Eigenes zu sagen? Oder dient die Theologie in Fragen der Umwelt „wieder nur als eine Art Durchlauferhitzer für aktuelle Probleme“[9], indem ökologische Fragen fromm aufgewärmt werden, das Wasser aber auch ohne theologische Temperierung ganz gut schmeckt? Läuft der Beitrag des christlichen Glaubens zu einer vertieften Sicht der Schöpfung doch nur auf Kurt Tucholskys sarkastisches Wort von dem Hund hinaus, der mit hängender Zunge seiner Zeit nachläuft und keucht: „Wir auch, wir auch!“?

Die folgenden Darlegungen stellen sich also einem doppelten Anliegen: Sie zeigen unter Hinweis auf den theologischen Ansatz Bonaventuras, wie grundlegend sich die Lehre vom Glauben als eine Theologie der Schöpfung und als eine Theologie der Biographie versteht. Eine Theologie, die sich aus dem Buch der Schöpfung und aus dem Zeugnis der Bekehrung nährt, wird ihrem eigenen Erfahrungsdefizit entgegentreten.

I. Entfaltung

Bonaventura hieß ursprünglich Johannes Fidanza, doch Franziskus nannte ihn, als er ihm in der Kindheit nach einer schweren Krankheit die Gesundheit wiederschenkte, „Bonaventura“, also „gütiges Geschick“.

Bonaventura steht in der Theologiegeschichte ziemlich allein da, hat er doch nie einen Schüler gehabt, noch berief sich eine theologische Schule auf ihn, und zwar – wie ich meine – nicht ohne Grund. Zeitlich steht neben Bonaventura die Gestalt des Thomas von Aquin, der 1225, also vier Jahre nach Bonaventura, geboren wurde[10]; beide starben im gleichen Jahr des 2. Konzils von Lyon, nämlich 1274. Thomas und Bonaventura waren primär Theologen, Bonaventura jedoch nur Theologe. Ihm ging es nicht so sehr um die Erweiterung theologischen Wissens, sondern um die Vereinigung mit dem Wirken der göttlichen Trinität, die Franziskus auf dem Alvernerberg erlebte: sie wird zum inneren Leitbild der Theologie Bonaventuras.

Damit ist ein zweiter Name genannt, der das Leben des „doctor seraphicus“ bestimmt: Franz von Assisi. Bonaventura gehörte dem Franziskanerorden an, zunächst als Theologe und Lehrer, dann ab 1257 als

---

[8] *F. v. Baader,* Gesammelte Schriften zur Philosophischen Anthropologie, in: Sämtl. Werke IV. Aalen 1963, 297.

[9] *G. Sauter,* zit. in: *K. M. Meyer-Abich,* Zum Begriff einer praktischen Theologie der Natur, in: EvTh 37 (1977) 5.

[10] Oder 1217/8: *G. Abate,* Per la storia et la cronologia di S. Bonaventura, in: MF 49 (1949) 543–568; 50 (1950) 97–130.

Generalminister. Er folgte seinem tief verehrten Ordensvater Franziskus nicht in seinen schweren Abtötungen, sondern in der geistigen Durchdringung seines Charismas. Auf diesem Weg findet Bonaventura seinen unverwechselbaren theologischen Ansatz: „Franziskus brachte die Rückkehr zur evangelischen Lebensform, Bonaventura die Rückkehr zur evangelischen Wissensform" (G. Söhngen[11]). Es handelt sich dabei um eine doppelte Rückkehr, nämlich zum Buch der Schöpfung und zum Buch des Kreuzes. Diesem Weg soll im folgenden nachgegangen werden.

a. Der Übergang zur Weisheit

Die Frage nach der theologischen Bedeutung des heiligen Bonaventura beschränkte sich lange Zeit auf seine Stellung zum Aristotelismus und Augustinismus. Bonaventura lernte die aristotelische Philosophie durch seinen Lehrer Alexander von Hales kennen; er studiert sie ausführlich, was die 1015 Zitate aus dem Gesamtwerk des Aristoteles bezeugen. Doch ab 1267 stellt Bonaventura sich immer vehementer gegen den zeitgenössischen Aristotelismus. Er betont, in Absetzung zu De Reductione[12]: Wissenschaft ist der leichte Weg zum Ruin (per scientiam enim est tentatio facilis ad ruinam)[13], denn wer bei der philosophischen Wissenschaft stehenbleibt, fällt in Finsternis. Weil aus der Philosophie keine Möglichkeit erwächst, Sünden zu vergeben[14], faßt sich Bonaventura kurz: luxuriata est metaphysica[15]. Im Hexaemeron heißt es nur lakonisch: „Allerdings sagt der Philosoph (Aristoteles), daß es für ihn eine große Freude bedeute zu wissen, daß die Diagonale (eines Quadrats) inkommensurabel ist zu seiner Seite. Lassen wir ihm diese Freude! Er mag sie nur verspeisen!"[16]

Bonaventura interessiert die Philosophie nur insoweit, als sie der Erhellung des Glaubens dient, „denn die Erkenntnis, daß Christus für uns gestorben ist, und ähnliche, bewegt zur Liebe, wenn der Mensch kein harter Sünder ist, ganz anders als ein geometrischer Satz."[17] Bonaventuras Antwort läßt eine erste Eigentümlichkeit seiner Theologie erkennen, nämlich ihre Ausrichtung auf die Bewegung des Affekts zur Liebe; dieser Affekt umfaßt den ganzen Personenkern eines jeden Menschen, und zwar in seinem Überstieg zu Gott.

Die angesprochene Frage nach dem Grund der Menschwerdung wird weiter ausgeführt im dritten Sentenzenbuch in der Quaestio 2 von d.1

---

[11] Zit. bei *W. Dettloff*, Die Rückkehr zum Evangelium, in: WW 38 (1975) 26–40, hier 32.

[12] Hier ist noch eine mystische Unio mit Hilfe der Wissenschaften das Ziel; dazu *D. Hattrup*, Ekstatik der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras. Paderborn – München – Wien 1993, z. B. 167.

[13] Hex XIX,4 (V 420).

[14] Hex A (ed. *Delorme*), Ad Claras Aquas 1934, 215.

[15] Collat. IV (De dono scientiae) De septem donis Spiritus sancti, n.12; vgl. Hex V,21.

[16] Hex XVII,7 (V 410).

[17] I Sent. Prooem. q. 3 (I 13).

a.2: Wurde Gottes Sohn Mensch, um die Menschheit zu erlösen oder um die Schöpfung zu vollenden, kurz: Wäre Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden?[18] Wie immer, Bonaventura ist ein positiv denkender Theologe. Er hält zwar beide Antworten für katholisch, doch die erste „plus consonat pietati fidei", denn es ergreift den Menschen mehr, wenn Gott um seiner Sünden willen Mensch geworden ist. Die von Bonaventura vorgezogene Antwort ist zwar „nicht so subtil wie die andere", aber von praktischerer Bedeutung[19]. Es geht demnach um ein argumentum ex pietate: In theologischen Fragen bedeutet praktische Bewährung zugleich theoretische Richtigkeit.

Darum unterscheidet Bonaventura zwischen einem Wissen, das sich auf den Verstand beschränkt, und einem solchen, das sich im Handeln auswirkt. So blieb für den heidnischen Wahrsager Bileam die prophetische Schau nur ein Sehen, während der König David sein Leben davon beeinflussen ließ. In ähnlicher Weise unterscheiden sich der Musikwissenschaftler und der gute Zitherspieler. Was für den ersteren reine Theorie ist, ergreift beim letzteren den ganzen Spieler und seine Zuhörer[20].

Bloßes Wissen ist eitel und nichtig[21]. Deshalb setzt Bonaventura an die Stelle der Philosophie eine neue Weisheit, nämlich die Trinität. Wer um dieses Geheimnis weiß, erweist sich als „wahrer Metaphysiker"[22]. Die Dreifaltigkeit ist das tiefste Geheimnis der Schöpfung: Der Vater ist der Ursprung von allem, der Heilige Geist vollendet alles, und der Sohn stellt alles dar, und zwar in einem dreifachen Sinn. Als Verbum increatum ist der Logos das Urbild aller Wirklichkeit, in ihm ist alles geschaffen. Als Verbum incarnatum umfaßt der Logos aufgrund seines universalen Bezugs zur Welt alle Seinsweisen und erwirkt darin die universale Versöhnung und Vollendung der Schöpfung: Das Urbild offenbart sich in der Menschwerdung als das vollkommenste Abbild. Als Verbum inspiratum schließlich bleibt der Logos in der Geschichte fortdauernd inkarniert, nämlich im Sprechen Gottes, durch das alles offenbar wird und dem Menschen die Mitte der Geschichte erhellt.

Alles ist also auf den Logos hin geschaffen. So wird die Schöpfung zum „Ursakrament" des Glaubens, nicht nach dem Prinzip „causa relu-

---

[18] Zum folgenden: *R. Guardini*, Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis, in: ThGl 14 (1962) 156–165.

[19] Die Spitze dieser Argumentation liegt aber darin, daß behauptet wird, daß sich Gottes Handeln von diesem bestimmten Beweggrund leiten läßt, und zwischen den seelischen Wirkungen und den Motiven göttlichen Handelns besteht somit eine Übereinstimmung und Harmonie. Dies kann aber nur bei Gott sein und nur für ihn gelten: Wenn von zwei möglichen Handlungen eine besser ist und mehr Liebe erweckt, so wird sie auch tatsächlich vollzogen (argumentum ex decentia), denn Gott tut immer das Vollkommenere.

[20] *A. Schaeffer*, Der Mensch in der Mitte der Schöpfung, in: S. Bonaventura 1274–1974. Roma 1974, 381; vgl. IV Sent. d.18, p. 2, dub.3 (IV 496).

[21] Red.art., n.26 (V 325).

[22] Hex 1,13 (V 331).

cet in effectu", sondern nach der Intention Gottes, sich in den Dingen zu offenbaren. Diese Offenbarung war im Stand der Unschuld noch rein und ungetrübt. Für Adam genügte das „Buch der Kreatur", um darin das Licht der göttlichen Weisheit zu betrachten. Durch die Ursünde jedoch verlor der Mensch den „oculus contemplationis", auch der „oculus rationis" wurde getrübt, so daß der Mensch als „homo excaecatus"[23] gegenüber den Heilstatsachen unwissend bleibt (sogar die bestiae verlieren ihre ureigene Bestimmung, sie verletzen fortan den Menschen zur Strafe für seine Sünde[24]). Um die Dinge nach dem Sündenfall wieder als Gleichnisse Gottes zu verstehen, bedurfte es eines zweiten Buches, das – einem Kommentar gleich – die Schöpfung neu als Buch Gottes erkennen läßt. Und dieses neue Buch ist die Heilige Schrift. Die Schrift ist die erneuerte Erde.

Durch das Buch der Schrift kann der Mensch das Buch der Schöpfung neu lesen, so daß er am Umgang mit der Schöpfung wieder die Heilswahrheiten ablesen und verstehen kann, so wie Abraham in den zahlreichen Sternen am Himmel die Größe seiner Nachkommenschaft schaut, Jakob im Traum die Leiter, auf der die Engel auf- und niedersteigen, und Job im Schauen auf die Gestirne seine wirkliche Größe vor Gott erfährt. Damit gibt die Schrift den Blick frei für die Wirklichkeit Gottes in der Schöpfung.

Die bisherigen Darlegungen geben uns schon zwei wichtige Bestimmungen für unsere Frage nach der Grundaufgabe theologischen Denkens. Eine erste Bestimmung betrifft die Grundhaltung des Theologen, so wie Bonaventura ihn uns darstellt.

Theologie kann sich nicht mit dem Wissen begnügen, sondern drängt in den Affekt der Liebe. Wie der Heilige hat auch der Theologe den Übergang (transitus) zu vollziehen von der Wissenschaft zur Weisheit, nämlich „vom Eifer der Wissenschaft zum Eifer der Heiligkeit, vom Eifer der Heiligkeit zum Eifer der Weisheit"[25]. Deshalb soll keiner glauben, zum Studium der Theologie genüge „Lesung ohne Salbung, Spekulation ohne Andacht, Forschen ohne Bewunderung, Umsicht ohne Jubel, Fleiß ohne Frömmigkeit, Gescheitheit ohne Demut"[26].

Eine zweite Bestimmung betrifft die inhaltliche Seite der Theologie. Um der Grundordnung des Glaubens zu entsprechen, muß sich die Theologie immer als eine Theologie der Schöpfung verstehen. Denn das Erlösungsgeschehen in Christus erwirkte die Zurückführung der Schöpfung als Schöpfung, doch nicht als Wiederherstellung oder gar Neu-Schöpfung, sondern als re-paratio und re-creatio. Das heißt konkret, daß auch in der Erlösungsordnung die Schöpfungswirklichkeit

[23] Itin. 1,7 (V 298).
[24] II Sent. d.15 a.2 q.1 concl. (II 383).
[25] Hex XIX,3 (V 420).
[26] Itin. Prol. 4 (V 296).

vorrangig bleibt. Aufgrund dieses Schöpfungsverständnisses deutet Bonaventura den Gedanken von der Philosophie als Magd der Theologie um in eine „Theologie als Magd der Philosophie". Schrift und Theologie haben den natürlichen Dingen und Wissenschaften zu dienen, indem sie ihnen ihre wahre Aussage zurückgeben[27]. Dies geschieht dadurch, daß sie die unter scheinbarer Profanität sich verbergenden Heilswahrheiten ans Licht bringen. Philosophie und Theologie (vornehmlich als Exegese verstanden) verhalten sich zueinander wie die ursprüngliche Schöpfungs- und Heilsordnung zur erlösten Schöpfungs- und Heilsordnung.

b. Die Entsprechung der Ekstase

Weil alles im Logos seine Mitte findet, ist nicht nur die Schöpfung, sondern auch die Geschichte auf den Logos hin auszulegen. Der christologische Grund der Geschichte wird zwar von Epoche zu Epoche klarer – anwesend ist er aber schon im ersten Augenblick[28]. „Heilsgeschichte ist demnach nicht eigentlich Geschichte zum Heil, in welcher die Formulierung und Inhaltlichkeit des Heils das Thema der Geschichte darstellen würde. Eher kann man von einer heilshaften Geschichte sprechen, in der das Heil immer da und möglich war, nur eben in verschiedenen Intensitätsgraden, entsprechend den verschiedenen Heilszeiten, von denen jede spätere nur die ausdrücklichere und klarere Form der vorigen darstellt."[29]

Die christologische Bestimmung der Geschichte ist wiederum in der Schöpfungswirklichkeit begründet. Weil das erste Buch durch die Sünde nicht mehr gelesen werden konnte, reicht uns Christus in seiner menschlichen Natur das neue Buch, in dem wir das Urbild schauen, dessen Nachbilder wir sind. Das Buch aber, das Christus uns schenkt, ist der liber signatus, der am Kreuz geöffnet wurde: in der Schlachtung des Lammes wird der Sinn des liber creaturae für jeden offenbar[30]. So entwirft Bonaventura eine „christologische Totalwissenschaft"[31], nach der sich jede Erkenntnis in Christus vollzieht: „Christus unus omnium magister", und in Anlehnung an Mt 23,10: „Einer ist euer Lehrmeister, Christus."[32] In der Mitte dieses Denkens steht der Gekreuzigte: „Das ist unsere Logik, das ist unser Schlußverfahren."[33] So ist der Mensch „näher durch den Ge-

[27] *H. Mercker,* Schriftauslegung als Weltauslegung. München 1971, 201ff.
[28] *A. Gerken,* Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im ITINERARIUM MENTIS IN DEUM des Hl. Bonaventura, in: S. Bonaventura 1274–1974, 296 und Anm. 27.
[29] *Mercker* 107f.
[30] Serm.2 Fer.VI Parasc. (IX 264).
[31] *H. U. von Balthasar,* Herrlichkeit II/1. Einsiedeln 1969, 331.
[32] Serm.sel.de reb.theol. IV, n.1 (V 567).
[33] Hex I,30 (V 334).

kreuzigten als durch die Schöpfung auf das Baugesetz der Welt bezogen"[34].

Weil Christus der Gekreuzigte die Weisheit und somit die Vollendung alles Wissens ist, führt er in der Geschichte seines eigenen Lebens, also in Geburt, Tod, Abstieg, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung die Geschichte selbst zur Vollendung. Das gilt gleichfalls mit Blick auf die Eschata: Sogar in der Visio bleibt der Menschgewordene der Mittler und die „Leiter" zu Gott, wie auch die dona gloriae einzig durch die Geschichte Jesu gegeben werden[35]. Das bedeutet die Rückführung alles Wissens auf die Geschichte Jesu.

Da in der gegenwärtigen Zeit die kontemplative Fähigkeit im Menschen erloschen ist[36], bedient sich Bonaventura eines „anagogicus excessus"[37]. Dieser ist vorgebildet im Gekreuzigten, denn im Buch des Kreuzes verleiblicht sich die Wahrheit. Diese Verleiblichung der Wahrheit vollzieht sich im Leben des Glaubens durch die Nachfolge. Damit ist der Leib das Ende der Wege Gottes, wie es auch ohne den Leib keinen Glauben gibt. Deshalb „sollen die Gläubigen durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind"[38]. Solches Erkennen im Tun übersteigt alles bloße Begreifen, denn es geht um ein Ergriffensein und kommt darin der Ekstase gleich: „Im Begreifen ergreift der Erkennende das Erkannte, in der Ekstase aber ergreift das Erkannte den Erkennenden."[39] Ekstase wird für Bonaventura zur Urform christlichen Lebens, da sie die einzig mitteilbare Gestalt des Glaubens ist. In dem Augenblick nämlich, wo der Mensch in der Kraft seiner Sehnsucht vollkommen in die Geschichte Jesu eintritt und sich vom Vor-Bild („exemplar") Christi prägen läßt, wird sein Leben aus dem bloßen Gedanken erlöst in das Tun. Der Mensch wird hier selbst zum Bildstoff der kreatürlichen Menschwerdung. Jetzt kann sich das Leben Jesu im Leben des Menschen „eindrücken", so daß der Mensch zum „Ausdruck" des Herrn wird, ja, zum lebendigen Abbild, zu einer Ikone Christi. Die Einheit von Erkennen und Tun findet somit ihr Ziel in der expressa imitatio, die eine höhere Vollkommenheit der Zeichenhaftigkeit darstellt als die rein schöpfungsmäßige.

In diesen Ausführungen findet sich eine weitere Grundbestimmung theologischen Denkens. Da Schöpfung und Geschichte einzig im Menschensohn ihre Sinnmitte finden, versteht Bonventura unter Theologie nicht die Fülle des Gedankens, sondern die Gestalt des Ereignisses. Das bedeutet für den Vollzug von Theologie, daß sie grundlegend nur als

[34] *W. Nyssen,* Die Contemplatio als Stufe der Erkenntnis nach Bonaventura, in: Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte, Werl/W. 1976, 79–93, bes. 86.
[35] Hex IX, 8 f. (V 373 f.).
[36] Hex V, 24 (V 357 f.).
[37] II Sent. d.23,2 q.3 ad 6 (II 546).
[38] *W. Dettloff,* Die Geistigkeit des hl. Franziskus, in: WW 19 (1956) 197–211, hier 205.
[39] De scientia Christi Quaest. VII (V 40).

eine geschichtliche betrieben werden kann. Theologie vollzieht sich im Erzählen von Geschichte. Damit verläßt die Theologie den Weg rationaler Gewißheit, denn ein geschichtliches Ereignis erschöpft sich nicht darin, daß es rational bewiesen wird[40]; Verstandesargumente würden ohnehin nichts nützen, da sie den Menschen nicht so ergreifen wie eben ein Ereignis in der Geschichte. Der Theologe hat die Geschichte so auszulegen, daß deutlich wird, wie die Fülle der Zeit der eigentliche Augenblick jeder Zeit ist. Deshalb gehört es zur Grundaufgabe der Theologie, in der Gegenwart die Heilswirklichkeit zu erkennen, damit der Mensch ihr in allem entsprechen kann.

Hier muß Bonaventura die Philosophie erneut in ihre Grenzen weisen und an ihre Stelle eine neue Weisheit setzen: Das Letzte ist nicht das Ausdenken, sondern das Entsprechen. Was von jedem Glaubenden gilt, ist auch vom Theologen zu sagen: Theologe ist nur, wer selbst dem Leben Jesu entspricht. Dieses Entsprechen geschieht mit dem Leib, nämlich dadurch, daß der Theologe mit seiner eigenen Existenz gestikuliert. Aber auch das wird allein nicht genügen: Jede Entsprechung im Glauben führt für Bonaventura weiter in die Verwandlung. Wie eine solche Theologie der Entsprechung und Verwandlung aussieht, findet Bonaventura exemplarisch dargestellt im Leben des Franziskus.

c. Die Wegnahme der Contemplatio

In seiner Beschreibung des Franziskuslebens richtet Bonaventura seine Aufmerksamkeit besonders auf das Lebensende des Heiligen[41]. Thomas von Celano berichtet in seiner Lebensbeschreibung (I, 3), daß Franziskus nach seiner Krankheit in der Natur Genesung und Freude suchte, doch nun konnte er auf einmal mit ihrer Schönheit nichts mehr anfangen. Auf neue Weise mußte er zu den geschaffenen Dingen und der Transparenz Gottes in ihnen vorstoßen[42]. Dies geschieht kurz vor seinem Lebensende, so daß er seinem Sonnengesang noch die Strophe vom Tod hinzufügt und Gott „für unseren Bruder, den leiblichen Tod" dankt.

Um dem inneren Prozeß des heiligen Franziskus nachzugehen, zieht sich Bonaventura 1259 auf den Alvernerberg zurück, also an den Ort, wo Franziskus die Wundmale des Herrn empfangen hatte. Als Franziskus „abseits auf einem hohen Berg" zu Ehren des Erzengels Michael ein vierzigtägiges Fasten hielt, geschah es, daß um das Fest der Kreuzerhöhung am Hang des Berges „ein Seraph mit sechs brennenden und strahlenden Flügeln aus der Tiefe des Himmels herabstieß"[43]. Das Erstaunen des Franziskus erhält die Antwort, „daß er als der Freund Christi nicht durch

[40] Brevil. Prol. § 5 (V 207).

[41] Bonaventura beschreibt in den Kapiteln XIII–XV seiner Legenda maior den Empfang der Wundmale.

[42] *Dettloff*, Die Geistigkeit 201.

[43] Legenda maior XIII, 3 (ed. S. Clasen 367).

das Martyrium des Fleisches, sondern durch das Entbrennen des Geistes gänzlich in das Ebenbild des gekreuzigten Christus verwandelt werden soll"[44]. Dieser Prozeß der Verwandlung in das Bild des Gekreuzigten ist Bonaventura „expressiva et impressiva"[45]. Denn der Gekreuzigte kann das leibliche Zeichen seines Kreuzes in Franziskus „eindrücken", weil dieser selbst schon zu einem „Ausdruck" der Liebe des Gekreuzigten geworden ist: „So trug der Diener des Herrn an seiner Brust expresse impressam similitudinem Crucifixi."[46] Das geschaffene Bildsein des Menschen konkretisiert sich also im angleichenden Bildwerden, ja noch mehr: Passive Analogie vollendet sich in der aktiven.

Im Glauben ganz auf Christus bezogen und nach seinem Bild geformt, wird Franziskus nun selbst zur expressio expressa: Was alle Dinge verkünden, geschieht jetzt an Franziskus am transparentesten. Nicht drei Stunden, zwei Jahre lang darf Franziskus der Erde neu die Erkenntnis der Erlösung vorhalten, und was er ein Leben lang durch Entsprechung zum Menschensohn eingeübt hat, wird nun zur Verwandlung als Vergegenwärtigung des Gekreuzigten in irdischer Leiblichkeit. In der Gestalt des Franziskus erkennt die Erde ihr Urbild, ja am Leib dieses Heiligen wird die Erde nun wieder selbst zum Bild, trägt sie doch fortan die Wundmale des Gekreuzigten[47].

Dieses Geschehen läßt sich am Begriff der Ablatio nachzeichnen. Da für Bonaventura der Anfang des Erkennens in der Hinwendung zum Wort geschieht, führt die Wegwendung des Menschen von sich selbst zugleich zur Weise innigsten Besitzes: „Wer ein Bild schlägt, der setzt nichts, er schlägt vielmehr weg, und im selben Stein läßt er die Gestalt zurück, kenntlich und schön."[48] Durch Wegnahme nimmt der Bildhauer Hinderungen weg, damit das in seinem Bildstoff verborgene Bild entsteht, aber ohne jede Hinzufügung. Wegnahme meint somit äußerste Angleichung: „So läßt auch die Kenntnis Gottes durch Wegnahme in uns die kenntlichste Gestalt zurück." Durch Wegnahme geschieht die Verwandlung der Kreatur in das ihr ureigenste und reinste Bild.

Der Grundvollzug des Erkennens vollzieht sich demnach als Verwandlung durch Wegnahme, diese wiederum jedoch – wie Bonaventura hinzufügt – als Ekstase. Weil nämlich nichts Endliches das Unendliche begreifen kann, muß es sich von ihm ergreifen lassen. Der Glaube erhöht ja nicht das Begreifen des Menschen, vielmehr wird der Modus des Begreifens umgedreht, nämlich in das Ergriffensein von Gott: „Im Begrei-

[44] Ebd.
[45] Hex XXII, 23 (V 441).
[46] Legenda minor (VII 576).
[47] *W. Nyssen* in der Einleitung zu: Bonaventura, Collationes in Hexaemeron. München 1964, 18.
[48] Hex II, 33 (V 342).

fen erfaßt der Erkennende das Erkannte. In der Ekstase (in excessivo) erfaßt das Erkannte den Erkennenden."[49]

Die Verähnlichung des Franziskus mit dem Menschensohn, die Bonaventura als Wegnahme und als Ekstase versteht, bestimmt künftig den weiteren Gang der Geschichte. Dieser Gedanke wird im Hexaemeron entfaltet, wo Bonaventura – pseudo-dionysischem Denken entsprechend – ein Entsprechungsverhältnis zwischen himmlischer und irdischer Kirche darlegt und die einzelnen Orden den Chören der Engel zuordnet. Der untersten Gruppe der Throne entsprechen die alten Mönchsorden: Zisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser usw. Als zum Schluß die Cherubim und Seraphim wie auch die Bettelorden übrig bleiben, hätte er die Dominikaner und Franziskaner diesen beiden Chören der Engel zuordnen können. Doch Bonaventura tut das gerade nicht. Seiner Auffassung nach entsprechen den Cherubinen die Franziskaner und Dominikaner. Es bleiben die Seraphim, die Gott am nächsten stehen, denen aber auf Erden keiner der Orden entspricht. Bonaventura legt nun dar, daß es in der Kirche durch alle Zeiten hindurch einen geheimen Orden der von Gott Entbrannten gibt. Durch diesen Orden wird die Kirche vollendet, aber „jener Orden wird keine Blüte tragen, außer Christus erscheint und leidet an seinem mystischen Leib"[50]. Dieser Orden ist in Johannes (Joh 21,22)[51] und Paulus (2 Kor 12)[52] vorgebildet, doch Bonaventura fügt hinzu: „Iste ordo illi (beato Francisco) respondere debeat"[53] bzw. „De isto (ordine) videtur fuisse Franziscus."[54] Franziskus ist also gar kein Franziskaner!

Aber mit Franziskus beginnt der neue Orden der anbrechenden Heilszeit, die in eine „neue Heilsordnung"[55] führt. Deshalb wird Franziskus von Bonaventura gleich dem Engel der Geheimen Offenbarung gesehen, der in der eschatologischen Endzeit bei der Öffnung des sechsten Siegels „vom Sonnenaufgang emporsteigt und das Siegel des lebendigen Gottes trägt" (Apk 7,2)[56]. Gleich diesem Siegelengel aus Apk 7 führt Franziskus die mit dem Kreuz Besiegelten der Endzeit herauf in die contemplatio. Das Urzeichen dieser contemplatio, in welche Franziskus die ganze Kirche führen wird, ist die äußerste „Armut"[57] – nicht als Institution eines Ordens, sondern als Durchbruch der Gnade im einzelnen, der durch

[49] De scientia Christi q.7 (V 40).
[50] Hex XXII, 23 (V 441).
[51] Hex XX, 29 (V 430).
[52] Hex XIV, 28 (V 397).
[53] Hex XXII, 23 (V 441).
[54] Hex XXII, 22 (V 440).
[55] Vgl. hierzu auch *E. Benz*, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Stuttgart 1934, 67.
[56] Hex XVI, 16 (V 405).
[57] Hex XX, 30 (V 430).

seine unbedingte Offenheit für Gott und seine Setzung von aller erbsündlichen Selbstentfremdung befreit wurde.

Am Ende der Zeiten wird sich die Lebensform des Franziskus, nämlich die contemplatio, in der ganzen Kirche als allgemeine Lebensform durchgesetzt haben. Denn die Kirche wird sich am Ende der Zeiten neu auf die Lebensform des Franziskus besinnen müssen, weil große Drangsale sie zwingen, wieder allein aus der Mitte zu beginnen. Dann wird es „keine Verteidigung durch die Vernunft geben, sondern allein durch die Macht der Schrift“[58]. Auf diese Macht der Schrift hat der Poverello in seinem eigenen Leben vertraut: Er war so „arm“, daß er kein eigenes Wort mehr hatte, sondern ganz ins Wort Gottes umgestaltet wurde. So wurde seine „Armut“ zum einzig möglichen Bild des Wortes und damit zugleich die einzige Norm des geoffenbarten Heiles, denn er ist die äußerste, einzig authentische Ausdeutung der Schrift[59].

Das bedeutet für unsere Frage nach der Grundaufgabe der Theologie, daß jede Theologie eine Theologie der Armut ist. Die Einprägung des Bildes Jesu Christi in die Lebensgestalt des Franziskus erweist sich für Bonaventura als der einzig mögliche Maßstab für eine authentische Interpretation der Heiligen Schrift und eine durchgreifende Bereitung der Kirche für das Kommen des Herrn[60]. Wo immer die Theologie aus der Armut heraus denkt, kann sie sicher sein, daß sie ihr eigenes Wort nicht mit dem Wort Gottes verwechselt. Deshalb muß die Theologie auf die äußerste Armut im Wort bedacht sein, denn nur dann kann sich das Bild Gottes in ihr ausprägen. Das heißt, jede Theologie muß eine ekstatische sein – und zwar ekstatisch in dem von Bonaventura dargelegten Sinn als Urform christlichen Lebens.

Da für Bonaventura die Ekstase als Grundform des Glaubens wie auch der Theologie darstellt, kann Franziskus keine außergewöhnliche Einzelgestalt sein, vielmehr wird gleich ihm jedes Zugehen auf Christus seine Bedeutung für den ganzen Kosmos und jeden einzelnen in der Kirche haben. Diese universale Bedeutung des franziskanischen Glaubensweges scheint Paul Claudel zu sein, wenn er sagt: „Ich muß die Reinheit meiner Bilder wiederfinden, ... dann werden die Geschöpfe wieder leuchtende Zeichen für mich werden.“[61]

II. Konkretisierung

Unsere Überlegungen gingen aus von der Feststellung eines Erfahrungsdefizits in der heutigen Theologie, das seine Ursachen unter ande-

[58] Hex XVII, 28 (V 414).

[59] *C. Del Zotto*, Franz von Assisi, lebendiger Garant der Heiligen Schrift ..., in: FS 60 (1978) 368.

[60] Ebd. 370.

[61] *P. Claudel*, Figures et paraboles, zit. *Ph. Rech*, Inbild des Kosmos, Bd. I. Salzburg 1966, 67.

rem auch im Verlust der Schöpfungstheologie wie auch des biographischen Gehalts der Theologie hat. So soll zum Schluß gefragt werden, auf welche Weise Bonaventura die Theologie von heute an ihre Erfahrungsdimensionen erinnert.

a. Theologie an der Grenze

Bonaventura hat einen anderen Erfahrungsbegriff, als wir ihn gewohnt sind. Erfahrung bedeutet für Bonaventura das leibliche Sicheinlassen auf die Sache des Glaubens. Am Anfang dieses Prozesses steht das Gefühl der Überforderung[62], denn der Glaubende fühlt sich zuweilen wie in einem Urwald (silva opax)[63]. Gottes Geheimnis bleibt nämlich für die Erkenntnis des Glaubens unauslotbar, auch in der Offenbarungsordnung: Denn das Verbum incarnatum ist zugleich das Verbum increatum und übersteigt somit jede Ausdeutung im Glauben um ein Vielfaches. Gottes Offenbarung behält in der Menschwerdung des Wortes ihren apophatischen Charakter: „Bei der Menschwerdung Christi" – so sagt Pseudo-Dionysios – „trat der Überwesentliche aus der Verborgenheit in die Offenbarkeit unserer Welt. Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst *in* der Offenbarung."[64] Somit gilt: „Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi bejahend ausgesagt werden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung."[65] Das Gefühl der Überforderung wird auch für die Theologie konstitutiv bleiben: Theologie kann jenen „Raum" nicht verlassen, in dem sich jede Auslegung im Glauben vollzieht: „Nur er, der menschgewordene Sohn, hat uns den Vater ausgelegt" (vgl. Joh 1,18). Nicht anders finden wir es von Bonaventura ins Wort geholt: „Nur das Empfangene kann ausgedrückt werden, nur das Erkannte kann empfangen werden, und das Erkennen schweigt."[66]

Je länger man Theologie studiert, desto größer kann das Erstaunen darüber werden, wie leichthin in der Kirche über Gott gesprochen und geschrieben wird[67]. Darunter fallen auch die verschiedenen Formen von Betroffenheitstheologie, in denen das biographische Moment häufig mit dem theologischen verwechselt wird. Demiurgische Herstellerschaft bis in die Eucharistie hinein läßt das Wort nicht in Kürze ergehen, sondern in einem fugenlosen Kontinuum von Wortreihungen, gleich dem Aktio-

[62] Hex 10,1 (V 377): Pullulationes speculationum orientium ex fide sunt transcendentes claritatem siderum.
[63] Brevil. Prol. (V 201 f.).
[64] Epist. III (PG 3, 1069B).
[65] Epist. IV (PG 3, 1072B).
[66] Hex II, 30 (V 341).
[67] Die folgende Darstellung greift – mit inhaltlichen wie auch sprachlichen Anleihen – ein Anliegen von *G. Bachl* auf, wie neulich in seinem Vortrag: „Gottesrede – Gottesgeschwätz" auf der Karl Rahner-Akademie in Köln am 27. April 1993.

nismus der Hör- und Schaumedien, die in ihren Darbietungen keine Pause kennen. Schließlich hinterlassen auch die theologischen Disputationen kaum den Eindruck, daß das riesige Haus der Kirche auf einem göttlichen Geheimniswort steht, und vermutlich liegt darin auch ein Grund für das heutige Schwinden ihrer Sprachkompetenz. Ist nicht die Sprache der Kirche gegenüber der biblischen viel geschlossener, wissender, und hat so weniger Zukunft vor sich als diese? Es scheint, daß Gott im endlosen Gerede seiner Zeugen untergegangen ist, und es kann nicht immer leicht herausgefunden werden, ob die amtlichen Zeugen darüber außergewöhnlich traurig sind.

Wenn nach Aussage der Schrift[68] und des vierten Laterankonzils das Sprechen über Gott immer von einer tieferen Sprachlosigkeit bestimmt bleibt, meint dies nicht das Ende, wohl aber die Grenze der Sprache. Über diese Grenze hinaus kann keine Theologie gelangen, so daß sie getrost Vorläufigkeit bleiben und in rätselhaften Umrissen sprechen darf (1 Kor 13,12).

Gerade in der theologischen Sprache müßte sich das Abenteuer des Glaubens zeigen. Keiner hat Gott je geschaut, auch ist er von keinem Ohr vernommen und von keinem Herzen gefühlt worden, vielmehr steht er in der Mitte aller Glaubensaussagen als jener, der abenteuerlich leben läßt. Kurz: im Glauben ist mehr Exodus als heimatliches Wohnen. Indem der Glaubende ohne Netz leben läßt, überwindet er die kränkungsanfällige Wehleidigkeit einer Gesellschaft, die sich immer mehr zu einer Kugel formiert und im Rhythmus des Konsums pulsiert. Der Glaube an den unendlichen Gott ist über solche Abschirmung erhaben; ihn durchzieht trotz des Hungers der Sinne nach konkreter Anschauung ein ununterbrochener Ikonoklasmus: Auch angesichts aller Verheißungen scheint Gott immer auf krummen Wegen zu gehen, so daß bisweilen der rote Faden im Geschichtsverlauf nicht zu erkennen ist und die Wege der Liebe eher einer langen Nachtwanderung gleichen. Hier erzählt die Heilige Schrift von den Zumutungen Gottes und bewahrt darin den Glauben vor dem Ton eines süßen Lärmes.

Nicht anders Bonaventura. Die Frage nach der Erfahrungsdimension der Theologie führt ihn nicht in die Redseligkeit, vielmehr geht er seinen eigenen Weg, um mit der angesprochenen Überforderung in der Theologie fertig zu werden. Über alle begriffliche Klärung hinaus sucht Bonaventura den Weg der Ekstase, die für ihn – wie wir gesehen haben – die einzig mitteilbare Gestalt des Glaubens ist, nämlich in der Ablatio und in der Lebensgestalt der Armut.

[68] Koh 5,1.

b. Theologie aus Erfahrung

Bonaventura spricht in seinen Werken nur an zwei Stellen etwas länger über die Theologie[69], erwähnt sie aber sehr häufig in fast allen Werken. Dabei fällt auf, daß es Bonaventura um eine Integration von menschlicher und gläubiger Erfahrung, von Emotionalität und Rationalität, Theologie und Anthropologie, Theorie und Praxis geht.

Es bedeutete eine wichtige Wende, als Abaelard die Theologie aus dem Monasterium in den Hörsaal übertrug[70]. Bisher wußte man, daß man Theologie nur im Rahmen einer entsprechenden geistlichen Lebenspraxis studieren kann. Vielleicht sind wir erst nach dem Zweiten Weltkrieg oder nach dem Zweiten Vatikanum dazu gekommen, „daß Theologie pur akademisch studiert werden kann wie irgendein exotisches Objekt, von dem man sich Kenntnisse erwirbt, deren Weitergabe dem Lebensunterhalt dient. Aber so wie man schwimmen nicht ohne Wasser lernen kann und Medizin nicht ohne den Umgang mit dem kranken Menschen, so kann man Theologie nicht erlernen ohne die geistigen Vollzüge, in denen sie lebt. Dies ist keinesfalls ein Angriff auf die Laientheologen, deren geistliches Leben oft genug uns Priester beschämt, wohl aber eine sehr grundsätzliche Frage, wie das Theologiestudium sinnvoll gestaltet werden muß, damit es nicht einer akademischen Neutralisierung verfällt, in der Theologie schließlich zu ihrem eigenen Widerspruch wird."[71]

Für Bonaventura ist Theologie nur dann umfassend, wenn sie von Theologen gelehrt wird, deren Lebensstil und Beziehungen untereinander und zur Welt ein sichtbarer Ausdruck der Wirklichkeit sind, von der sie reden. Das heißt: „Es gilt, den *exemplarischen Charakter einer Gemeinschaft des theologischen Denkens* wieder zu entdecken und zu erkennen, daß in dieser Zeit des Übergangs vielleicht die Theologen selbst sichtbare Zeichen für die Integration des Lebens und für einen Sinn des Lebens sein können."[72]

Die Forderung nach einer Einheit von Theologie und Leben verleiht der Fragestellung Bonaventuras eine ihm eigene Prägung: Er fragt nämlich nicht wie Thomas nach dem Gegenstand, sondern nach dem Ziel der Theologie. Die Antwort lautet: „Die Theologie ist ein affektives Gehaben – mitten zwischen dem spekulativen und dem praktischen Gehaben – und hat als Ziel einmal die Beschauung (contemplatio) und zum anderen, daß wir besser werden (ut boni fiamus), und zwar hauptsächlich, daß wir

---

[69] Prooemium zu I Sent. und im Breviloquium.

[70] *J. Leclercq,* Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf 1963, 223ff.237.

[71] *J. Ratzinger,* Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, 338.

[72] *R. Shaull,* Befreiung durch Veränderung. München 1970, 29–30; vgl. hierzu *H. Schalück,* Was hat Bonaventura der Theologie heute zu sagen, in: *I. Vanderheyden,* Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte. Werl 1976, 9–16.

besser werden."[73] Als habitus affectivus hat die Theologie nicht allein der Erkenntnis zu dienen, sondern vornehmlich der Liebe, die über jede Verstandeserkenntnis hinaus auf den Weg des Verkostens und der Erfahrung führt[74]. Gerade die Ausführungen zum Argumentum ex pietate zeigten, daß Theologie nicht nur auf gedankliche Richtigkeit zu achten hat, sondern auch das berücksichtigen soll, was im Glauben mehr der Liebe dient und sich authentischer im Lebensalltag bewährt. Die Grundgestalt einer solchen integrativen Theologie findet sich im Heiligen, in ihm verbinden sich Theorie und Praxis, Studium und Nachfolge, Wissen und Weisheit.

c. Theologie im Konkreten

Die Schöpfung und der gläubige Umgang mit den Dingen dieser Welt sind, wie dies das Lebensbeispiel des heiligen Franziskus zeigt, priviligierte Orte der Gotteserfahrung, aber auch priviligierte theologische Orte. Denn Gott hat, wie Martin Luther sagt, sein Kommen auch „in die Bäume geschrieben, nicht allein in die Bücher"[75]. Bonaventura bringt es in eine geradezu hymnische Sprache: „Wer vom Glanz der geschaffenen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind; wer durch dieses laute Rufen der Natur nicht erweckt wird, ist taub; wer von diesen Wundern der Natur beeindruckt, Gott nicht lobt, ist stumm; wer durch diese Signale der Welt nicht auf den Urheber hingewiesen wird, ist dumm. Öffne darum deine Augen, wende dein geistiges Ohr ihnen zu, löse deine Zunge und öffne dein Herz, damit du in allen Kreaturen deinen Gott entdeckst, hörst, lobst, liebst ..., damit nicht der ganze Erdkreis sich anklagend gegen dich erhebe!"[76] Eine solche theologische Sprache von der Schöpfung haben wir heute teils verloren.

Doch die der Schöpfung ureigene Sprache hat nichts gemein mit dem, was sich heute als Unendlichkeitsstimmung gebärdet: Diese läßt den Menschen lieber in einem namenlosen All verschwinden als vor das Antlitz des Menschensohnes treten, dessen Augen wie Feuerflammen sind (Apk 1,14). Ein stark psychologisch verfaßter Pietismus des Lieblichen räumt alle Komplexitäten beiseite und hebt alle sprachlichen Unebenheiten weit weg von der Sprache des Markus oder des Jesaja. Gottes Wort, scharf wie ein Schwert, scheint sich heute zu verlieren im weichen Ton der Belanglosigkeit und sucht zu leicht sein Maß an Rilkes Stundenbuch oder de Saint-Exupérys Kleinem Prinzen. Der Psychologe Albert Görres spricht hier von einer neuen „Hinduisierung" des Christentums, „in der es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwer-

[73] I Sent. pr. q.3 (I 13a).
[74] I Sent. pr. q.3 (I 13b).
[75] WA 37, 616; gemeint ist hier das Kommen des Jüngsten Gerichts.
[76] Itin. I, 15 (V 299).

den von einer spirituellen Atmosphäre". Doch: „Es gibt kein Christentum ohne ‚Prägnanztendenz'. Es gibt keine Lehre Jesu ohne Knochen, ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltlose Ergriffenheit bewirken."[77] Der sanfte Slang meditativ verschwebender Gläubigkeit wird Gott nicht gerecht, zumal ihre Sprache kaum die gewaltige Wahrheit der geschöpflichen Welt anzusagen vermag.

Vieles an der Schöpfungssprache Bonaventuras mutet uns heute vielleicht vom Rand des Kosmosbaumes gesprochen an, denn es sind nicht die Worte für den Entwerfer der Ungeheuerlichkeit von Sternfluten und Lichtjahren. Aber stellt sich damit nicht auf ganz neue Weise die Frage: Wer ist Gott, der diesen Weltentwurf verantwortet? Die Antwort des Glaubens wird jedes tätschelnde Beruhigungswort vor den kosmischen Gewalten im Makro- wie im Mikrobereich spurlos vergehen lassen, da es deren Wahrheit nicht in sich aufgenommen hat. Ein kuscheliger Seelengott, der mit viel psychologischer Stilisierung ins Wort gefaßt wird, wird nicht dem Aufwand gerecht, der sich in den Kosten der Entwicklung an Molekülen, Samen, Arten und Gestalten zeigt. Auch der Mensch im Kosmos ist mehr als die platte Zärtlichkeit eines „Gott liebt dich, wie du bist", heißt es doch: „Von Jahr zu Jahr säst du die Menschen aus; sie gleichen dem sprossenden Gras. Am Morgen grünt es und blüht, am Abend wird es geschnitten und welkt" (Ps 90,5–6). So hat die Theologie die Sprache der Schöpfung neu in sich aufzunehmen und darin die ihr eigene Sprachlosigkeit nicht zu verbergen. Wie beides möglich ist, zeigte Bonaventura am Leben des Franziskus.

Damit das Studium der Theologie nicht abstrakt bleibt, sondern zur notwendigen Konkretheit der Erfahrung führt, bedarf es einer neuen Weisheit: Theologie trifft nur insoweit aus ihrem heutigen Erfahrungsdefizit heraus, als sie sich nicht so sehr als Wissensvermittlung und Reflexion einer Glaubenslehre versteht, vielmehr muß die Theologie die ihr ureigenen Erfahrungsbereiche in der Schöpfung und im Leben des Glaubenszeugen zurückgewinnen. Dann wird sich die Theologie nicht als Glaubenslehre verstehen, sondern als Hinführung zu dem Mysterium, in das einzuweisen sie wieder den Mut hat.

[77] *A. Görres,* Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt, in: IKZ 12 (1983) 129.

ThPh 69 (1994) 390–401

Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes

Antonio Rosminis Systemgedanke

Von Karl-Heinz Menke

Der bedeutendste italienische Philosoph und Theologe des 19. Jhs., Conte Antonio Rosmini-Serbati (1797–1853)[1], wird in Lexikonartikeln und einschlägigen Publikationen zwar nicht mehr als Verfechter des Ontologismus bezeichnet, wohl aber als ein Denker, der aus der apriorischen Intuition der sogenannten „Idee des Seins" die Wahrheit alles Wirklichen deduziert. Wie oberflächlich die Bezeichnung der „Idee des Seins" als „Systemgedanke" und wie falsch der Vorwurf eines deduktiven Apriorismus ist, deuten Guardini und Hans Urs von Balthasar an, indem sie Rosmini mit Pascal, Solowjeff und Newman einer großen Tradition der „philosophia et theologia cordis" zurechnen[2]. Die Metapher „Herz" steht für eine „Synthese" von Körper und Geist, von Wille und Vernunft und kennzeichnet die Personalität des Menschen als „Antenne" für das Wirkliche.

1) Die Synthese der Person: eine „Antenne" für das Wirkliche

Das Bild einer Antenne mag manchem Rosmini-Spezialisten allzu gewagt oder salopp erscheinen. Doch dieses Bild kann verdeutlichen, was Rosmini das „sentimento fondamentale" nennt. Denn mit diesem Ausdruck bezeichnet er die ontologischen Voraussetzungen jeder erkennenden Aufnahme von Wirklichkeit. Das „sentimento fondamentale" liegt der Unterscheidung von Subjekt und Objekt grundsätzlich voraus. Es bezeichnet nicht eine Wahrnehmung, die der Mensch *hat*, sondern das, was

[1] Im folgenden werden folgende Abkürzungen für folgende Werke Rosminis verwandt: AS I–II = Antropologia Soprannaturale (Edizione Sciacca 39–40), hrsg. v. *U. Muratore*, Roma 1983. – Della educazione cristiana = Della educazione cristiana libri tre, Venezia 1823. – EA = Epistolario Ascetico, 4 Bde., Roma 1911–12. – EC = Epistolario Completo, 13 Bde., Casale Monferrato 1887–94. – IVG = L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata (Edizione Nazionale XXXIII), hrsg. v. *R. Bessero Belti*, Padova 1966. – L = Logica (Edizione Sciacca 8), hrsg. v. *V. Sala*, Rom 1984. – Manuale = Manuale dell'Esercitatore (Edizione Sciacca 51), hrsg. v. *F. Evain*, Roma 1987. – MP = Massime di Perfezione cristiana (Edizione Sciacca 49), hrsg. v. *A. Valle*, Roma 1976; NS I–III = Nuovo Saggio sull'origine delle idee (Edizione Nazionale III–V), hrsg. v. *F. Orestano*, Roma 1934. – Operette Spirituali (Edizionie Sciacca 48), hrsg. v. *A. Valle*, Roma 1985. – Storia dell'amore = Storia dell'amore ricavata dalle Divine Scritture (Edizione Nazionale XLVII), hrsg. v. *R. Orecchia*, Padova 1975. – Teodicea = Teodicea (Edizione Sciacca 22), hrsg. v. *U. Muratore*, Roma 1977. – T I–VIII = Teosofia (Edizione Nazionale VII–XIV), hrsg. v. *C. Gray*, Roma 1938–41.

[2] Vgl. *R. Guardini*, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, München ^{3}1956, 185; *H. U. v. Balthasar*, Einführung in: Antonio Rosmini, Leitsätze für Christen (Sigillum 23), übers. v. *Cornelia Capol*, Einsiedeln 1964, 1–15.

er vor allem Wahrnehmen immer schon *ist*: nämlich das Geschöpf, das mit seiner Verwiesenheit in die Endlichkeit (sentimento fondamentale corporeo) zugleich über alles Endliche hinaus verwiesen ist (sentimento fondamentale intellettivo). Näherhin ist das „sentimento fondamentale" eine unlösliche Verbindung der auch dem Tier eigenen Körper- und Lebensempfindung (sentimento fondamentale corporeo) mit der unmittelbaren Aufnahme der den menschlichen Geist konstituierenden Idee des Seins (sentimento fondamentale intellettivo)[3]. Das heißt, der Mensch ist beides zugleich: wesentlich endlich bzw. geschichtlich, und wesentlich über alles Endliche, Bedingte und Geschichtliche hinaus verwiesen auf das Nichtendliche, Unbedingte, Absolute, Transzendente.

Man kann Rosmini mit guten Gründen als Vorläufer der Maréchal-Schule bezeichnen[4]. Denn Rosmini hat als erster Denker die Kantschen Anschauungsformen und Kategorien nicht als Beschränkung des menschlichen Erkennens auf raum-zeitlich definierbare Gegenstände, sondern im Gegenteil als Verwiesenheit über alles Endliche hinaus und mithin als Offenheit für das Ganze der Wahrheit gedeutet. Und es darf als gesichertes Ergebnis der jüngeren Rosminiforschung gelten, daß der Mensch seine apriorische Verwiesenheit auf das Ganze der Wahrheit nicht im Sprung aus Welt und Geschichte, sondern nur in der Hinwendung zu den Dingen, nur in der Annahme der eigenen Kontingenz und Geschichtlichkeit realisiert. Denn was Rosmini die „Idee des Seins" nennt, ist keine Unmittelbarkeit zum Absoluten, sondern der Sinn, der sich in jedem Seienden lichtet.

Der Streit, der im deutschen Sprachraum auf theologischer Ebene zwischen Karl Barth und Erich Przywara um den Inhalt des Begriffs „analogia entis" ausgetragen wurde, wäre leicht zu schlichten gewesen, wenn man Rosminis Ausführungen über die „Idee des Seins" befragt hätte. Denn er betont ebenso wie Barth, daß Begriffe immer Abstraktionen sind und deshalb niemals die Wirklichkeit als solche erfassen. Und Rosmini erkennt ebenso klar, was der Jesuit Przywara gegen den Protestanten Barth ins Feld führt: Die „Idee des Seins" ist nicht der umfassendste aller univoken Begriffe; die „Idee des Seins" ist überhaupt kein Begriff, sondern beinhaltet das, was jedes einzelne Seiende von allem anderen Seienden unterscheidet und zugleich mit allem anderen Seienden verbindet[5].

---

[3] Vgl. *F. Evain*, Être et Personne chez Antonio Rosmini, Paris 1981, 297–313.

[4] Vgl. *F. Pfurtscheller*, Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), Frankfurt 1977, 248–250.

[5] Wie das Sein als „Zugleich" von Einheit und Verschiedenheit *gedacht* werden kann, erklärt Rosmini in seiner „Teosofia" wie folgt: „Egli è chiaro, dopo quello che abbiam detto, che l'unità che si cerca, non può trovarsi nei *termini* dell'essere, perchè i primi suoi termini sono le forme categoriche, e questo sono tre e una, e sono irreducibili; i termini poi posteriori alle categorie sono assai più numerosi. Convien dunque cercare l'*unità* nell'essere stesso. Ma l'essere si concepisce in più maniere come abbiam detto, le quali si riducono a tre. Perocchè: I. – O si concepisce l'essere unito a'suoi termini, e in tal caso non è più uno,

Die „Idee des Seins" ist im Unterschied zu jedem Begriff weder äquivok, noch univok, sondern analog[6], weil sie den Zusammenhang (Sinn) bezeichnet, durch den alles Einzelne zugleich von allem anderen Einzelnen verschieden und mit allem anderen Einzelnen verbunden ist[7].

Erkennen im Horizont der „Idee des Seins" bedeutet also in keiner Weise Abstraktion, sondern im Gegenteil: das Einzelne als „Stelle" des Ganzen der Wahrheit erfassen. Eine Wirklichkeit erkennen bedeutet nach Rosmini: eine Realität so „wahr-nehmen", daß das, was eine Realität von allen anderen Realitäten unterscheidet, nicht als Mangel, sondern als je einmalige Konkretion des Ganzen der Wahrheit erscheint. Nicht indem der Mensch fragt, was eine Sache unterscheidet, und auch nicht, indem er abstrahierend feststellt, was ein Seiendes mit allem anderen Seienden gemeinsam hat, sondern nur, indem er das Ganze der Wahrheit im einzelnen erfaßt, erreicht er das, was Kant das „Ding an sich" nennt. Erkennen, so formuliert Rosmini, ist nicht Abstraktion, sondern Urteil bzw. Synthese – aber nicht die Synthese subjektiver Anschauungsformen mit den Daten der sinnlichen Wahrnehmung, sondern die Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen bzw. des Ganzen mit dem Einzelnen.

Der Mensch kann auf Grund seiner Endlichkeit das Ganze der Wahrheit nie als solches erfassen; er bleibt auch als Erkennender an seine Endlichkeit gebunden. Aber er kann alles, was er mit seinen Sinnen aufnimmt, als Offenbarung des Ganzen erfahren, dann nämlich, wenn er seine Personalität realisiert, wenn er existentiell vollzieht, was er immer schon ist: die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit. Indem der Erkennende sich selbst ausstreckt nach dem Ganzen der Wahrheit, auf

---

ma non si hanno che più enti o più entità; II. – O si concepisce l'*essere astratto* preciso da ogni relazione co' suoi termini, e quest'essere astratto non è principio di cosa alcuna, per la stessa ipotesi dell'astrazione, e però non si può ridurre a lui come ad unità la molteplicità delle cose; III. – O finalmente si concepisce l'essere bensì in separato da'suoi termini, ma in relazione ad essi: e in questo aspetto egli può essere riguardato dalla mente in due relazioni diverse, o come quello che contiene *virtualmente* i suoi termini, e così lo chiamammo essere *virtuale*, o come iniziamento e attualità prima de' termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiamammo *essere iniziale* (T I §§ 266 f.).

[6] Auch wenn weiterhin darüber gestritten wird, ob Analogizität im Sinne eines „Zugleich" von Einheit und Verschiedenheit etwas Drittes (Eigenes) neben Univozität und Äquivozität oder bloß ein Mittleres (Unähnlichkeit *innerhalb* von Ähnlichkeit) bedeutet, ist auf Grund zahlloser Belegstellen klar, daß Rosmini mit dem Terminus „Idee des Seins" weder nur das denkt, was allem Seienden gemeinsam ist, noch nur das, was jedes einzelne Seiende unterscheidet, sondern beides.

[7] Rosmini betont, daß es unmöglich ist, „an die Möglichkeit allein zu denken", ohne darunter „die Möglichkeit *von etwas*" (NS I § 429) zu verstehen, und greift damit den von Duns Scotus explizierten Gedanken der „notwendigen Möglichkeit" auf (dazu: *W. Kluxen*, Kommentar zu: Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hrsg. u. übers. v. *W. Kluxen*, Darmstadt 1974, 132–257, bes. 173 ff). Der Mensch kann nicht das Zugleich von Einheit und Verschiedenheit denken; aber wenn er die Einheit von allem denkt, denkt er die „Möglichkeit *von etwas*". Damit ist nicht gesagt, „daß uns die Idee des Seins von sich aus ein Einzelseiendes erkennen läßt. [...] Das *Was* wird nur angedeutet, insofern es Nicht-Nichtsein ist, im übrigen bleibt es unbestimmt und harrt der Bestimmung aus einer anderen Quelle" (*Pfurtscheller* [Anm. 4] 196).

das er immer schon verwiesen ist, kann er den Sinn des Einzelnen erfassen. Erkenntnis wird also nicht da realisiert, wo einer sich abstrahierend aus der Welt des Endlichen in die Welt des Unendlichen flüchtet, und erst recht nicht da, wo einer gleich dem Tier in der Welt des Endlichen aufgeht, sondern nur dort, wo das Endliche als Offenbarung des Ganzen der Wahrheit (des Unendlichen) erfaßt wird.

Zwei Komponenten konstituieren nach Rosmini die menschliche Person: die „passiv-rezeptive" einer dialektischen Einheit der „Selbstwahrnehmung" und der „Intuition" der Idee des Seins (= sentimento fondamentale); und die „aktiv-synthetische" einer dialektischen Einheit von Vernunft und Wille (= principio razionale)[8]. Und im Erkenntnisakt vollzieht der Mensch die Einheit beider Komponenten. Denn Erkennen geschieht in der Synthese von Körper und Geist, von Endlichkeit und Unendlichkeit; Erkennen ist ein Akt der ganzen Person[9]; Erkennen geschieht mit dem Herzen.

2) Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes

Während Hegel alles Endliche als Negation beschreibt und den Erkenntnisfortschritt als Negation der Negation bzw. als Aufhebung alles Endlichen ins Unendliche erklärt, betont Rosmini die Positivität des Endlichen, weil er als christlicher Denker seine Phänomenologie der Erkenntnis (regressiver Denkweg) in der christlichen Offenbarung, näherhin in der Selbstbezeugung Gottes als des trinitarischen verankert (progressiver Denkweg)[10].

Erst im Blick auf den trinitarischen Gott kann die Frage beantwortet werden, warum Endlichkeit nicht gleichbedeutend ist mit Mangel. Denn in Gott selbst ist Verschiedenheit keine Unvollkommenheit. Weil der trinitarische Gott die Liebe ist, ist er kein monolithisches Ich, sondern der Vater, der den Anderen (den Sohn) so unbedingt bejaht, daß er ihm alles gibt, was er selbst ist, aber so, daß der nicht identisch mit ihm, sondern als der gleichwesentliche auch der Andere ist. Nur in einer wirklichen Trennung, nur wenn der Vater *nicht* der Sohn und der Sohn *nicht* der Vater und der Geist *nicht* der Sohn und *nicht* der Vater ist, sondern in der Trennung von beiden deren Einheit bildet, ist absolute Liebe wirklich[11]. Und

---

[8] Vgl. *Evain* (Anm. 3) 315–360.

[9] Die Synthese des Erkenntnisurteils ist ein Assensus und als solcher „un atto immediato del soggetto stesso, perchè è tutto il soggetto sono io stesso (senza distinzione, senza esclusione di alcuna mia parte), che me modifico e mi accomodo alla cosa pensata" (L § 131). – Zur Assensus-Lehre Rosminis in ihrem Verhältnis zu Newmans „Grammar of Assent": *K.-H. Menke*, Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati, in: ThPh 62 (1987) 43–58.

[10] Dazu: *M. T. Antonelli*, La tematica dell'unità del'essere. Rosmini di fronte ad Hegel, in: Studi Rosminiani, Domodossola 1955, 23–121; *A. Franchi*, Rosmini critico di Hegel, in: GM 10 (1955) 597–611; *D. Galli*, Giudizi di Rosmini su Hegel, in: Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini 1955, hrsg. v. *M. F. Sciacca*, Firenze 1957, 699–713.

[11] „Il Padre è l'essenza divina, un sentimento, un Io, che conosce se stesso. [...] L'es-

darin liegt die Quintessenz der Rosminischen Trinitätslehre: Der Gott, der schon in sich selbst Einheit in Verschiedenheit ist, teilt sich auch nach außen so mit, daß jedes Geschöpf in dem Maße „es selbst" ist, als es mit ihm eins ist. Und es ist in dem Maße mit ihm eins, als es die beschriebene Synthesis der Person realisiert[12].

Rosmini beschreibt den Schöpfungsakt als Synthesis. Der Vater, der im Sohn das ganz beim Anderen (beim Du) seiende Ich ist, erkennt in diesem Anderen auch die Möglichkeit von etwas, was nicht notwendig, sondern nur möglich ist: die Idee des Seins. Und indem er das, was nicht notwendig, aber möglich ist, positiv will, ist er in der Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen bzw. des Gedachten mit dem Gewollten der Schöpfer alles Seienden[13].

Wenn man wie Guardini mit dem Terminus „Herz" das „Beim-anderen-seiner-selbst-Sein" bezeichnet, dann ist in Rosminis Denken das Herz der Schlüssel aller Wirklichkeit: der Wirklichkeit Gottes, weil er als der trinitarische auf vollkommene Weise das „Beim-Du-seiende-Ich" ist; und auch der geschöpflichen Wirklichkeit, weil Rosmini sie nicht als bloßes Produkt oder Objekt des göttlichen Schöpfungshandelns betrachtet, sondern die gesamte Schöpfung als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes versteht[14]. Denn auch von der nicht mit Bewußtsein begabten Schöpfung gilt, daß sie sich durch Transzendierung ihrer Grenzen vervollkommnen kann. In diesem Punkt greift Rosmini manchem Gedanken Teilhard de Chardins voraus. Denn was er vom Menschen sagt, gilt analog von der auf den Menschen hin entworfenen Schöpfung[15].

---

senza divina come oggtto di sé ha un sentimento che la fa sussistere, senza cessare di essere oggetto, è un Io oggetto. Questa sussistenza, questa essenza nella relazione di oggetto è il VERBO, e in opposizione a quest'oggetto l'essenza in quanto è conoscente è il PADRE. [...] Ora questa essenza divina una generante e generata ama se stessa; e in quanto ama se stessa, è carità, è santità. Ma ella stessa come amabile, come amata, come termine dell'amore sussiste. In questo ci ha differenza fra l'amore che abbiamo di noi stessi e l'amore che ha di sé il Padre, e il Figliuolo. Noi sussistiamo come amanti; ma come amabili e amati non siamo più che una forma intellettiva e accidentale, non siamo che un termine dell'amore non esistente in se stesso ma solo nell'amore dell'amante. All'opposto in Dio l'essenza divina come amabile e amata sussiste, ella ha un sentimento, è un Io come amato. Questa essenza intesa sussistente come amata è lo SPIRITO SANTO." (AS I, 152f).

[12] Vgl. T I §§ 193–196. – Dazu: *K.-H. Menke,* Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (ITS 5), Innsbruck 1980, 214–227; *G. Lorizio,* Rosmini teologo, in: Introduzione a Rosmini, hrsg. v. *P. Zovatto,* Stresa-Trieste 1992, 45–53.

[13] Vgl. T II §§ 458–464. – Dazu: *I. Scotucci,* La creazione in Rosmini, hrsg. v. *C. Riva,* Roma 1972, 43–51.

[14] Rosmini geht bis zu der Aussage (vgl. T IV §§ 1289–1291.1340), daß das sogenannte Reale für sich genommen gar nicht existiert. Er will damit nicht sagen, das Reale sei eine bloße Beziehung, sondern er will unterstreichen, daß ein Reales in dem Maße wirklich ist, als es erkannt und gewollt ist: von Gott, der es erkennend und wollend schafft, und vom Menschen, der es willentlich bejahend erkennt.

[15] „Convien prima ricordare, che tutto ciò nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui annelli s'attengono sempre a un primo annello che è la persona [...]. Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre cose impersonali, e questi si attengono cosi strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire

Je mehr ein Geschöpf gleichsam von sich selbst weggehen kann bzw. weggeht, desto höher steht es in der Hierarchie alles Seienden, desto vollkommener ist es Offenbarung des trinitarischen Gottes. Der Mensch ist nach Rosmini um so mehr Person, als er von sich selbst weggeht zum Anderen hin; und er realisiert dieses Weggehen von sich selbst im Mitvollzug der beschriebenen Synthese des Schöpfers, in der fortschreitenden Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen. Durch die seiner Subjektivität gegenüber objektive „Idee des Seins" ist der Mensch gerufen, sich zu entäußern in das Andere seiner selbst. Aber nicht schon im Denken des Anderen ist er wirklich beim Anderen, sondern erst in der möglichst unbedingten Bejahung des Anderen als des anderen, in der Liebe.

Vor allem in seinen geistlichen Schriften schildert Rosmini die Erfahrung der „Idee des Seins" als ein unbedingtes Sollen, als Ruf, dem Anderen „gerecht" zu werden. Diese „Gerechtigkeit" ist niemals das Ergebnis bloß intellektuellen Bemühens, weil nicht das Denken, sondern erst das Herz die Andersheit des Anderen erreicht. In der Terminologie Rosminis bedeutet das „Richtigsein" bzw. die „Gerechtigkeit" des Menschen mehr als Objektivität: nämlich der Andersheit des Anderen mit der ganzen Person entsprechen[16].

Der trinitarische Gott wird der Andersheit seiner Geschöpfe gerade da „gerecht", wo er nicht das „Gegenüber" seiner Schöpfung bleibt, sondern im wahrsten Sinne des Wortes so von sich selbst weggeht, daß er, der unendliche Gott, in einem Geschöpf (in dem Menschen Jesus) er selbst ist, und zwar so, daß dieses Geschöpf seinerseits nicht „aufgehoben" oder „absorbiert", sondern im Gegenteil zu sich selbst vollendet wird[17].

Schon in seiner Frühschrift „Storia dell'amore ricavata dalle Sacre Scritture" schildert Rosmini Schöpfung und Geschichte als fortschreitende Selbstmitteilung Gottes[18]. In diesem Punkt unterscheidet er sich radikal von der augustinischen Gnadenlehre. Denn Gnade (Selbstmitteilung Gottes) ist für ihn keine unsichtbare Wirklichkeit, die dem einzelnen Menschen unmittelbar (ungeschichtlich) zuteil wird, sondern im Gegenteil: Gnade bzw. Selbstmitteilung Gottes geschieht notwendig vermittelt durch Schöpfung und Geschichte, weil der Mensch das Absolute nicht unmittelbar fassen kann. Zudem will Gott den Menschen nicht als bloßen

---

a diritto, che in ogni senso elle sono per le persone." (T IV § 1289). – Dazu: *C. Bergamaschi,* Le persone fini concreti e centri ontologici dell'universo nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini, in: RRFC 66 (1972) 56–62.

[16] „In quel momento dunque, nel quale [l'uomo] fa un giudizio morale, egli è inoggettivato, lo fa in quanto è nell'oggetto, non più in sè stesso; e quindi il carattere d'*oggettività,* che accompagna sempre ciò che è morale" (T III § 882). – Dazu: *S. Benvenuti,* Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di Antonio Rosmini, in: STSS 38 (1959) 258–278; *ders.,* La conoscenza amativa e la comunione cogli altri, in: RRFC 62 (1968) 181–189.

[17] Dazu: *I. Tubaldo,* La dottrina cristologica di Antonio Rosmini, Domodossola 1954, 115–189.

[18] Vgl. Storia dell'amore, 57–60.

Empfänger, sondern als Subjekt seiner Selbstmitteilung. Deshalb beschreibt Rosmini den Bundesgedanken als Mitte der biblischen Offenbarung. Erst da, wo der Adressat der Selbstmitteilung Gottes das mitvollzieht, was er empfängt, kommt die Gnade an ihr Ziel. Oder anders ausgedrückt: Der Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes von seiten des Menschen ist nicht erst die nachträgliche Konsequenz, sondern Konstitutivum des Gnadengeschehens[19]. Der trinitarische Gott, der dem Menschen nicht irgendetwas, sondern sich selbst – bildlich gesprochen: sein Herz – schenkt, will das Herz seines Adressaten. Die Gabe des Herzens aber ist immer Ausdruck von Freiheit. Wenn der Mensch die Liebe verweigert, kann auch Gott sie nicht erzwingen.

Rosmini behauptet ebenso wenig wie Thomas von Aquin, daß das Ereignis der Inkarnation eine Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen ist. Aber unter den Bedingungen der Sünde nimmt dieses Ereignis die Gestalt des Kreuzes an. Das durchbohrte Herz wird von Rosmini in mehreren Briefen als Inbegriff der Gnade und darum auch als Inbegriff des Christseins bezeichnet.

Die Menschwerdung des Sohnes bedeutet, daß Gott so von sich in das Andere seiner selbst weggeht, daß er wirklich (und keineswegs nur gedanklich) an die Stelle eines endlichen Geschöpfes, nämlich des Menschen Jesus, tritt, indem er ihn befähigt, seinerseits so von sich selbst wegzugehen, daß er wirklich (und keineswegs nur gedanklich) Gottes Sohn ist. Aber das Kreuzesgeschehen bedeutet darüber hinaus, daß Gott sich in Jesus Christus von der Aggression der Sünde verhöhnen, geißeln und kreuzigen läßt, ohne die Liebe zu seinen Henkern aufzugeben. Die gekreuzigte Liebe – das ist nach Rosmini der eigentliche Inhalt der Osterbotschaft – ist stärker als der tötende Haß der Sünder[20].

Die gekreuzigte Liebe ist Inbegriff dessen, was Rosmini selbst mit dem selten gewählten Terminus „Herz" bezeichnet[21]. Wie oben ausgeführt, ist das möglichst vollkommene Transzendieren des eigenen Ich der Schlüssel zur Wirklichkeit schlechthin; und dieses Transzendieren ist

---

[19] Rosminis Unterscheidung (AS I, 163–165) zwischen der „grazia deiforme" des Alten Bundes und der „grazia triniforme" des Neuen Bundes will zum Ausdruck bringen, daß die Selbstmitteilung Gottes erst da zum Ziel kommt, wo Gott dem Menschen nicht „objektiv" bleibt, sondern ihn im Heiligen Geist zur Sohnschaft durch, mit und in Christus befähigt. – Dazu: *F. Scolari,* L'uomo santificato: Le operazioni del Verbo e dello Spirito Santo nell'anima del cristiano secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini, Stresa 1990, 87–140.

[20] Vgl. *G. Lorizio,* Teologia della croce, in: Rosmini e la sapienza della croce, hrsg. v. *A. Giordano, G. Lorizio* e *U. Muratore,* Stresa 1989, 29–55. – Immer wieder betont Rosmini (Teodicea §§ 248–253.300 f.305 f.318–325.589–593.724.743.778.842), daß Gott den Menschen nicht ohne sein eigenes Tun, nicht ohne sein personal-freies Mitwirken erlösen wollte. Deshalb wird der Sieg der Liebe über die Sünde gerade dort sichtbar, wo der Sünder die leidvollen Folgen eigener und fremder Schuld annimmt, um sich so in die gekreuzigte Liebe Christi inkludieren zu lassen.

[21] Vgl. EA III, 18.46.113.286 f.437 f; Operette Spirituali 203–227.

eine Sache der ganzen Person, eine Sache des Herzens. Aber erst in der Selbsthingabe (im Opfer) ist das Herz ganz beim Anderen[22].

Wo Gott sich an das Andere seiner selbst weggibt, da ist er ganz beim Endlichen, da geschieht Inkarnation, ja Kreuzigung, weil der inkarnierte Gott bis dahin geht, wo das Gegenteil seiner selbst, das Gegenteil der Liebe, nämlich die Sünde, ist. Aber der Gipfel der Selbstentäußerung des trinitarischen Gottes liegt nicht schon im Ereignis von Golgotha als solchem, sondern im Werden der Kirche: darin, daß die Empfänger der gekreuzigten Liebe zu deren Gebern werden[23]. Für Rosmini ist die Kirche ebenso heilsnotwendig wie Inkarnation, Kreuz und Auferstehung des Erlösers, weil dieser Erlöser seine Selbstmitteilung an den Mitvollzug derer bindet, denen er sich schenkt. Wie es keine Unmittelbarkeit des Einzelnen zur Wirklichkeit Gottes gibt, so gibt es auch keine Unmittelbarkeit zu Christus. Wer die gekreuzigte Liebe annehmen will, muß selbst vollziehen, was er empfängt. Nur indem er seinen Nächsten liebt, kann er die Liebe des Erlösers annehmen. Die Liebe zum Nächsten ist der konkrete Modus der Annahme des Erlösers. Die Gnade Jesu Christi wird im Geben empfangen. Und nirgendwo in Welt und Geschichte kann der Mensch mehr von sich selbst weggehen auf das Andere seiner selbst hin als in der liebenden Bejahung seines Nächsten[24].

Wo Christus angenommen wird, entsteht und wächst die Kirche. Sie fügt der erlösenden Gnade des Erlösers nichts hinzu. Aber Christus will nicht ohne die von ihm Erlösten der Erlöser sein. Die Kirche insgesamt und jeder Einzelne in ihr ist selbst – natürlich nur durch Christus, mit ihm und in ihm – befreiende Gnade. Kein Gedanke – so scheint mir – durchzieht Rosminis Theologie so deutlich wie der, daß das Herz des Erlösers sich unwiderruflich an die Herzen der von ihm Erlösten bindet. Seine Leitsätze zur Vollkommenheit verstehen sich nicht als asketische Imperative, sondern basieren auf der Überzeugung, daß die Annahme der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes im Mitvollzug dieser Selbsthingabe (dieses Opfers) besteht. Denn was Rosmini philosophisch als Synthesis der „Inobjektivation" der Person beschreibt, ist theologisch gesehen die Inklusion des Menschen in die Synthesis bzw. „Inobjektivation" des Schöpfer- und Erlösergottes. Rosminis „Massime di perfezione" gründen in der Überzeugung, daß der Mensch da „am richtigsten"

---

[22] Vgl. *M. Nédoncelle,* Du rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini, in: Atti del Congresso (Anm. 10) 925–933.

[23] Vgl. Della educazione cristiana, 70–124, bes. 76f. 116; AS I, 192f.; IVG 178–181.208.237–239.246–248. – Dazu: *G. Velocci,* La Chiesa in Rosmini, Roma 1974, 54–59.215–238; *L. Mariotti,* La Chiesa Unità Sacerdotale in Cristo nel pensiero di Antonio Rosmini (Diss. masch.), Roma 1977, 415–445.

[24] „La nostra carità è una partecipazione della carità che ha Dio a se stesso." (AS I, 184). – Nur vor dem Hintergrund, daß der Christ in Christi Liebe inkludiert wird, versteht man die vordergründig rigoristisch anmutende Forderung Rosminis nach einer Nächstenliebe, die nichts und niemanden ausklammert. In diesem Sinne exemplarisch: Manuale 156–159.

ist, wo er dem trinitarischen, sich selbst mitteilenden Gott am vollkommensten entspricht, nämlich in der Anerkennung bzw. Bejahung des Anderen bis hin zur gekreuzigten Liebe. Solange er sich ein Bild vom Anderen macht, ist er immer noch bei sich selbst. Erst wo er seine eigene Subjektivität transzendiert, wo er sich „inobjektiviert", beginnt er den Anderen als Anderen anzuerkennen. Rosminis Interpretation der Ignatianischen Exerzitien zielt auf die Ausschaltung aller Egoismen und versteht unter der „seligen Indifferenz" und dem „Prinzip der Passivität" die Überwindung des sündigen Bei-sich-Seins durch Demut, Selbstentäußerung und Opfer[25]. Ja, er verwendet sogar den Terminus „annichilamento", um zu unterstreichen, daß erst in der völligen Überwindung des Für-sich-Seins die Vollkommenheit des Christen liegt[26].

3) Die Selbsttranszendenz der ganzen Person

Wenn man die Selbsttranszendenz Gottes und des Menschen als Tat des Herzens bezeichnet, ist Rosminis Werk insgesamt eine „philosophia et theologia cordis". Zunächst versucht er auf regressivem Wege eine Antwort auf die von Kant aufgeworfene Frage nach dem „Ding an sich". Und er gelangt zu der These, daß die Wirklichkeit nicht durch die bloße Vernunft, sondern nur durch die Aktuierung der ganzen Person erreicht wird. Doch erst innerhalb der zweiten (der sogenannten „progressiven") Phase seines Denkweges kann er erklären, warum die Aktuierung der ganzen Person ein Mitvollzug der Selbstentäußerung des trinitarischen Schöpfer- und Erlösergottes ist.

Wenn man von einem Systemgedanken in Rosminis Werk sprechen will, dann genügt nicht der Hinweis auf die „Idee des Seins", sondern dann muß von der Synthese des Schöpfer- und Erlösergottes und von der Synthese der Person die Rede sein. Diese Synthese bildet das Zentrum des Rosminischen Denkens und impliziert, wie das folgende Resümee zeigt, eine ganz bestimmte Hermeneutik und Gnadenlehre.

---

[25] Was Rosmini in seinen Hauptwerken als „Inobjektivation" beschreibt, nennt er in seinen geistlichen Schriften, besonders in seinen vielen Briefen geistlichen Inhalts, die Heiligkeit (EC VIII, 94–96.687–689; IX, 208–210; XIII, 160) oder näherin die heilige Indifferenz (EC II, 237–240.447–449; IV, 475–477: XI, 35–37), die Demut (EC II, 282–287; X, 538 f; XI, 86–96), die Selbstentäußerung (EC II, 319–322; V, 679–681; VI, 64 f; VII, 282–284.298–300; VIII, 49–51; X, 625–627), die Abtötung (EC III, 483–486; IV, 23–25. 649 f.744–746; X, 509 f; XII, 469 f.538–540; XIII, 567–575), den geistlichen Kampf (EC XI, 697 f; XII, 62 f.241–245) und das Opfer (EC II, 388 f.; III, 7–11.128.602 f.676–678; IV, 243 f.388 f; VIII, 198–201; IX, 562 f.709 f; X, 546 f.711 f.758–761.764 f; XI, 40 f.463 f).

[26] Um Mißverständnissen vorzubeugen, unterscheidet Rosmini (Teodicea §§ 724.834) zwischen „annichilamento morale" und „annichilamento reale".

a) Verstehen als Selbsttranszendenz der Person

Für Rosmini gibt es keine Pluralität von Wahrheiten, sondern die Wahrheit ist das, was alles Viele zugleich verbindet und unterscheidet. Auf diesen alles umfassenden Sinn ist der Mensch schon verwiesen, bevor er überhaupt zu denken (zu reflektieren) beginnt. Aber er kann das Ganze der Wahrheit nur denken, nicht fassen. Fassen kann er die Wahrheit nur im Endlichen, im einzelnen Seienden, und zwar dann, wenn er mit seiner ganzen Person (mit dem Herzen) dem Anderen seiner selbst entspricht. Oder anders gesagt: Je mehr der Mensch von sich selbst weg in das Andere seiner selbst hineingeht, desto tiefer erkennt er die ihm objektive Wirklichkeit. Das Erkennen der Wahrheit ist somit weniger ein intellektueller als ein existentieller Vorgang. Rosmini bezweifelt nicht, daß zum Verstehen z. B. eines Schrifttextes philologische Vorarbeiten nötig sind. Aber in diesen sieht er lediglich das Wegschaffen von historisch bedingten Hindernissen zwischen dem erkennenden Subjekt und der zu erkennenden Wirklichkeit. Das eigentliche Verstehen erfolgt durch die Selbsttranszendenz der Person. Dabei versteht es sich von selbst, daß es verschiedene Grade dieser personal vollzogenen „Inobjektivation" gibt. Nur von Christus sagt Rosmini, daß er das vollkommen beim Anderen seiende Ich war. Wer sich von ihm ergreifen läßt, muß sein Ich transzendieren. Von daher kann man sagen: Wo Menschen beim Du ihres Nächsten sind, beginnen sie zu verstehen. Der am meisten kommuniale ist nach Rosmini auch der am meisten verstehende Mensch. Was von der Sünde verschüttet ist, wird durch Selbsttranszendenz erneuert: die Fähigkeit zur Erfassung der Wahrheit. Der Mensch kann sich für die Wahrheit immer mehr öffnen oder sich der Wirklichkeit zunehmend verschließen. Von daher basiert die einzelne Gewissensentscheidung auf der Entfaltung oder Verkümmerung einer apriori gegebenen Anlage, auf der Herzensbildung. Die in den Probabilismusstreitigkeiten immer wieder diskutierte Frage, was richtig und was falsch ist, wird von Rosmini weder durch die Definition bestimmter Regeln oder Normen, noch mit einem Hinweis auf die Subjektivität des Gewissens, sondern mit der These beantwortet, daß das Erkennen des Richtigen oder Falschen Herzensbildung voraussetzt, d. h. ein ständig fortschreitendes Bemühen um Selbsttranszendenz bzw. „Inobjektivation". Wer diese Herzensbildung verweigert, kann die Wahrheit nicht erkennen und nicht tun; wer sie dagegen entfaltet, sündigt auch dann nicht, wenn er einem Gebot oder Verbot objektiv nicht entspricht[27].

[27] Rosmini betont, daß der Mensch in der Regel richtig handelt (giudizio pratico), ohne sich über die Richtigkeit dieses Handelns reflex Rechenschaft zu geben (giudizio speculativo). Dieses Immer-schon-richtig-Sein setzt aber die in den Akten der Selbsttranszendenz eingeübte Annahme der apriori-ontologischen Verwiesenheit auf das Wahre und Gute voraus. Dazu: *C. Bergamaschi,* „Speculativo" e „pratico" in Rosmini, in: RRFC 69 (1975) 198–208, bes. 201 f.; *Menke* (Anm. 12) 105 f.

b) Gnade als Selbsttranszendenz der Person

Mit einer bestimmten Hermeneutik impliziert Rosminis „philosophia et theologia cordis" auch eine ganz bestimmte Gnadenlehre. Denn weil der trinitarische Gott „Inobjektivation" ist, gipfelt seine Schöpfung in der Freiheit des Menschen. Gott teilt sich nicht ohne diejenigen mit, denen er sich mitteilt. Jeder einzelne Mensch ist eine einmalige Sendung, durch die Gott sich selbst in Welt und Geschichte mitteilen will. Von daher ist Gnade, wie oben ausgeführt, kein unmittelbares Eingreifen Gottes, sondern die Nächstenliebe bzw. das Für-Sein dessen, der Gottes Liebe bzw. Für-Sein annimmt. Indem der Mensch Jesus ganz und gar Für-Sein für den Nächsten ist, ist er ganz und gar Annahme Gottes und also Gottes Sohn. Wer sich von Christi Selbsthingabe ergreifen läßt, kehrt seine Sünde um in Sohnschaft, in Für-Sein für die anderen – in der Terminologie Rosminis: in „Inobjektivation".

Man muß die Intentionen Rosminis völlig mißverstehen, wenn man sein Insistieren auf dem Vertrauen in die unbedingte Liebe der göttlichen Vorsehung und die immer wiederkehrenden Begriffe „Rechtheit" und „Passivität" im theozentrischen Sinne eines „Gott alles – wir nichts" deutet. Das Gegenteil ist zutreffend. Weil der trinitarische Gott die Liebe ist, will er den Menschen nicht als bloßen Empfänger, sondern als Geber seiner selbst. Noch pointierter darf man formulieren: Weil er die Liebe ist, kann Gott in Welt und Geschichte nichts tun ohne die, die seine Liebe annehmen. Kein Mensch ist in den Augen der absoluten Liebe ersetzbar; jeder ist eine einmalige Sendung, deren Verweigerung ein Manko an Gnade, ein Manko der Anwesenheit Gottes in dieser Welt bedeutet. Im Gebet – das betont Rosmini immer wieder[28] – bitten wir Gott nicht um mehr Liebe; denn er ist ja die absolute Liebe. Nein, im Gebet werden wir Geber, durch die Gott sich in diese Welt hinein mitteilen kann. Im Gebet vollziehen wir die Inobjektivation (das Ganz-beim-Anderen-Sein) des trinitarischen Gottes mit. Im Gebet werden wir selbst Gnade und also An-

[28] Nicht von ungefähr hat Rosmini seinen MP einige Reflexionen über das Gebet beigefügt. Denn das Gebet ist in höchstem Maße die Annahme der Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geist (vgl. MP 93–107). Was *Denis Cleary* (Il cuore tematico dell'ascetica rosminiana, in: Filosofia e Ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini, hrsg. v. *G. Beschin*, Brescia 1991, 367–381) die Mitte der rosminischen Spiritualität nennt, ist die Mitte seines ganzen Denkens: nämlich die Inklusion des Menschen in die Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes, wie sie in folgenden Gebeten auf exemplarische Weise ausgedrückt ist: „Fatevi conoscere, o mio Dio, comunicate la vostra natura alla mia acciocché io possa fare quel che voi fate, e volere quel che voi volete." (Operette Spirituali 223). – „Padre, io ti domando quel bene che egli conosce – quel bene che ama il suo cuore – ti domando ciò che egli ti ha già domandato, tutto ciò che ti ha domandato." (Ebd. 225). – „Il mio cuore sia il tuo – Il mio cuore sia il tuo." – „Che non ci sia piú io in me, o Padre, ma solo il tuo divin Figlio – Annienta me in me, il tuo Figlio solo sia in me, non ci sia piú io, ma annienta me in me. Oh, Dio, pur troppo vivo, uccidimi e viva in me il tuo divin Figlio – Gesù mio bene: uccidimi flatu oris tui." – „Io ti domando quello che quel cuore di Gesù Cristo desidera che io ti domandi." (Ebd. 227).

wesenheit bzw. Wirksamkeit Gottes. Das von Rosmini apostrophierte „Prinzip der Passivität" und „seligen Indifferenz" bedeutet das Gegenteil von Nichtstun. Es bedeutet einerseits, daß wir aus uns heraus nichts tun können; aber auch, daß wir im Mitvollzug der trinitarischen Selbsthingabe alles bewirken können. Kurz: Das durchbohrte Herz des Erlösers will keine Bestrafung oder Wiedergutmachung, sondern die ganze Person (das Herz) des Sünders. Alles andere wäre zu wenig.

ThPh 69 (1994) 402–410

Blaise Pascals „Discours sur la religion"

Zu einer neuen Ausgabe der „Pensées" durch E. Martineau[1]

Von Albert Raffelt

Die Frage einer angemessenen Edition der „Pensées" von Blaise Pascal gehört zu den interessantesten einschlägigen Problemen neuzeitlicher Philologie. Die Prinzipien einer objektiven Ausgabe schienen aber nach dem Durchbruch von Louis Lafuma[2] im Prinzip festzuliegen. Lafumas Ausgaben gehen von der Voraussetzung aus, daß das erhaltene Manuskript der *Pensées* durch seine buchbinderisch bedingte Unordnung für die Anordnung des Materials nicht maßgeblich sein kann, daß aber zwei zeitgenössische Kopien, die ebenfalls in der Pariser *Bibliothèque nationale* erhalten sind, die Originalanordnung zur Zeit des Nachlasses widerspiegeln und damit die objektive Grundlage jeder Edition sein müssen. Die kleinen Verbesserungen der Ausgaben von Enea Balmas[3], die Differenzierungen in den Fragmentabteilungen u. a. m. durch Michel Le Guern[4] bzw. die Variante Philippe Selliers[5] mit der sog. zweiten Kopie als Grundlage der Edition hielten sich im Grunde in dem gesteckten Rahmen; und auch wenn es schien, daß nach dem Wagemut F. Strowskis niemand mehr seiner Ausgabe das Prädikat „definitiv" anhängen würde[6], so erwartet man von der Edition durch Jean Mesnard im Rahmen seiner Gesamtausgabe doch so etwas wie eine Summe der Bemühungen um eine objektive Ausgabe.

Der quer zu dieser Editionsrichtung liegende Versuch von Francis Kaplan, nach inneren Kriterien der Texte eine völlig eigenständige Anordnung zu schaffen, konnte keine besondere Verunsicherung bewirken, da er philologisch letztlich zu wenig abgesichert ist[7]. Daß dennoch weiterhin solche die Absicht Pascals rekonstruierende Ausgaben ihre Leser finden, zeigte schon vorher Hans Urs von Balthasars Übersetzung der Edition Jacques Chevaliers, der Pascals ungeschriebene „Apologie" gewissermaßen (re-)konstruieren wollte – übrigens einer lange vor Lafuma erarbeiteten Ausgabe[8]. Daß

---

[1] *B. Pascal,* Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers, restitués et publiés par *Emmanuel Martineau.* Paris 1992.

[2] *B. Pascal,* Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Hrsg. *Louis Lafuma.* Paris 1951. 3 Bde.: Textes, Notes, Documents. – Leicht verändert und ohne Kommentierung in: Œuvres complètes. Hrsg. *Louis Lafuma.* Vorw. von *Henri Gouhier.* Paris 1963. – Eine deutsche Übersetzung erschien erst spät, interessanterweise in der DDR, und ist jetzt auf besserem Papier nachgedruckt: *B. Pascal,* Gedanken. Übers. von *Ulrich Kunzmann.* Hrsg. *Jean-Robert Armogathe.* Leipzig ^{2}1992. Vgl. dazu: *A. Raffelt,* Pendent opera interrupta, in: FZPhTh 35 (1988) 507–526.

[3] *B. Pascal,* Frammenti (franz./ital.) Hrsg. *Enea Balmas.* Vorw. von *Jean Mesnard.* 2 Bde. Milano 1983.

[4] *B. Pascal,* Pensées. Hrsg. *Michel Le Guern.* 2 Bde. Paris 1977. – Die Ausgabe ist vor allem durch die ausführlichen Beigaben der Quellen Pascals (Augustinus, Charron, Montaigne etc.) außerordentlich nützlich.

[5] *B. Pascal,* Pensées. Edition établie d'après la Copie de référence de Gilberte Pascal. Hrsg. *Philippe Selier.* Paris 1991. – Die Ausgabe ist eine verbesserte Version der 1976 im Verlag Mercure de France erschienenen Edition. Vgl. dazu ThPh 68 (1993) 270–272.

[6] Die 1931 erschienene Edition kam bald auf deutsch heraus mit erheblichen akademischen Weihen: *B. Pascal,* Gedanken: nach der endgültigen Ausgabe übertragen. Übers. von *Wolfgang Rüttenauer.* Einf. von *Romano Guardini.* Leipzig 1937. – Bis jüngst erschienen verschiedene Nachdrucke, zuletzt um 1976 in Birsfelden-Basel bei Schibli-Doppler.

[7] Vgl. meine Rezension ThPh 60 (1985) 445–450; der hier zu rezensierende Martineau nennt diese Ausgabe wenig charmant „un attentat plutôt qu'une édition" (15).

[8] *B. Pascal,* Schriften zur Religion. Übers. u. hrsg. von *Hans Urs von Balthasar.* Einsiedeln 1982.

die Brunschvicg-Ausgabe immer noch vielfach ediert wird, ist freilich nur noch durch Bequemlichkeit zu entschuldigen[9], wenn nicht durch Ignoranz zu erklären.

Wenn nun eine neue Ausgabe mit dem Anspruch erscheint, die einzig authentische [!] zu sein[10], so ist das angesichts der Sachlage zumindest verwunderlich, angesichts des Erfolgs solcher Selbstprädikationen – siehe Strowski – wohl auch tollkühn. Emmanuel Martineau stellt aber selbst diesen Anspruch, endlich ein bzw. sogar das objektive Editionsprinzip gefunden zu haben, – nicht nur die Verlagswerbung. Er sorgt damit nicht zum ersten Mal für eine Sensation in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Vor einigen Jahren war es seine nicht autorisierte, außerhalb des Buchhandels vertriebene „Raubübersetzung" – wenn man so sagen darf – von Heideggers „Sein und Zeit". Ging es dabei nur um die Form bzw. das Vorgehen und um Rechtsfragen (die Qualität der Übersetzung ist m. W. nicht bestritten worden), so liefert Martineau jetzt eine Sensation in inhaltlicher Hinsicht. Durch scharfzüngige Formulierungen in seinen Begleittexten tut er das übrige hinzu, daß seine Attacken nicht übersehen werden. Sein Ziel, auch in diesem Fall die „pax academica" (19) zu stören, hat er jedenfalls erreicht.

Zunächst muß man allerdings zugestehen, daß die vollmundigen Plakatierungen kein bloßes Kartenhaus abstützen sollen. Martineau, der bislang m. W. nicht durch Pascalarbeiten hervorgetreten ist, sucht die neuere Pascal-Philologie erstaunlich breit zu rezipieren. Der akribische Aufwand seiner opulent gedruckten, buchtechnisch hervorragend gestalteten Ausgabe im Großformat fällt schon äußerlich in die Augen: vielfältige typographische Kennzeichnungen; Kolonnen mit den Numerierungen der Ausgabe von Brunschvicg, Lafuma sowie mit Hinweisen auf die Erstdrucke (d. h. die Port-Royal-Edition etc.); Kennzeichnung des Überlieferungszustands (Original vorhanden oder fehlend); durchgehende Verweise auf Pascals Bezugsquellen: die Heilige Schrift bzw. die „Essais" von Montaigne; diverse Einzelkommentierungen der Fragmente im Anhang etc.; Register der Bibelstellen u. a. m. Ein außerordentlich hoher philologischer und drucktechnischer Aufwand also, der die immense Arbeit dokumentiert, die in diesem Projekt steckt und der viele Beobachtungen enthält, die bei der Arbeit mit den Texten Pascals wertvoll sein können, die häufig originell sind und die jedenfalls den Freund Pascals nach dieser Ausgabe greifen lassen, auch wenn er viele grundsätzliche und noch mehr Detailbedenken gegen sie wird geltend machen müssen. Um so wichtiger ist nun die Frage, was mit einem solch hohen Aufwand – finanziert vom Crédit Lyonnais, wie das Titelblatt sagt – dargeboten wird.

Die Grundthese allerdings ist nicht so völlig neu, wie sie hier angeboten wird. Sie besagt, daß Pascal kein „Fragmentenschreiber" sei, sondern vielmehr „Diskurse" verfaßt habe, „comme tout le monde à son époque"[11]. Martineau spricht – mit einem Anklang an die bekannte Diskussion um die fünf Sätze des Jansenius? – hinsichtlich der vorliegenden fragmentarischen Form der „Gedanken" von „fragments *de fait*", nicht „*de droit*". Daß es daneben reale fragmentarische Skizzen, etwa Arbeitsnotizen, Bibelexzerpte usw. gibt, bleibt auch bei Martineau selbstverständlich unbestritten. Die damit zurückgewiesene simple Meinung, daß Pascal gewissermaßen „Fragmente" schreiben *wollte*, hat aber so wohl noch niemand vertreten; daß sie die *angemessene* Form für seine Gedanken wären, dafür hat selbst Lucien Goldmann auf längere Sicht keine Anhängerschaft gewinnen können; daß Pascals Werk insgesamt eigentümlich fragmentarisch bleibt, darüber wird man jedoch sicher auch weiter nachdenken dürfen[12].

---

[9] So der Nachdruck der ansonsten für ihre Zeit höchst verdienstvollen Ausgabe *B. Pascal*, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Übers. u. hrsg. von *Ewald Wasmuth*. Gerlingen ^{9}1994.

[10] Vgl. schon Martineaus Brief u. d. T. Pascal inédit., in: „Le monde" (2. 3. 1990) 35: „la seule authentique". Die Prädikation ist aufrechterhalten in dem Gespräch, das Michel Contat mit Martineau und maßgeblichen Spezialisten geführt hat, wobei Martineau das Konjekturale mancher Einzelentscheidungen durchaus zugibt. Vgl.: *Pascal*, Pensées ou Discours?, in: Genesis 3 (1993) 135–142, gekürzt auch in: „Le monde" (12. 12. 1992).

[11] *Martineau*, in: Genesis 3 (1993) 135.

[12] Wie dies zum Beispiel sehr schön *J. Mesnard*, La culture du XVII^{e} siècle. Paris 1992, 363–370, getan hat.

Im Blick auf Martineaus Edition stellt sich aber zunächst die Frage, was ein solcher *Diskurs* sei, der Pascals nachgelassenen Fragmenten zugrundeliege. Wir haben das Wort damit unübersetzt gelassen. Im 17. Jahrhundert gibt es von verschiedenen bedeutenden Autoren „discours" betitelte Werke. Die Reihe reicht von La Mothe Le Vayer bis zu Descartes „Discours de la méthode", im Umkreis Pascals zu Filleau de la Chaise – und weiter. Hierfür hat sich die Übersetzung „Abhandlung" eingebürgert. Daneben gibt es selbstverständlich den „discours" als „Rede", auch in den „Pensées"; so etwa am Ende des Fragments „Infini rien", der berühmten „Wette": „Oh, diese Rede begeistert und entzückt mich" (Laf. 418). J. Mesnard hat gegen Martineau eingewandt, daß die argumentierende Abhandlung nicht das Genus Pascals sei; Martineau hat ihm entgegnet, daß es sich um „discours en langue vulgaire" handle, der anderen Regeln folge[13]. Hier wäre wohl hinsichtlich des Grundbegriffs noch einiges an Klärungsbedarf. Auf diese Frage hat Jean Mesnard hingewiesen und präziser argumentiert, wenn er die Diskussion auf das Feld der Rhetorik lenkt und auf den Unterschied des „style périodique" und des locker gefügten „style coupé"[14] verweist, etwa bei Pascals Lieblingslektüre Montaigne. Mesnards Folgerung: „Es gibt eine Homogenität der Struktur in den *Pensées* zwischen langen und kurzen Fragmenten"[15]. An diesem Punkt ist jedenfalls die grundlegende theoretische Voraussetzung Martineaus zweifelhaft.

Einen Versuch der Rekonstruktion eines größeren „Diskurses" hat Paul-Louis Couchoud schon im Jahre 1948 unternommen[16]. Er bezog sich auf das Fragment Laf. 694: „Ich hätte gern diese Abhandlung (discours) in einer Ordnung wie der folgenden dargelegt: Um die Eitelkeiten aller Arten von Stellungen zu zeigen, die Eitelkeit des Lebens der gewöhnlichen Menschen zeigen und darauf die Eitelkeit des Lebens der Philosophen, Pyrrhoniker und Stoiker ..." und folgerte daraus: „Er hat also einen *discours* verfaßt, von dem er in der Vergangenheitsform spricht wie von einer vorliegenden oder in Ausführung befindlichen Schrift" (7). Mit letzterem Zusatz hat sich Couchoud eigentlich schon die halbe Pointe geraubt, doch bringt er noch andere Argumente für seine These bei. Er geht dabei – nicht anders als heute Martineau, aber immerhin schon vor Lafumas Edition – von der Existenz in Bündeln geordneter Papiere im Nachlaß Pascals aus, die selbst schon eine Bearbeitungsgeschichte durch Pascal hatten[17].

Die zentrale Beobachtung am Material durch Couchoud war, daß neben kleinen Zetteln eine ganze Reihe großer Blätter mit vielfach überarbeiteten, mit Querverweisen versehenen Texten, teils recto und verso beschrieben, noch im Original existieren. Das oft faksimilierte Wett-Fragment ist ein Beispiel dafür[18]. Die Originalität Couchouds lag in der Deutung des Tatbestands: „Ich hatte den visuellen Eindruck, daß all diese großen Blätter zur gleichen Familie gehörten, daß es vielleicht ein Band zwischen allen gebe" (12). So kam er zu der These, daß sie Teile einer schon vor 1659 existierenden Schrift seien, die Pascal in Vorbereitung seiner Apologie für diese „ausgeschlachtet" habe. Weitere Beobachtungen (einige beginnen mitten im Satz, es gibt Zusammenhänge zwischen anderen, ein Blatt beginnt mit „Zweiter Teil") sollten die These stützen. „Blieb zu untersuchen, ob die erhaltenen Blätter (26 Blätter, die 38 große Seiten bilden) – die unwiederherstellbaren Verluste eingerechnet – sich in ihrer ursprünglichen Ordnung darstellen und wiederherstellen ließen. Sie ließen sich wiederherstellen" (12).

Couchoud konnte für seine These allerdings keine Anhängerschaft gewinnen, jedenfalls keine, die seine Rekonstruktionsversuche als solche akzeptierte. Immerhin war damit (wenn auch hier nicht erstmals) die Frage gestellt, wie man zu einer chronologischen Ordnung der Fragmente gelangen könne, und die Vermutung geäußert, daß vor

---

[13] Vgl. Genesis 3 (1993) 141.

[14] *J. Mesnard,* Les Pensées de Pascal. Paris ^{2}1993, 401f.; vgl. schon in Genesis 3 (1993) 140f.

[15] *Mesnard,* Les Pensées 402.

[16] *B. Pascal,* Discours de la condition de l'homme. Hrsg. *P.-L. Couchoud.* Paris 1948.

[17] Seit Lafuma gilt als bewiesen, daß Pascal seine Notizen nicht auf Papierschnitzeln, sondern auf großen Bögen machte, die er für die weitere Arbeit zerschnitt.

[18] Vgl. etwa zuletzt die Monographie von *P. Lønning,* Cet effrayant pari. Une „Pensées" Pascalienne et ses critiques. Paris 1980.

der Sortier- und Zuordnungsarbeit Pascals größere Textzusammenhänge bestanden hätten. Eine ausführlichere Erwähnung (außer der Nennung in der Bibliographie S. 269) hätte er dafür bei seinem Nachfolger Martineau sicher verdient!

Bevor man die Ausgabe Martineaus näher betrachtet, muß man sich deutlich machen, daß er – trotz der Anlehnung an die Titelfassung von Port-Royal – etwas anderes versucht als die Port-Royal-Ausgabe der „Pensées" und im übrigen auch als *alle* anderen „Pensées"-Ausgaben (von dem Versuch Couchouds abgesehen): Es geht ihm nicht um die bloß auf Lesbarkeit hin aufbereitete Darbietung des Materials, auch nicht um die Rekonstruktion eines Textzustands, der dem Zustand des Nachlasses entspricht, und schließlich ebenfalls nicht um die (subjektive oder auf irgendwelche innere oder äußere Kriterien gestützte) Rekonstruktion oder Weiterführung der von Pascal geplanten Apologie des Christentums. Vielmehr sucht er – wie in eingeschränkterer Weise 1948 Couchoud – Texte zu rekonstruieren, die Pascal geschrieben hat und die von ihm als Materialien in das Apologie-Projekt eingegangen sind. Im wesentlichen ist dies allerdings das Textcorpus, das früher unter dem Titel „Pensées" ediert wurde. Es ist aber auch der angefangene Entwurf einer 19. *Lettre provinciale* dabei oder auch weitere Arbeitsmaterialien Pascals zu den Gnadenstreitigkeiten u. a. m. Das traditionelle Material der „Pensées" ist damit ausgeweitet. Nicht dagegen enthält die Ausgabe etwa die „Prière pour demander à Dieu le bon usage de maladies", obwohl sie zur Originalausgabe von Port-Royal gehörte, zeitlich in den Rahmen paßt und sicher einen „Diskurs" im weiten Sinne Martineaus darstellt. Wenn man den zeitlichen Rahmen noch weiter spannt (immerhin datiert Martineau ein aufgenommenes Fragment ebenfalls auf 1651) und nicht nur auf das Apologie-Projekt blickt (das Martineau ja material überschreitet), hätten auch andere Diskurse Pascals aufgenommen werden können. So aus den Briefen Pascals derjenige vom 17. 10. 1651 an die Schwester Gilberte, zumal ihn Blaise selbst als „discours bien consolatif" bezeichnet[19], oder – näherliegend – die Briefe an Charlotte de Roannez (1656), zweifellos religiöse Diskurse!

Wenden wir uns dem faktischen Inhalt der Ausgabe zu, so sind zunächst 19 eigentliche „Diskurse" in vier Gruppen – nach einem Prolog – zu nennen: Der Prolog handelt vom „honnête homme", der zweite bis siebte (= die erste Gruppe) sind die „Discours de la conversion" (darunter „Mémorial" wie „Wette"), die zweite Gruppe bezieht sich auf die gleich berühmte wie rätselhafte „Conférence de Port-Royal", auf der Pascal sein Apologie-Projekt vorstellte. Es folgen die vier „Discours de l'existence humaine", drei Textreihen unter dem Titel „Vers l'Apologie". Pascals Neuordnung des Materials, wie es in seinem Nachlaß vorgefunden wurde, ist sozusagen der letzte, 20. Diskurs-Entwurf, hier unter dem Titel „Epilog" als Konkordanz zur vorliegenden Ausgabe beigegeben. Der Rest steht als „Notes de travail" im Anhang.

Fangen wir mit dem ersten Diskurs „De l'honnête homme" an. Wir stellen uns zunächst die Frage, woher Martineau das Material dafür nimmt. Ein Blick auf die beigegebenen Randnummern zeigt folgendes: Etwa 75 % der Fragmente der 1. Abteilung der Brunschvicg-Ausgabe, die Wasmuth in seiner Übersetzung mit „Geist und Stil" überschrieben hat, finden sich hier wieder. Das sind umgekehrt immerhin 65 % dieses ganzen Diskurses (von den Nummern aus gerechnet; vom Textmaterial aus ist es wesentlich mehr). Die Übereinstimmung ist deshalb verblüffend, weil auch Martineau diese Ausgabe als „Prototyp der sogenannten ‚subjektiven', d. h. völlig willkürlichen Ausgaben" bezeichnet (11). Sieht man nach, wo sich das Material bei Lafuma – also in der nachgelassenen Anordnung Pascals – wiederfindet, so fällt zunächst auf, daß es fast ganz aus den von Pascal nicht in die thematische Ordnung gebrachten Fragmenten besteht, also aus dem zweiten Teil der Ausgaben vom Typ Lafuma genommen ist. Die Voraussetzungen für einen zu rekonstruierenden Diskurs müßten hier also gut sein, da er doch vom neuen Ordnungsstreben Pascals nicht so durchdringend geprägt sein dürfte. Sieht man nach, aus welchen Fragmentserien diese Texte stammen, so gibt es

[19] In der zitierten Gesamtausgabe von *Lafuma* findet er sich S. 275–279, dt. in *B. Pascal*, Briefe. Leipzig 1935, 99–117; der Hauptteil auch in meiner Auswahl: *B. Pascal*, Die Mitte. Betrachtungen über den Menschen und Christus. Mainz 1990, 112–123.

Schwerpunkte bei Lafumas sér. XXI-XXIII,XXV. Allerdings sind meiner Rechnung nach nur unter 30% der Nummern dieser Serien in den Diskurs übernommen. Pascal hat seine Materialien also wohl auch hier nochmals böswillig gemischt! Martineau tut das im übrigen auch, die Streubreite ist ziemlich groß.

Machen wir also einen anderen Versuch: Daß das „Wette"-Fragment einen eigenständigen Textkomplex darstellt, weiß man, seitdem mit Pascals Autographen und ihren Kopien gearbeitet wird. Brunet, Gouhier und Lønning haben in ihren Monographien den Manuskript-Text dargeboten. Die Faksimile-Ausgaben von Brunschvicg bzw. Lafuma enthalten ihn selbstverständlich auch. Er ist ein Musterobjekt, an dem man Bearbeitungsstufen Pascalscher Texte studieren kann. Auch dies eine Arbeitsweise der Pascal-Philologie, die – besonders durch Arbeiten des japanischen Romanisten Y. Maeda angestoßen – vielfach und auch für andere Texte praktiziert worden ist. Martineau scheidet aus dem Gesamtkomplex (Laf. 418–426) die Fragmente 421, 423, 425f. aus und ordnet sie dem Diskurs „Qu'est-ce que le *moi*" zu. Dieser wird eröffnet, durch das Fragment 688 „Was ist das Ich?". Der Kommentar S. 220 sagt: „423 apparaîtra aisément comme sa suite". Das ist vielleicht eine Intuition. Nachvollziehen kann ich sie nicht. Auf 597 („Das Ich ist hassenswert") folgen aus dem Wett-Fragment 421, 425, 426 – mit intuitiver Textkorrektur bei 425 gegen einen klaren Befund von „science" in „secte" (wieso ersteres keinen Sinn ergibt, ist das Geheimnis Martineaus), damit 425 an 421 angeschlossen werden kann. Im Kommentar wird Pascal ein „Lapsus" beim Schreiben attestiert! In (!) das Fragment 978 wird sodann an passender Stelle 422 eingeschoben. Und tatsächlich: es paßt! Großartig, wie genau Martineau weiß, wohin ein einem Autograph entstammender Text, dessen Zusammenhang genau bekannt ist, in einen anderen gehört, den wir nur aus einer Abschrift kennen[20]. Das Prinzip seiner Ausgabe – wenn wir es richtig verstanden haben –, Texte zu rekonstruieren, nicht neue zu schreiben, ist hier allerdings klar durchbrochen. Martineau arbeitet weiter am Material der Apologie Pascals, aber nicht in dessen Richtung, sondern in Richtung eines vorhergehenden Textzustandes und das von Texten aus, die in diesen nicht hineingehörten. Hier wird gewissermaßen eine Fiktion rekonstruiert: Ein Pascal, der die Apologie nicht begonnen hätte, sondern seine angeblichen Diskurse durch anderes vorliegendes Material weitergeschrieben hätte.

Es ist auch kein Geheimnis, daß es neben dem Fragment „Infini rien", eben der „Wette", weitere umfangreiche Texte unter Pascals Fragmenten gibt. „Disproportion de l'homme" (Laf. 199) und „Imagination" (Laf. 44) sind bekannte Beispiele. So ist es nicht verwunderlich, daß sie Kernstücke weiterer „Diskurse" sind. Sinn für Witz hat Martineau auch: So beginnt Laf. 199 mit einem „9", das übrigens schon Couchoud (32) angeregt hat, nach den acht vorhergehenden Kapiteln zu fragen. Bei Martineau löst sich endlich das Rätsel: Es handelt sich um den 9. Diskurs. Nur schade, daß Laf. 84 vorangestellt wird (zu Descartes, der hier nur als Randmarginalie überleben darf), das kein „9" aufweist. Trotzdem ist gerade dieser Zusammenhang fundamental für die Edition, da der Zusammenhang dieses Textes mit dem fragmentarischen Beginn von Laf. 199 der erste derartige Zusammenhang war, den Martineau entdeckt hat („ ...le premier que nous ayons découvert", 229). Nun wird man einen gedanklichen Zusammenhang zwischen dem Satz in 199 „Dahin also führen uns die connaissances naturelles", was H. U. von Balthasar mit „Naturwissenschaften" übersetzte (Kunzmann: „natürlichen Erkenntnisse" ist sprachlich sicher nicht so gut) und den entsprechenden Texten, in denen Fragen der Naturerkenntnis reflektiert werden, bejahen. Ein Textzuammenhang ist damit aber noch längst nicht gegeben.

Wie ergeben sich überhaupt Textzusammenhänge? Die Kommentare zur „Collage des fragments" sind da deutlich: Wortübereinstimmungen und die Verwendung ver-

[20] Weil der Fall nicht untypisch ist, sei nochmals aus dem Kommentar zitiert: „En effet, si nous n'avions 422, l'antécédent de ‚ils' ne serait-il pas un peu bien indéterminé? Car cet antécédent vraiment intelligible, ce ne sont pas en général ‚les autres', mais bien ceux qui nous reprennent!" (220f.). Man muß schon sehr genau wissen, was Pascal schreiben wollte, um solche Zusammenstellungen zu machen. Nur wird hier noch die Behauptung suggeriert, er habe das wirklich geschrieben!

wandter/sinngleicher Wörter sind die Scharniere, also etwa: „513 + 814: esprit/*id.*; sentiment/*id.*", und schon hängen die Fragmente aneinander! Martineau spricht von „Ligaturen". Sie sind unterschiedlich gewichtig, von wirklichen Verweisungen bei Pascal bis zu assoziativen Ähnlichkeiten.

Es scheint eindeutige Fälle zu geben. Es gibt aber auch *scheinbar* eindeutige Fälle. So erläutert Martineau in seinem Vorwort ausführlich den Zusammenhang zwischen Laf. 129 und Laf. 35:

129: „*Beruf. Gedanken.* Alles ist eins, alles ist verschieden. Wie viele Naturen stecken in der des Menschen! Wie viele Berufe! Und durch welchen Zufall! Jeder ergreift gemeinhin das, was er schätzen gehört hat! Gut gefertigter Absatz" (Übers. nach H. U. v. Balthasar, wo allerdings das einleitende „métier" fehlt). – 35: „*Schuhabsatz.* ‚Oh, wie gut ist das verfertigt! Was für ein geschickter Handwerker! Wie mutig ist dieser Soldat!' Solcherlei ist der Quell unserer Neigungen und der Wahl der Berufe. ‚Wie tüchtig dieser trinken kann! Wie wenig trinkt jener!' So entstehen Nüchterne und Trunkenbolde, Soldaten, Feiglinge usw." Gerade solche Zusammenhänge sind natürlich nicht erst von Martineau bemerkt. Die Kombination entspricht Brunschvicg 116, 117; Chevalier 125, 126; Rüttenauer (Strowski) 112, 113, – und man könnte fortfahren. Der Witz ist nur, daß trotz eines Assoziationszuammenhangs, wie er sich vielfach bei Pascal findet, unterschiedliche Punkte angezielt sind: Der zweite Text (Laf. 35) ist von Pascal unter „Vanité" klassifiziert, die „vanitas", die in der Beliebigkeit liegt, die bei wichtigsten Dingen wie der Berufswahl waltet, der erste, von ihm unter „contrariétés" eingeordnet, gehört zu dem Textkomplex, in dem die unlösbare Verbindung zwischen Größe und Elend im Menschen aufgezeigt wird, – so jedenfalls die differenzierte und m. E. plausible Interpretation J. Mesnards[21].

Ähnliche Beobachtungen ließen sich an anderen Stellen machen. Ergeben etwa Br. 4, 6, 5 = Laf. 513, 814, 534 wirklich einen Teil einer fortlaufenden Abhandlung? Bleiben sie nicht bestenfalls Notizen für eine mögliche Ausarbeitung, wie eben bei Brunschvicg?

Zu einem anderen Kapitel. Das „Mystère de Jésus" ist im Textmaterial der „Pensées" ein ganz eigenes Stück. Seiner Bestimmung nach als Meditationstext gehörte es wohl nicht zur Apologie. Er findet sich auch nicht unter den „geordneten" Fragmenten. Martineau macht darauf aufmerksam, daß es ein Text ohne Retuschen ist (vgl. 215). Man sollte meinen, daß er damit einen „Originaldiskurs" wie das „Mémorial" darstellt und tabu ist. Mitnichten! Die von anderer Seite vorgebrachte Meinung, daß es ein „erster Wurf" sei, wird zurückgewiesen. Für Martineau ist es eine Abschrift – sicher eine denkbare, vielleicht eine überzeugende Hypothese –, aber er weiß auch, wo sie in der Reihenfolge fehlerhaft ist und wo ein ähnliches Stück einzuschieben sei!

Auf einen verwunderlichen Fall sei noch eigens eingegangen: Diskurs zwei „De la certitude", verbirgt das „Mémorial". Da es am Anfang von Pascals intensiver theologischer Phase steht, die durch so unterschiedliche Texte wie die „Provinciales" und die Sammlung zu den (sog.) „Pensées", gekennzeichnet ist – nur der Text zur „mondänen" Zeit über den „honnête homme" geht logischerweise voraus –, wird es jetzt gewissermaßen textgenetisch wie biographisch in einen inneren Zusammenhang mit den „Pensées" gebracht, denen es sonst ja nur beigedruckt worden war (beim erstenmal als abergläubisches Amulett durch Condorcet sogar in denunziatorischer Absicht). Das Wohlbehagen einer definitiven Lösung erzeugt die Behandlung durch Martineau aber auch nicht. Es ist eben doch ein ganz besonderer „Diskurs", der hier aufgezeichnet wird. Martineau hat dagegen – besonders in seiner Kommentierung – die Tendenz, ihn nicht als eigenes Genus zu lesen, sondern in seine Logik des diskurierenden Pascal einzuordnen. Wie man auch zu der bekannten Diskussion stehen mag, ob es sich um einen mystischen oder nicht um einen mystischen Text handelt (zunächst müßte man wohl klären, in welchem Sinne man diesen schwierigen Begriff anwendet), daß es „weder mystisch, nicht einmal spirituell, sondern biblisch, metaphysisch, existentiell" sei, ein „Diskursentwurf", gar Pascals „discours-prototype" klärt m. E. nichts.

---

[21] *Mesnard*, Les Pensées 401.

Philologisch bietet Martineau an diesem Punkt noch eine weitere Rarität: Eine dritte Fassung des „Mémorial". Bekanntlich gibt es ein Original und eine – verlorene, aber kopierte – Pergament-Abschrift. Martineaus Rekonstruktion von deren Vorlage hat als wesentliche Unterschiede erstens die spaltenartige Anordnung der parallelen Texte „Je m'en suis séparé ..." Der Grund dafür: Im erhaltenen Papier-Original – der ersten Fassung – gibt es eine winkelartige Kennzeichnung. Doch selbst wenn diese so gemeint sein sollte, besagt dies nicht, daß Pascal sich selbst den Text zweispaltig abgemalt haben müßte. Zweitens bietet Martineaus dritte Fassung die Ergänzung einiger Bibelverse. Grund: Pascals „etc." Aber auch hier: Woher will ein moderner Philologe wissen, wieviel Bibeltext sich Pascal in seinem „Mémorial" aufschreiben mußte, um einen Zusammenhang zu evozieren? Selbst für Hegel genügen noch die bloßen „Treber" in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes,* um den an der Lutherbibel geschulten Leser (!) das Gleichnis vom verlorenen Sohn assoziieren zu lassen. Wieviel mehr gilt das für einen intimen Text. Hier schlägt vielleicht doch die Diskurs-Theorie Kapriolen. Nebenbei: Warum sollte solch ein ehrfürchtiger und sorgfältiger Abmaler Pascalscher Eigenheiten wie sein Neffe Louis Périer in einer „figurierten" Kopie bewußt solche Schnitzer gemacht haben?

Stellt man sich vorläufig auf Martineaus Standpunkt, so bleibt als Fazit schon dieser Durchsicht, daß die Rekonstruktion solcher Pascalscher Diskurse ein höchst subjektives Unterfangen ist. Sie überzeugt nur dort, wo die Texte ohnehin schon zusammenhängen. Und die vom Herausgeber angefügten Beipackzettel sind – wie in anderen Zusammenhängen – auch hier oft störend. Auf heftiges Nachfragen hat Martineau auch zugegeben, daß er die Subjektivität der Einzelentscheidungen nicht leugnen kann, sein Editionsprinzip selbst aber für „objektiv" hält!

Die Qualität einer Ausgabe der „Pensées" ist nicht nur von der Anordnung abhängig. Bei einem so schwierig zu lesenden Text sind Lesarten-Fragen nicht unwichtig (Tourneurs Bemühungen stellten hier wohl den größten Schritt in den letzten Jahrzehnten dar); Konjekturen und Ergänzungen sind ein weiterer Bereich. Da Martineau selbst viel Spott über seine Vorgänger anhand Laf. 44 ausschüttet (15 ff.), sei einmal seine Darbietung von Laf. 55 untersucht (26). „*Unbeständigkeit.* Man wähnt, auf einer gewöhnlichen Orgel zu spielen, wenn man an den Menschen rührt. Der ist zwar eine Orgel, aber eine wunderliche, wechselnde, veränderliche, ‹deren Pfeifen nicht nach der Tonleiter angeordnet sind›. Wer nur auf einer gewöhnlichen spielen kann, kann dieser keine harmonischen Töne entlocken. Man muß wissen, wo ihre [Tasten] sind." Der bei Balthasar in Winkelklammern gesetzte Text ist von Pascal radiert worden. Daß der Editor ihn wegläßt, ist sein Recht. Allerdings zeigt gerade er, woran Pascal bei der Notiz gedacht hat. Wenn man J. Mesnards schönen Aufsatz „Pascal et la musique"[22] liest, von der Beziehung der Familie zu Mersenne hört, die Linie noch etwas über Mesnard hinaus verfolgt und in Marin Mersennes Buch *Des Orgues* seiner *Harmonie universelle,* das Blaise Pascals Vater Étienne gewidmet ist, als ziemlich sichere Quelle für Blaise Pascals orgelkundliche Kenntnis hineinsieht, so kann man die Voraussetzungen des Fragments hier real abgebildet sehen. Es finden sich genau diese ungewöhnlichen Ton-Anordnungen in dessen verschiedenen Klaviaturen für verschiedenartige reine(re) Stimmungen, bei denen man tatsächlich sehr genau wissen muß, welche der vielen raffiniert angelegten Tasten welche Töne hervorbringen. Von da her löst sich die Frage, welches Wort am Ende zu ergänzen ist. Gewöhnlich setzt man „touches" oder noch besser „marches" = Tasten. Martineau fügt „ressorts" hinzu, weil er zu wissen glaubt, an welche Montaigne-Stelle Pascal hier denkt, und verkennt damit die konkrete musikalische Anschauung, die hinter dem Text steckt. Das wäre vernachlässigenswert, wenn der Autor nicht um ähnliche Probleme bei anderen Herausgebern so viel polemischen Wind machen würde!

Nichtsdestotrotz: Martineau hat die Hauptarbeiten der derzeitigen Pascal-Philologie sehr gut zur Kenntnis genommen. So finden sich häufig Zitate von und Bemerkun-

[22] In: *Pascal,* Textes du tricentenaire. Paris 1963, 195–205, jetzt auch in *Mesnard,* La culture 318–326.

gen in Richtung Jean Mesnard. Dessen Ausgabe – nach einem halben Jahrhundert intensiver Pascal-Studien – wird sicher wieder vieles zurechtrücken, was hier in tollkühnem Handstreich zusammenzubringen versucht wurde („coller" nennt Martineau sein Verfahren). Es wäre zwar übertrieben, zu sagen „Oculi omnes in te sperant" – eine solche Autorität kann es in diesen Dingen nicht geben –, aber ebenso wichtig wie geniale Versuche, feststehende Meinungen in der Wissenschaft zu durchbrechen, bleibt die Aufgabe, wirkliche Erkenntnisse zu wahren. Solches ist von der nun hoffentlich bald erscheinenden Edition Mesnards zu erwarten. Eine objektive Ausgabe auf dem Fundament Martineaus ist jedenfalls unmöglich. Das intellektuelle Vergnügen, das der Pascal-Freund bei Martineaus Versuch genießt, ist aber genug, um dem Crédit Lyonnais zu bescheinigen, daß er hier dennoch gut investiert hat.

Wenn man ein entliehenes Zitat weiterbearbeiten darf, so kann man sagen, daß für Martineau im Anfang der Diskurs war. Interessanterweise sollen die Studien eines anderen Pascal-Philologen ebenfalls jetzt veröffentlicht werden, nämlich „Géologie et stratigraphie des *Pensées* des Pascal" von Pol Ernst. Eine Zusammenfassung seiner Thesen hat er bereits vorgelegt[23]. Für ihn gilt: „im Anfang war das Papier", nämlich die großen Notizblätter Pascals, auf die er seine Bemerkungen und Texte notiert hat.

Der Unterschied zwischen beiden Philologen liegt darin, daß Martineau mit einer gewissen Gewaltsamkeit zu rekonstruieren versucht (abgesehen von den Fällen, in denen nichts zu rekonstruieren ist, sondern ein Textzusammenhang nur mit dem Epitheton „discours" zu schmücken war: Mémorial, Wette usw.), während P. Ernst objektive Kriterien anhand des Manuskripts zu gewinnen sucht, mit denen gleichzeitig entstandene bzw. auf gleichen Blättern überlieferte Texte ausgemacht werden können. Dafür gibt es einige Hilfsmittel, etwa Wasserzeichen der benutzten Papiere (was schon Tourneur bemerkte, aber nicht systematisch ausnützte) u. a. m. Die Argumente Martineaus gegen dieses Unternehmen – z. B. Pascal spreche häufig auf dem gleichen Papierbogen von verschiedenen Dingen[24] – treffen das Unternehmen nicht; denn bevor man Zuordnungen wie Martineau vornehmen kann, muß man zumindest wissen, in welchen Zusammenhängen oder auch nur Nachbarschaften diese Texte geschrieben waren. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen Papiere hätte daher philologisch großes Interesse. Die Möglichkeiten dazu sind angesichts mangelnder Arbeitsmöglichkeiten mit dem Originalmanuskript auch durch P. Ernst wohl noch nicht ausgeschöpft[25]. Erst auf solcher Grundlage aber könnten Versuche wie derjenige von Martineau unternommen werden, wenngleich dann wohl nicht mehr mit solcher Gewaltsamkeit. Angesichts des *theoretisch* wankenden Fundaments des Versuchs von Martineau ist die Mißachtung solch konkreter *praktischer* Arbeitsweisen jedenfalls doppelt zweifelhaft.

Was bleibt von der Edition Martineau? Eine Ausgabe, die das subjektive Prinzip Brunschvicgs auf ganz andere Art weiterführt, indem sie sich nicht scheut, Texte ineinander zu montieren, die vom Autograph her klar anderen Zuammenhängen zugehören, ist verbunden mit einem Studium des Nachlasses auf der Basis des von Lafuma und seinen Nachfolgern erarbeiteten Voraussetzungen. Der intellektuellen Wendigkeit Martineaus sind dabei manche Beobachtungen gelungen, die die Pascal-Philologie beschäftigen werden. Der Hinweis auf die bloß *faktische* Fragmenthaftigkeit des Pascalschen Nachlasses ist wichtig, wenn er auch nicht Grund sein kann, Pascalsche Notizen mit solcher Sicherheit seinen „Diskursen" zuzuweisen; die Beobachtung, daß viele Texte von Pascal anscheinend selbst nochmals oder mehrmals abgeschrieben worden und sie daher nicht als „erster Wurf" anzusehen sind, scheint mir von großer Bedeutung (wenngleich sie nicht neu ist), – was wiederum nicht erlaubt, die eindeutig *nicht* „rekopierten", wie das Wettfragment, auseinanderzunehmen, und was auch nicht bedeutet, daß die Rekonstruktion aufgrund materieller Gegebenheiten, wie sie P. Ernst

---

[23] In: Courrier du Centre inernational Blaise Pascal 12 (1990) 24–48; 13 (1991) 29–38. Vgl. auch die Darstellung bei *Mesnard*, Les Pensées 389–397, der von der bevorstehenden Veröffentlichung dieser Arbeit sagt: „Ce sera le plus grand événement dans l'histoire critique des Pensées depuis l'époque Lafuma."

[24] Genesis 3 (1993) 141.

[25] Dazu ebd. *Mesnard* und *P. Ernst* 141 f.

betreibt, ins Leere laufe, da die großen wiederabgeschriebenen Texte zweifellos Ergebnisse der Arbeit an *einem* Text im Hinblick auf eine befriedigende(re) Textgestalt sind. Wichtig ist auch die Beobachtung von „Ligaturen", von Textverbindungen zwischen Fragmenten, die in ein größeres Ganzes gehören, obwohl man auch aus dieser Feststellung wieder zu anderen Folgerungen als Martineau kommen kann, wie oben gesehen und wie z. B. J. Mesnard gezeigt hat. Kurzum: Der Anregungen sind viele, Lösungen sind selten.

Zum „Fragmentenproblem" hat Ph. Sellier Martineau vorgehalten, bis zu ihm seien alle Philologen davon ausgegangen, Pascal habe zuerst exzerpiert und notiert, dann in Form gebracht ...

Die Antwort Martineaus: „Ich glaube, sie sprechen bloß von dem Gegensatz von Entwurf und Reinschrift, der allen Schriftstellern gemein ist, von Homer bis Bernard-Henry Lévy ..." Vielleicht dürfen wir auf Grund dieser Einsicht von Martineau nach Heidegger und Pascal auch noch eine Homer-Ausgabe erwarten? Auch dieser Ecke der Philologie täten einige Bestseller gut. Doch Martineau fährt fort: „Je plaisante ...".

ThPh 69 (1994) 411–421

Wahrheit in Herrlichkeit. Auf Balthasar hören

Von Jörg Splett

1947 hat Hans Urs von Balthasar ein Buch über *Die Wahrheit der Welt* vorgelegt. Es war – weitgehend philosophisch – als erster Teil deklariert. Zum vorgesehenen zweiten Teil *Wahrheit Gottes* kam es in der Folge nicht. Erst vierzig Jahre später schloß v. Balthasar seine große Trilogie mit der dreibändigen Theologik ab. Als Teil 1 erscheint hier unverändert die Schrift von 1947; den zweiten Teil bilden die Bücher *Wahrheit Gottes* und *Der Geist der Wahrheit*[1]. Als Grundlage unserer Erörterung soll vor allem das erste vorwiegend philosophische Werk dienen, obwohl selbstverständlich der theologische Ausblick nicht entfällt.

Einer Vorabrede bedarf es: bzgl. des Willens zu einem uneingeschränkten und unverkürzten Blick auf das, was sich zeigt. Wahrheit ist mehr als eine Eigenschaft zutreffender Sätze[2]. Seinerzeit beklagte der Autor, wie karg „heutige Lehrbücher christlicher Philosophie" über die Wahrheit sich zu äußern wüßten, und vermutete als Grund vor allem eine praktisch-apologetische Einstellung, die sich auf „um jeden Preis zu haltende Grundstellungen zurückgezogen" habe (I 17). Nach fast einem halben Jahrhundert ließe sich fragen, ob/inwieweit man heute nicht statt aus der Absetzung im Einverständnis die reduzierte Wahrheits-Sicht der Zeitgenossen übernommen habe: rein theoretisch funktional und/oder pragmatisch. Äußeres Zeichen dafür ist schon die verbreitete Hälftung des Geistbereichs in Rationalität und Emotionalität, wobei man die Dimension des Religiös-Sittlichen irgendwie auf beides verteilt, ohne der Eigenheit ihres „kategorischen" Anspruchs und seiner Unbedingtheit gewahr, geschweige denn gerecht zu werden. Auch Philosophen sprechen demzufolge „nur noch über allgemein zugängliche, im letzten belanglose Inhalte, während die tiefsten Wahrheitsfragen, die ohne Entscheidung und Geschmack nicht berührt werden können, in falscher Scham dem Schweigen überantwortet bleiben. Wenn die Wahrheit entscheidungslos ist, dann ist die persönliche, weltanschauliche Entscheidung wahrheitslos. Eine solche Unterbindung des Gesprächs über die Wahrheit kommt ... einer Vernichtung der Wahrheit selbst gleich" (I 19).

I. Wesensort Wahrheit

1. Was ist nun Wahrheit? Erstlich die Enthülltheit und Erschlossenheit dessen, was ist: ἀ-λήθεια (a-létheia). Sein und Seiendes erscheinen. *Sein* erscheint und Sein *erscheint*, ein Doppel-Aspekt des Geschehens, der allein für sich genommen schon genug zu denken gibt. Und die Wirklichkeit dieses Sich-zeigens zeigt Wahrheit zugleich als אמת (emeth): Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit[3]. Auch dies mit einem Doppelaspekt: einmal als Abschluß ungewisser Suche, sodann als „Basis" und Eröffnung möglicher Weiterentfaltung.

Beides, Aufgetansein wie Verläßlichkeit, gilt vom begegnenden Objekt. Es begegnet aber dem Subjekt und ereignet sich nur und erst in dessen Bewußtsein. Darin zeigt sich eine so unauflösliche wie spannungsreiche und vielfach mißdeutbare Polarität. Für den Wahrheits-Begriff spannt sie den Bogen zwischen Schau (θεωρία [theoría]) und Erstellung (ποίησις [poíesis]).

2. Das Subjekt nun, um zuerst von ihm zu handeln, sieht sich zu Theorie wie Poesie erkräftigt durch seine *Empfänglichkeit*. Zu deren Verständnis müssen wir nochmals eine

---

[1] Theologik. Band I Wahrheit der Welt (= I), Band II Wahrheit Gottes (= II), Einsiedeln 1985; Band III Der Geist der Wahrheit (= III), Einsiedeln 1987.

[2] Vgl. *S. Splett*, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie, Frankfurt/M. 1986, Kap. 1, Wahrheits-Anspruch.

[3] Dies auch die Grundbedeutung unseres ‚wahr': „im Sinne von ‚vertrauenswert' zu der idg. Wurzel *uer-, Gunst, Freundlichkeit ...'" (Duden. Etymologie, Mannheim 1963, 751).

zu einfache Alternative hinter uns lassen: die von Aktivität und Passivität. Es handelt sich um Offenheit und Ansprechbarkeit für Fremdes. Ja, um mehr als bloße Aufgeschlossenheit: um „die Fähigkeit, sich von diesem Seienden mit dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen" (I 37). Standen traditionell die Stufen des Sich-Inne-seins im Blick, von der Pflanze beginnend bis zur „reditio completa" geistiger Existenz, dann ist jetzt wohl deutlicher zu betonen (was man auch früher mit-dachte), daß diese Formen des Selbstbezugs zugleich stets schon Weisen des Weltbezugs sind: in die Selbsthelle tritt das andere ein. Und es wird weder als Beute noch als Almosen empfangen, sondern als Gast.

Es wird darum nicht vereinnahmt, angeeignet, bewältigt und schließlich erschöpft; sondern in seinem Eigenwesen wahrgenommen[4]. In solchem Verständnis zielt der „Prozeß der Erkenntnis" nicht auf ein mögliches Ende; denn *E*rschlossenheit kennt als solche grundsätzlich keinen *Ab*schluß. Wahrheit wäre dann nicht mehr sie selbst. Das Wahrheitsfeld weitet sich darum im Fortschritt des Wissens, statt daß man seinen „Grenzen" näher käme. „Je mehr das Subjekt von der Wahrheit bewältigt, um so mehr wird es gleichzeitig von ihr überwältigt" (I 43 f).

So wird es gleich anfangs einer doppelten Begrenzung inne: sein jeweiliges Erst-Objekt ist nicht alles, sondern steht vor einem „Horizont", der, „je größer", es ins unendliche übersteigt – und das Subjekt selbst ist nicht das erste und einzige Licht, darin der Gegenstand erscheint; vielmehr erkennt es ihn wie sich „im Licht" und „ermißt" beides nach Maßgabe dessen statt aus sich selbst. Es schafft nicht, auch und gerade in der Poiesis nicht, sondern empfängt, erwidert, muß also darauf warten, angesprochen, „heimgesucht" zu werden. Am deutlichsten dann, wenn sein Gegenstand ein Gegen*über*, wenn das Objekt seinerseits Subjekt ist. Solche Wahrung des Anderen und seiner Würde verbietet von vornherein klassische oder neureligiöse Konzepte eines pantheistischen Idealismus. Wer erkennt, unterscheidet, im Dienst des Erkennens – im Dienst des „Objekts".

3. Von ihm nun ist erstlich zu sagen, daß es – wie bedacht – sein Maß nicht erst vom Ich erhält. Und wollte man dafür auf Mit-Objekte verweisen, verschöbe man nur die offene Frage. Sie führt schließlich zum Thema eines unendlichen, schöpferischen Bewußtseins, ohne daß wir dies jetzt zu entfalten hätten[5]. Demgemäß gilt in der Tradition, „daß die Erkennbarkeit des Objekts von seiner Erkanntheit durch Gott herrührt und daß seine volle Wahrheit nur Gott bekannt ist"[6] (I 51). „Volle Wahrheit" meint dabei nicht nur das innere Sein und Wesen eines jeden; zugleich kommt hier seine überindividuelle Bedeutung ins Spiel[7]. Darum läßt die Wahrheit eines Seienden sich nie allein an ihm – geschweige denn an seinem bloßen Ist-Zustand – gewinnen. (Der rechte Kritiker erkennt die Wahrheit eines Werkes so, daß er von ihm/ihr selbst her allfällige Schwächen oder Fehler zu benennen vermag.)

Das Wahrheits-Geschehen stellt sich damit als Ereignis eines wechselseitigen Zuvorkommens dar. Im Auge des Sehenden leuchten die Frühlings- und Herbstfarben eines Baums, er rauscht im Ohr des Hörenden, und seine Frucht entfaltet Duft wie Süße im Genießenden. Dient hier das Subjekt dem Objekt „als Ort seiner Entfaltung" (I 64), so wird es andererseits eben in diesem Dienst erfüllt und bereichert. Statt in sich eingesperrt, sieht es sich je schon auf- und eingenommen. Das Wort des Aristoteles, die

---

[4] Dies Wort gehört statt zur Familie von ‚wahr' (Anm. 3) ins Feld von Hut und Achtsamkeit (bewahren – ebd.).

[5] *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg – München ^{3}1985, bes. Kap. 5: Welt des Menschen – Gottes Welt.

[6] Vgl. *J. Pieper*, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München 1947 u. ö.

[7] „ ... so daß sich hier der Gedanke an eine die Wesen einander zuordnende Potenz nahelegt, die mit ihnen wie mit Figuren eines Schachspiels (deren jede zwar ihre Spielregel hat, ohne daß doch der Gang eines konkreten Spieles je aus den Figuren selbst [oder auch aus der Regel des Spiels als solchen, wie im Blick auf einschlägige Theorien eingefügt sei] ableitbar wäre) operiert, sie über sich selbst hinaus mit einem höheren Sinn ausstattet" (I 52).

Geistseele sei „irgendwie alles", nimmt Thomas von Aquin genauer so auf: sie sei „geboren, mit allem zusammenzukommen"[8]. Gerufen also zum Mit-Sein[9].

So aber beschreiben noch nicht ‚Richtigkeit', ‚Rechtheit' (rectitudo), ‚Gerechtigkeit' das gemäße Wahrheits-Verhalten. Wir haben von Liebe zu sprechen.

II. Wahrheit als Freiheit

1. Freiheit begegnet auf Objekt-Seite in dessen sich steigender Intimität. Auf der Höhe des Geistes wandelt Ausdruck sich zum Zeugnis, womit der anfänglichen naturalen Zuverlässigkeit die Qualität der Wahrhaftigkeit zuwächst. (Und ihr wiederum entspricht vertrauender Glaube – I 99) Zugleich kommt hier erstmals das Geheimnis zur Sprache: als inneres Sich-Entziehen des erscheinenden Wesens, nicht mit Irrationalität zu verwechseln[10]. Es läßt sich zunächst an der Polarität von Dasein und Sosein (Wesen) erheben. Wo man das Daß problemlos voraussetzt, wird man auf die Unerschöpflichkeit des Was gestoßen; wo man das Was als erforschlich betrachtet, gerät man alsbald vor das unlösbare Rätsel des Daß.

2. Will das Subjekt sich nicht ausdenken, was es möchte, sondern erkennen, was ist, dann muß es diesen Sachverhalt respektieren. Doch eben in diesem Respekt nun zeigt sich seine eigene Freiheit. Vieles drängt sich ihm auf; aber bei ihm liegen Zukehr und Abkehr. Vielleicht hat sogar zunächst das zweite größeres Gewicht: „Es ist ein Kennzeichen des wahren Erkennenden, daß er ein für alle Male beschließt, viele Dinge nicht wissen zu wollen und somit auch gar nicht zu wissen" (I 116). Doch dies statt aus Bequemlichkeit und Selbstgenügen im Dienst gesammelter Aufmerksamkeit. „Die willentliche Erschließung ist als solche nicht irrational, sie ist vielmehr der höchste und abschließende Sinn aller ratio selbst" (117). Darum lassen sich Wahrheit und Liebe nicht trennen. Sie liegt der Erschlossenheit wie dem Sich-Öffnen für diese zugrunde, und sie erklärt die Unerschöpflichkeit dieses Geschehens. „Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-man-schon-weiß, ohne das es weder ein Wissen noch ein Wißbares geben würde" (118).

Der Blick der Liebe ist zugleich objektiv und idealisierend. („Daß diese beiden Eigenschaften vereinbar seien, ist die große Hoffnung des Erkannten" – I 121.) Das heißt, er sieht die ganze Wahrheit des anderen; aber so, daß er die gesehenen Mängel zugleich übersieht – und sie durch solches Übersehen überwindet[11]. Es gibt also neben der prophetisch enthüllenden – gegenwärtig wohl eigens zu nennen – eine „verhüllende, zudeckende Erkenntnis und Wahrheit" (125)[12].

3. Stets aber ist der Ort der Wahrheit das Zeugnis. Reden und Schweigen stehen nicht in unserem Belieben; Freiheit findet sich im Dienst. Freiheit und Freiheit öffnen sich für einander und eröffnen einander die Wahrheit. Nach welchem Gesetz? Daß die Wahrheit gesagt werden soll – und in Freiheit. Deren Norm aber ist zuletzt nicht bloß Klugheit, bleibt so doch fraglich, wem diese dient, sondern die Liebe[13]. Sie „erfüllt alle

---

[8] *Thomas,* De ver I 1: „ ...aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima [431 b 21]."

[9] *J. Splett,* Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M. 1990. Vgl. *P. Claudel,* Abhandlung über das Mitsein mit der Welt und über sich selbst, in: Ges. Werke, Heidelberg 1958 ff, V 30–88, 31: „naître – connaître, werden – innewerden."

[10] „Ein Königsschloß ist nicht darum unsichtbar, weil es nur für wenige zu besichtigen ist" (I 107).

[11] Vgl. *J. W. Goethe,* Lehrjahre VIII 4 (Artemis-Ausg. 7, 570 f): „Wenn wir die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter; wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind."

[12] „Dies nicht einsehen zu wollen ist einer der unverzeihlichen Mängel der Psychoanalyse und der meisten praktischen Schulen der Psychologie" (I 126). (‚Verzeihen' gehört zu ‚zeihen' = zeigen, sagen.)

[13] Eph 4,15: ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ (aletheúontes de en agápe) – „wahrheitend" in Liebe. Daß es nicht um Liebe statt bzw. gegen Wahrheit gehen kann, sei hier nicht eigens

Gerechtigkeit" im Auf- wie Zudecken, in Offenherzigkeit wie diskretem Verschweigen. Vor allem erfüllt sie sie darin, daß sie sich über die situative und partikuläre eigene Wahrheit hinaus für die umgreifende größere offen hält, für alle Wahrheit, wo immer sie ihr begegnet. (Andernfalls würde sie zur Häresie = sektierischer Parteiung.) Solche Offenheit entspricht der Unerschöpflichkeit der Wahrheit und bezeugt darin erneut ihr sich immer vertiefendes Geheimnis. Wer sich in diese Bewegung hineingibt, weiß darum immer mehr, als er zu sagen vermag. Darum – so verwunderlich es zunächst klingen mag – macht Wissen einsam, „gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist" (I 141).

III. Wahrheit als Geheimnis

1. Indem das Wissen sich als reicher weiß als seine Sagbarkeit, erkennt es das gleiche Gefälle bei seinem Gewußten: Auch die Wirklichkeit, die sich ihm zuspricht, ist reicher, als was sie ihm zusagt. Das Erscheinende geht in seiner Erscheinung nicht auf. Und mit Erscheinungen haben wir es in allem und jedem zu tun. Daß sich die Menschen darüber oft täuschen, führt zur Verachtung der Bilder durch die „Erwachten". „An und für sich" sind sie in der Tat ohne wirkliches Wesen und ernstliche Realität. Das zu verkennen macht sie zu Idolen, die die Wahrheit verstellen. Doch an ihnen vorbei unvermittelt nach der Wahrheit zu greifen führt ins Leere. Es gilt, sie *als* Bilder zu nehmen, das heißt: als be-deutend.

Darum sind – wie die Wahrheit – die Dinge selbst unerschöpflich. Und darum liegt hier, in der Spannung von Sein und Schein als Erscheinung, der Ort der Schönheit. Sie zeigt den „Charis"-Charakter der Wahrheit, in der ganzen Breite des Wortsinns von ‚Anmut' bis ‚Gnade'. Ihm antworten Staunen und Ehrfurcht. „Der Drang zur Erkenntnis als Übersicht und Beherrschung verliert dadurch nichts von seiner ursprünglichen Würde und Berechtigung. Er erhält nur ein Gegengewicht, das mit ihm zusammen erst das ganze Ethos der Erkenntnis ausmacht" (I 157). v. Balthasar findet dafür das schöne Bild vom Alpinisten, der einen schwierigen Gipfel „bezwingt": „ ... steht er dadurch wirklich über dem Berg? Hat er ihn gleichsam in der Tasche?"

Eben dies unausschöpfbare Mehr lädt nun dazu ein, bei den Bildern zu bleiben. Nicht einfach (etwa „positivistisch") bei den Dingen, sondern durchaus bei ihnen als Bildern und bei der Fülle ihres Bedeutens. Doch man versagt sich, zu fragen, *was* sie bedeuten. „Genug, wenn sie uns mit ihrem tiefen, undurchdringlichen Auge ansehen" (I 158). So aber wären sie nochmals in ihrem Bild-sein verkannt und mißbraucht, würden erst eigentlich zu Idolen. Die Gegenwart und *Offenbarkeit* des Geheimnisses käme in solchem Verhalten zur Geltung, nicht aber, daß das *Geheimnis* in ihnen da und offenbar ist. Wir gingen ihnen nicht (mit ihnen) auf den Grund.

Darum gehört zu Bild und Bildumgang unabdingbar Verzicht. Hier gibt es nicht Wohnung und Seßhaftigkeit, sondern allein die Schwebe im Zwischen, Durch- als Vorübergang (Pascha).

2. Das gilt für Bild und Betrachter im Selbstüberstieg. Es gilt aber dem zuvor und begründend für das Erscheinungsgeschehen als solches und den Erscheinenden selbst. Es sind ja eigentlich nicht die Bilder, die offenbaren, noch entreißt der Betrachter ihnen ihr Wort. Vielmehr offenbart sich und erscheint in ihnen, was/wer erscheint. Erscheinen aber bedeutet, Nicht-festhalten-an-sich-selbst, Hingabe seiner, Auslieferung.

Geht nun so das Erscheinende wahrhaft aus sich heraus und „entäußert" es sich in seine Erscheinung, dann nötigt dies den Schauenden erneut zur Umkehr. Hieß es zunächst, dem Wink der Bilder zu folgen und mit ihnen über sie hinauszugehen, so steht jetzt – in der Spur des Erscheinenden – die Rückwendung zu ihnen („conversio ad phantasmata") an. Auf den Sprechenden hören besagt Achtsamkeit auf sein Wort.

Das Wort aber spricht nicht nur; es verschweigt immer auch, ja vor allem „er-

---

entfaltet. Vgl. außer. Anm. 2: *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschen, Frankfurt/M., ^{2}1986, Kap. 3: Akademischer Dienst an der Wahrheit, *Ders.*, „Fünf gerade sein lassen" oder „Der Wahrheit die Ehre geben"?, in: IKaZ 21 (1992) 463–470.

schweigt" es[14]. Will sagen, Erscheinung verweist nicht bloß über sich auf den Erscheinenden weiter, sie verwahrt auch nicht bloß seine „Äußerung", unmittelbar vielmehr ist er in ihrem Schwinden und Erlöschen da. Wie dem Leser dieses „Erscheinen des Wesens im Nicht-mehr-erscheinen der Erscheinung" (I 168) vermitteln? Kaum möglich ..., die unmittelbare Auflösung der Oberfläche in die Tiefe begreiflich zu machen, um die Tiefe erscheinen zu lassen, aber so, daß die Tiefe als solche nicht unmittelbar erscheint (da wir keine intuitive, sondern nur diskursive Erkenntnis besitzen), und somit auch der Schleier der verschwindenden Erscheinung nicht zerreißt" (ebd.). Vielleicht hilft der Hinweis auf jenes „beredte Schweigen", das konturierende Worte (auch im Ferngespräch) so klar von allem Verschweigen, gar Verstummen, unterscheiden, wie Farbtupfer auf dem Papier eine weiße Gestalt „aussparen" können.

Um dies zu vernehmen, bedarf der Hörer – in Abkehr vom Wort – der Einkehr in sich. Erkennen kommt mit dem Urteil ins Ziel, mit der „Fest-stellung" des bislang Unbestimmten, und dies geschieht im Zu-sich-kommen aus dem Außer-sich- („Ganz weg"-) = Bei der Sache-Sein: als Er-innern. Also in erneutem Abschied von dem Phänomen, jetzt statt im Über- im Rückstieg. Nur in sich selbst kommt der Erkennende mit dem Gegenüber selbst überein. Diese Selbst-Übereinkunft ist weder monistisch noch dualistisch zu sehen; sie ist das Ereignis dialogischer Identität. (Die Sprache reicht hier nicht zu. Manche formulieren monistisch: „Ich bin Du"[15], der Ausdruck, den ich vorzöge: „Ich bin dein", klingt anderen zu dualistisch; auch das „Non-aliud" des Cusanus wird der Schwierigkeit nicht Herr.)

3. Was hier in dialogischem Kontext (m. E. dem einzig gemäßen) anzusprechen versucht wird, erörtert aus scholastischer Tradition v. Balthasar zunächst am Verhältnis Allgemeines und Besonderes. Menschsein ist unabstrahierbar von individuellem Person-sein. „Der Mensch" lebt in Menschen. Andererseits ist jede(r) *ein* Mensch – eine „Demütigung" (I 170) für die einmalige Person. Es geht nicht um eine Synthese von Individualität und Allgemeinheit, so daß Sokrates um so mehr Sokrates würde, je weniger er Mensch wäre bzw. umgekehrt. Im Gegenteil vielmehr wachsen Selbst- und Menschsein nur in Selbigkeit (was nun gerade nicht durch Aufspreizung des Individuums erreicht wird). „Damit wird klar, daß der Begriff der Einheit, den jedermann als bekannt und als durchsichtig voraussetzt, im Grunde ebenso geheimnisvoll ist wie alle anderen Grundbegriffe des Seins" (I 173).

So ist das Wort unauflösbar in *einem* Selbstausdruck und Gestalt des Mit(einander)seins. Gegen erkenntnistheoretische Konzepte eines geschlossenen Selbst, das sich erst dann zu öffnen hätte, mit ihren unlösbaren Problemen, gilt: „Der Mensch, der zu sich selber erwacht, erwacht ebenso unmittelbar auch zum Du, und dies nicht nur psychologisch, sondern durchaus gnoseologisch, weil ontologisch" (I 188)[16]. Darum wächst mit der angesprochenen Einsamkeit in der Wahrheit zugleich die Gemeinschaftlichkeit. Sich erkennt der Mensch im anderen, den anderen in sich, und beides bildet *ein* Geschehen: so wie der eine räumliche Blick zweier Augen bedarf.

Wirklichkeit überhaupt (im Unterschied zur „Ansicht" ihrer[17]): meine, deine, unsere Wirklichkeit, die der Welt und ihrer Dinge, schließlich die Gottes, gibt sich einzig so, daß sie aus dem eigenen Hinblick *und* dem Hören auf das Wort des anderen – nicht zusammengesetzt wird, sondern erwächst[18]. „Damit wird abermals der Gesamtsinn der

---

[14] *M. Heidegger,* Nietzsche, Pfullingen 1961, I 471: „Das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen." Vgl. *Ders.,* Beiträge zur Philosophie, Frankfurt/M. 1989, 78f: „Erschweigung".

[15] *H. J. v. Moltke,* 11.1.1945 an seine Frau: „Du bist vielmehr ich selbst .... nur wir zusammen sind ein Mensch" (Du hat mich heimgesucht bei Nacht, München 1962, 147f).

[16] Vgl. hierzu das Lebenswerk von *A. Brunner,* etwa Die Grundfragen der Philosophie, München ^{7}1978; Erkenntnistheorie, Köln 1948; Glaube und Erkenntnis, München 1951.

[17] Der Ansicht, die ich von ihr habe, der Ansicht, die sie mir bietet.

[18] Siehe ausführlicher *J. Splett,* Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. ^{2}1981, 80f (im Anschluß an *De visione Dei* des Nikolaus von Kues.); *Ders.,* „Seit ein Gespräch wir sind ..." Der Mensch als dialogisches Wesen, in: Kath. Bildung 94 (1993) 129–138.

Wahrheit als *Liebe* sichtbar" (I 195)[19]. Sie wird in wechselseitigem Geben und Nehmen: im Austausch offenbar.

Doch ist sie nicht dieser; sie besteht nicht im Konsens. Als Wahrheit wie als Liebe vielmehr erscheint sie gerade darin, daß die „Kommunikation" sich nicht zum Selbstzweck schließt. Diese Klärung scheint nötig angesichts heutiger Reaktionen auf Formen liebloser Wahrheits-Behauptung, die „Orthodoxie" durch „Orthopraxis" ablösen wollen[20]. Nicht einmal das bleibt erhalten, wenn man erklärt, „Hauptsache" sei (statt zu finden, wer recht hat), „daß man sich versteht". Das nämlich tun Menschen, privat wie gesellschaftlich, immer wieder in Schlimmem und Schlimmstem. Geboten ist vielmehr, daß wir zusammen „in der Wahrheit" seien. Das heißt, der Wahrheits-Ort liegt im Gewissen. Darum ist es unantastbar. Und eben darum gipfelt unter Umständen das Wahrheits-Zeugnis im Martyrium[21].

Zugleich ist es nur ihr Ort, nicht ihre Quelle. Darum kann und muß man auch vom irrigen Gewissen sprechen. Doch angesichts der „Räumlichkeit" der Wahrheit müssen wir bei Differenzen nicht zuerst, gar nur an Irrtum denken. Wahrheit als konkrete ist situativ und vielperspektivisch. Mögen Gespräch und Austausch über den Zugang als solchen hinaus auch eine gewisse „Rundsicht über das Land der Wahrheit vermitteln", sie können „auf keinen Fall eine Übersicht, eine Art Vogelschau über seine ganze Lagerung bieten" (I 208). Obendrein trifft das Bild von der Landschaft nur bedingt zu; einzig für den theoretischen Aspekt. Ihm tritt die Rede von „Anruf" und „Anspruch" zur Seite.

4. Das sind Kategorien des Personalen. Es wäre bereits unter theoretischer Rücksicht ernst zu nehmen. Vielleicht zu ungeschützt, doch bedenkenswert schreibt v. Balthasar zur persönlichen Wahrheit, an ihr hafte „das geistige Herzblut einer Person, um ihretwillen hat sie gedarbt und gelitten, und die Frucht ihrer geistigen Wehen ist nicht weniger kostbar als die Frucht eines Leibes. Wird eine solche Wahrheit verschenkt, so wird im Grunde die eigene Person mitverschenkt" (I 213). So wäre hier nochmals von Verhüllung zu sprechen. Anonymität und Durchschnittlichkeit sind unerläßliche Weisen, wie Wahrheit das tägliche Leben menschenfreundlich durchwirkt; aber das leugnet nicht, sondern wahrt gerade das Geheimnis des Personalen. Das weite Feld „normaler" Profanität umgibt den ausgesonderten Bezirk (= templum) des Heiligen.

Ein Kernwort in diesem Bezirk nun ist Präsenz. Wahrheit geht auf, erscheint, wird „ansichtig", das heißt: erblickt und selber blickend. Gegenwart aber derart, daß sie auf

---

[19] Darum gilt: „Dem wahrhaft Liebenden sind auch die verstiegensten Probleme der Metaphysik stets praktisch und aktuell, etwa die Frage der Individuation, der Seinsanalogie, des Verhältnisses zwischen Universal und Partikulär. Diese Fragen begleiten all sein Tun und Denken: lebend löst er sie und schürzt sie zugleich immer von neuem." *H. U. v. Balthasar,* Das Weizenkorn, Einsiedeln ^{3}1953, 31.

[20] „Christlich" meint danach nicht mehr das Bekenntnis zu Jesus als Christus und zu Christus als dem „Herrn" (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11), sondern – vielleicht „jesuanisch" inspirierte – Menschlichkeit.

[21] Dies wäre sinnlos, ginge es bloß um Sätze, nicht um die Treue zu Jemand (vgl. *J. Splett,* Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott, Frankfurt/M. 1973, Kap. 4: Zeugnis, das sich festlegt [zu *K. Jaspers*]). Allerdings auch nicht ohne Bezug auf Tatsachen und Sätze: „Tolle assertiones et christianismum tulisti" (*M. Luther,* WA XIII 603). Als ein typisches Beispiel heutiger Attitüde dazu: „Wer allerdings bereit ist, für die Wahrheit zu sterben, gibt zu erkennen, für sie im Prinzip auch sterben zu lassen." (*R. Marten,* Der menschliche Tod, Paderborn 1987, 136). Distinguierende Antwort: Bzgl. kirchengeschichtlicher Fakten sei nichts beschönigt. Zum Prinzipiellen: Daß man jemandem das Martyrium ansinnt, ehrt beide, ist für den Menschen doch, im Unterschied zum Tier, tatsächlich Leben nicht „der Güter höchstes". (Mit *F. Schiller* wäre hierzu das Herrschaft-Knechtschaft-Kapitel aus *G. W. F. Hegels* Phänomenologie einzubeziehen.) Für die Wahrheit zu töten aber wird damit so wenig erlaubt, daß umgekehrt erst mit Berufung auf sie die Tötung Unschuldiger sich verbietet. Oder wie wollte man bei Ersetzung des „Kategorischen Imperativs" durch Einladung zum Spiel den Totschlag untersagen? Vgl. (außer Anm. 13): Leben als Mit-Sein (Anm. 9), Kap. 1: Agnostizimus?

mich zu-kommt. So fordert sie ihrerseits Präsenz, gesammelte Antwort, „Ein-gehen" auf sie – nicht in faustischem „Suchen", sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegennahme.

Eindringlichkeit aber dürfen wir nicht mit Zudringlichkeit verwechseln. Noch einmal im Spiral-Gang unserer Besinnung haben wir uns dem Thema Geheimnis zu stellen. „A-letheia" hieß es eingangs. Müßte nicht das erste beim Erkennenden ein Erschrecken über die wehrlose „Nacktheit" der Dinge sein (I 254)? Heute spricht Emmanuel Levinas von der Nacktheit des Gesichts. Es ist – so fremd das manchem aufgeklärten Zeitgenossen klingen mag – nicht eine andere als die, welche Adam und Eva erschreckte, nämlich die Erfahrung, etwas/jemand ungeschützt der eigenen Kargheit und Härte, der eigenen Selbstsucht ausgeliefert zu sehen[22].

Andererseits zeigt sich gerade in solcher Enthüllung die Verhülltheit = Unzugänglichkeit des Enthüllten. Sie zeigt sich tatsächlich (und provoziert ja unter Umständen gerade die Wut vergewaltigenden und zerstörenden Zugriffs). Zugleich wird in eben dieser Verhülltheit das Innen sichtbarer als bei dem Versuch, sie zu durchbrechen: so die Seele im Leib[23]. Und gerade diese Unzugänglichkeit nährt die Liebe[24]. Darum gibt es in der Liebe einen Willen zum Geheimnis, „der nötigenfalls auch dort, wo kein Geheimnis mehr ist, ein neues hinzu erfindet" (I 237).

Das klingt mißverständlich. Der Autor selbst weist sogleich „Spiele und Machenschaften" zurück, zu denen „kleinliche und nur scheinbare Liebe" greift. Er stellt dem Verhüllungswillen zudem den zur Enthüllung an die Seite. Der aber zielt vor allem auf Selbst-Enthüllung, nicht im Dienst der Selbsterkenntnis [narzißtisch das Du als Spiegel benutzend], sondern der Wahrhaftigkeit. (Auch hier im übrigen nochmals Verhüllungsstreben: bezüglich der eigenen Opfer für den Geliebten.) So baut sich hier eine eigentümliche Gegenstrebigkeit auf: während der eine alles von sich sagen will, läßt es der andere nicht dazu kommen – und beide aus Liebe[25].

Enthüllung wie Verhüllung aber werden zweitrangig gegenüber dem eigentlichen Gewilltsein der Liebe zum Vertrauenschenken. So „werden hier der Erkenntnis der Wahrheit Grenzen gesetzt, um die Liebe grenzenloser werden zu lassen" (I 241). Doch das innerste Geheimnis sieht v. Balthasar in jener geistigen Scham[26], in der die Liebe von sich selbst und ihrer Herrlichkeit wegschaut auf den Geliebten – doch so, daß sie ihn gerade nicht anblickt, um auch den letzten Rest von Fassen- und Begreifenwollen abzuweisen. Annahme wird ganz zur Selbsthingabe. „So kann es sein, daß Liebende einander das Tiefste nicht in der Umarmung, sondern nur in einer voneinander abgewendeten Stellung verraten können" (243).

IV. Anteilnahme

1. Das bisher Erwogene läßt sich vielleicht aufs dichteste im klassischen Begriff der *participatio* zusammennehmen. Die übliche deutsche Wiedergabe „Teilhabe" gibt daran nur eine Seite wieder. Es wirkt statisch, lebendiger klingt „Teilnahme"; und der

---

[22] Vgl. *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. [11]1981, Kap. 3: Prüfstein Diskretion, bes. 72–80.

[23] Wie hier der Anblick mehr zeigt als jede Sezierung, so ist über Seele und Geist „mehr durch den normalen Umgang ... zu erfahren als durch jene geistige Eingeweideschau, die sich als Psychologie und Psychoanalyse bezeichnet [nötige Differenzierungen jetzt unterlassen]. Man lernt ein Haus nicht besser dadurch kennen, daß man es, statt durch die für Besucher hergerichtete Eingangstüre, durch die Hintertüre für Lieferanten betritt" (I 236). Man verliere dabei mehr, als man gewinnt.

[24] „Hätte ein Liebender das Bewußtsein, das Objekt seiner Liebe bis zum Rand erkannt und überschaut zu haben, so wäre dieses Bewußtsein das untrügliche Zeichen, daß seine Liebe an ihrem Ende angelangt wäre." (I 237).

[25] So „daß es zu der vollkommenen Beichte, wie der Liebende sie vielleicht wünschte, innerhalb einer wahren Liebe nie kommen wird ..." (239. ‚Beichte' übrigens, vom Verb jehan, geht auf die idg. Wurzel *jek- = [feierlich] sprechen zurück. – Duden [Anm. 3] 56f.)

[26] Seine Sicht der leiblichen sei jetzt nicht diskutiert.

geht Teilgabe voraus. Das eine Wechselgeschehen in beidem hat oben Austausch geheißen. Seine (mehr als bloß emotionale) Tiefendimension klingt im Wort „Anteilnahme" auf. Dieses Ganze wurde bisher als Gemeinsamkeits-Raum der beiden Partner des Erkennens, als ihr Zwischen betrachtet. In einem letzten Schritt ist nun diese „Horizontal"-Dimension in die Vertikale zu öffnen.

Ich und Du selbst sind es, die sich einander erschließen; aber daß sie dies vermögen, ist etwas, das sie einer anderen Wirklichkeit verdanken als sich (selber bzw. einander) selbst. Unser gemeinsamer Logos ist nicht schlicht der unsere. Wer diesen Sachverhalt übersieht, vergißt oder ihn nicht wahrhaben will, wird der Wahrheit des Wahrheitsereignisses nicht gerecht.

Nicht bloß Subjekt und Objekt sind geschaffen, auch ihre je eigene und gemeinsame Wahrheit. So ist das Wahrheitsgeschehen noch radikaler ein Freiheitsereignis als bisher erwogen. Und dies nicht zuerst in der Erfahrung des „kategorischen Imperativs", also des Anspruchs, der Wahrheit die Ehre zu geben, sich und dem anderen gegenüber wahrhaftig zu sein. Darin schon offenbart sich als Gesetzgeber und Herr der Wahrheit Er. Dem zuvor aber und all dies begründend offenbart sich Gott darin als frei-gebig Frei-gebender. Damit kommt ihr Bild-sein den Geschöpfen nicht bloß zu ihrem Eigen-Wesen und An-sich hinzu; mehr als sie selbst sind sie „Bild". So ist ein Geschenk nicht erst ein Ding und obendrein ein „Zuwendungssignal-Transporter", sondern grundlegend Gabe: Real-Symbol = sich realisierende Zuwendung selbst (als „Nicht-anderes" [s.o. – Cusanus] „im anderen seiner" [K. Rahner] – wie der Gedanke im Wort, das Ich im Leib[27]. Subjekt und Objekt haben derart nicht bloß aneinander teil, sondern wesentlich an jenem Mitteilungs-Geschehen, das Schöpfung (creatio) heißt.

2. Da von diesem Ereignis ursprünglich gilt, was wir zuvor bezüglich Freiheit, Selbstgewähr und Selbstentzug, Entäußerung und Geheimnis abgehandelt haben, gilt ebenso radikal und ursprünglich die Bedrohtheit des Unternehmens durch selbst-sichernde Verweigerung. Der biblischen Botschaft zufolge ist es in der Tat zum Nein gekommen (aus Hochmut oder eher Angst, aus Groll?). Aus Mißtrauen jedenfalls: ὀλιγοπιστία (oligopistia = „Kleinglauben"; vgl. Mt 17,20). In solchem Kontext von Zu- und Übergriff aus Selbst-Schutz (Anm. 22) wird das Wagnis der Selbstoffenbarung ungleich prekärer. Die Schrift verkündet, daß Gott es nicht scheut, und schildert dessen Geschichte als Drama zwischen Gott und seinem Volk.

Den Höhepunkt bildet die Sendung des Sohns (Jes 5; Mt 21,33 ff). Wie soll die Finsternis geängsteten Ressentiments (Joh 1,5) das arglose Selbstangebot des Lichtes „aufnehmen" (= 1. annehmen, daß es dies sei; also es überhaupt verstehen; 2. sich dazu verstehen, es anzunehmen im Sinne von Akzeptanz)? Wie soll sie nicht „Ärgernis" nehmen?[28] Die Glaubensurkunden sind darüber wünschenswert deutlich: Aus Eigenem geht es nicht. Den Menschen muß der Vater es geben (Mt 11,25–27; 16,17), in der Gabe des Geistes (1 Kor 12,3).

Der Geist aber erkräftigt nicht allein zu vorsichtig-vorläufigen Hypothesen, sondern zu entschiedenem Glauben. Zur Umkehr in riskierendem Sich-Eröffnen und Sich-Verlassen auf das zugesagte Lebens-Wort (hin[zu]).

3. Damit nun tut sich eine äußerste, oder besser: innerste Dimension des Themas auf: die des „Geistes der Wahrheit", insofern er, vor seiner Sendung ins Welt- und Erlösungsgeschehen, die Person der Selbstlosigkeit und des Mit in Gottes eigenem Leben ist: „*Deus semper major* nicht nur für uns, sondern für Gott selbst" (III 146). Frucht und Raum der Wechsel-Hingabe von Vater und Sohn und ihres Einander-Erkennens. Seine Sendung ist ja eben dies, dem „Ankommen" und Fruchtbarwerden des Wortes zu die-

[27] Ausführlicher dazu: Gotteserfahrung ... (Anm. 5), Kap. 7: Gottes Menschlichkeit (Analogie), bes. Teil 2: Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug 150–165; Konturen ... (Anm. 18), Kap. 2: Leibhaftige Freiheit: Be-denklichkeit des Symbols.

[28] Mt 11,6. Siehe *J. Splett*, Das christliche Ärgernis, in: *J. Splett/H. Frohnhofen* (Hrsg.), „Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt/M. 1988, 94–98.

nen: das Wort aber bedeutet (d. h. sagt und wirkt) die Hineinnahme unser in dies innergöttliche Spiel[29].

In ungeahntem Ernst zeigt sich die Wahrheit als Er-innerung. Der Ausgang mündet in Eingang (III 400 f). Die Tiefen Gottes, die der Geist durchforscht (1 Kor 2,10), sind die Dimensionen (Eph 3,17–19) von Gottes Liebe als einer „ganzen Fülle". Und der sie ermessende Geist ist selbst nichts anderes als Liebe (wird Liebe doch einzig von Liebe erkannt). Als solche, überströmend aus- und alle(s) einbegreifend, lädt er ein und ruft zur Heimkunft: „Komm!" (Offb 22,17).

V. In-ständigkeit

1. In solcher Umkehr erhält schließlich auch *Geheimnis* wieder seinen ursprünglichen Sinn. Immer wieder sind wir im Gang unserer Überlegungen auf es gestoßen. Es ist uns statt als Schranke als Fülle begegnet, als Raum des Widerspiels von Ent- und Verhüllung, und jenseits dessen als das Wie der Selbsthingabe. Doch lag dabei – im Einklang mit dem Sprachgebrauch – der Nachdruck auf dem Aspekt von Unzugänglichkeit, Entzug und Unsichtbarkeit. In der Tat spricht man üblicherweise dort von Geheimnis, wo es davon Ausgeschlossene gibt.

Und der Mensch ist dies als „Staub und Asche" vom überhimmlischen Licht. Darum liegt der Ort negativer Philosophie wie Theologie in der Kritik an weltlichen Göttern, im Aufblick zum Guten „jenseits des Seins" (II 84)[30]. Radikalisiert sie sich dann zu jener Gestalt, die sie im Neuplatonismus und vollends in der Zen-Philosophie des „absoluten Nichts" gefunden hat[31], dann ist dies „vermutlich die weitestmögliche Entfernung von dem, was die Suche der biblischen Menschen meint" (II 86).

v. Balthasar spricht von Flucht, aus Überdruß am Suchen, in ein System oder in resignierenden Agnostizismus (II 88). Ich möchte ein drittes nennen: die „Selbstkonturierung" einer Erkenntnis-Suche, die sich als *Begreifen*-wollen versteht. Beginnt nämlich diese sich selbst zu begreifen, muß sie erkennen, daß bei Erfolg ihres Vereinnahme-Bemühens sie sich selbst aufhöbe; sie hätte dann ihr Gegenüber aufgezehrt wie ein Feuer den Brennstoff. „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr" (C. S. Lewis)[32]. Also setzt sie sich ein „Unverzehrbares" entgegen, um sich ohne Ende daran abarbeiten zu können. Negativität also gerade um der Suche und ihrer Endlosigkeit willen (G. E. Lessing!).

Nun gibt es diese Suche auch und gerade in der biblischen Tradition (II 90). Entscheidend ist hier aber, daß sie im Raum des von Gott her eröffneten Bundes geschieht. Unter einer Rücksicht vertieft sich die Negativität sogar, weil jenseits natural-emanativer Vorstellungen hier das Wissen um ein innerpersonales Geheimnis wirkt (94). Doch liegt aller Suche das Gefundensein durch Gott voraus und zugrunde. Wie ist demgemäß diese Suche näherhin selbst zu verstehen?

2. Ein wichtiger früher Text Karl Rahners über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie[33] hat sich nicht bloß gegen ein Verständnis gewandt, welches „Geheimnis" satzhaft auffaßt: als einen Satz geheimnisvoller Sätze, sondern auch gegen den Ausblick auf dessen/deren Bewältigung durch einen angeblichen Fortgang vom Glauben zum Schauen. Enthüllung des Geheimnisses besagt vielmehr sein Offenbarwerden als solches, und deren Erfüllung besteht in der Offenbarkeit seiner inkar-

---

[29] Leben als Mit-Sein (Anm. 9), Kap. 4 B: Der/Die Dritte; *B. J. Hilberrath*, Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: ThQ 173 (1992) 98–112.

[30] *Platon*, Pol VI 508 f; *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg – München 1992.

[31] *B. Waldenfels*, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976.

[32] Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82. Vgl. *K. H. Waggerl*: „Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe. Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649 (Kleine Münze).

[33] Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99.

nierten Selbstgegenwart. Nennt er aber „die *Unbegreiflichkeit* Gottes [Hervorhebung J. S.] die Seligkeit des Menschen" (80), dann sei hier gefragt, inwiefern nicht auch darin noch die Erkenntnissicht wirkt, die er „bei Pius IX. und im [I.] Vaticanum" kritisiert[34].

v. Balthasar verweist für die Rezeption negativer Theologie besonders auf Henri de Lubac[35]. Eindrucksvoll dessen Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet (100). „Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre." Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst.

Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, seine Fülle in eine Grube zu schöpfen. Doch muß man „Meer-Fähigkeit" als *Fassungs*-Kraft denken? Wäre man Gottes fähig nur als „*capax* Dei"? Statt die Wasser auszuschöpfen, hätte man schlicht in ihnen zu schwimmen! Statt Gottes Licht als „unaustrinkbar" zu denken[36], gibt man sich besser in es hinein. Die Güsse seines Lichtes mögen dann auch stillen (Ps 36,9 f.), vor allem aber überströmen sie und hüllen ein. (So kommt man wohl nicht leicht darauf, eine Dusche unaustrinkbar zu nennen[37].)

Ähnlich wie zum Erkennen möchte ich zum Thema Sprache argumentieren. Natürlich reicht sie, wie bedacht, nicht zu, die Seligkeit dieses Gefundenseins und die Herrlichkeit des Finders auszusagen. Daher bei Paulus die Fülle der Wortbildungen mit ὑπερ (hyper/super/über II 98). Darum schließlich das Schweigen. Aber dies Schweigen ist anders als das Niederfallen der Pfeile, die das Hohe Eine nicht erreichen (ebd.). Und wäre Sprache eigentlich zum Aus-sagen da, statt vielleicht eher zu Ansage, Evokation[38]?

Daß Gott nicht einfach das unworthaft Eine ist, haben wir gesehen. So ist auch sein „aus dem Schweigen hervorgegangenes Wort"[39] nicht Abfall, Selbstverrat des Einen, sondern Verlautbarung seines liebenden Blicks. (Ähnlich ist auch das Schweigen des erschienenen Wortes – während dreier Lebensjahrzehnte, dann vor der Ehebrecherin, im

---

[34] „... die an sich auf die ‚Evidenz', auf Einsicht, Durchschauung, strenge Demonstration geht" (55). In Absetzung davon schreibt er: „Geist ergreift, insofern er über seinen umgriffenen Gegenstand vorgreift auf das Absolute, nicht Umgreifbare" (58). Ist es dann nicht folgerichtig, wenn er das Anwesen dieses „Woraufhin unserer Transzendenz" als „eigenen Modus des Abweisens und der Abwesenheit ... des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne" (72) charakterisiert? Insofern wir diesem Woraufhin uns selbst und unser Transzendierung verdanken, können wir es als Freiheit und Liebe ansehen und benennen es so als das Heilige. Darum spricht Rahner vom *heiligen Geheimnis*. Doch bleibt nicht auch die Rede von der „absoluten Nähe" seiner und unserer Seligkeit darob durch diese Absetzung gezeichnet? Und erklärt nicht dies auch den fast bedrohlichen Klang seiner späten und spätesten Aussagen zu Gott als dem „namenslosen Geheimnis"?

[35] Leider wird auch in der Neuausgabe seiner *Wege Gottes*, Einsiedeln/Freiburg 1992, ‚comprendre' statt mit ‚begreifen' mit ‚verstehen' übersetzt. Dabei gilt nicht erst Gott, sondern bereits dem Mitmenschen gegenüber, daß wir ihn zwar nicht begreifen, doch sehr wohl (in Grenzen) verstehen, nicht zuletzt als unbegreiflich.

[36] *J. Pieper*, Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin, München ^{2}1963.

[37] Und was dächte man über jemand, der (mag er sie auch „zum Fressen gern" haben) von seiner unverzehrbaren Geliebten spräche?

[38] *S. v. Radecki* über *Else Lasker-Schüler:* „Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. ‚Da sagte ich einfach «Ägypten stand in goldnen Mantelfalten», und nun war Ägypten auf einmal da.'" Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62. Vgl. den Hinweis *L. Wittgensteins* (Philos. Untersuchungen § 531): „Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen anderen ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen anderen ersetzt werden kann."

[39] *Ignatius v. Antiochien*, Magn 8, 2.

Prozeß, durchaus sprechend.) Darum aber ist auch ihm gegenüber nicht Schweigen das letzte.

3. *Geheimnis* besagt seinem eigentlichen Wort-Sinn nach (Ge-heim-nis): Gesammelt daheim sein. Warum soll ich, was mich umfängt und einbegreift, als un-begreiflich denken? Es ist dies natürlich – wie das Meer un-ausschöpfbar ist, Freiheit nicht zu berechnen, Schönheit (trotz goldenem Schnitt) unmeßbar. Was aber hätte man damit von der Schönheit gesagt? Als höbe sich das Meßbare an ihr „wie von einem irrationalen Hintergrund" ab. Vielmehr gehört es „zum Wesen der Wahrheit, daß sie dieses strahlende Geheimnis durch sich selbst offenbart" (I 253). Dies aber, so hier die These, nicht – aus unfaßlichem Kern – nach außen, sondern – umfassend – nach innen[40].

Derart daheim nun aber braucht der Mensch in der Tat nicht mehr sich erst noch zu verständigen. Doch spricht man daheim ohnehin „nicht [so sehr], damit man versteht, sondern weil man versteht"[41]. In-ständig: drinnen stehend *und* ganz wach, intensiv. In das innertrinitarische Gespräch von Wort und Schweigen aufgenommen, vollendet das Geschöpf als „Gespräch" (F. Hölderlin) sich end-gültig im Lobgesang[42].

[40] So kennt ja auch das ganz-menschliche Sich(zu)Erkennen(geben) des יָדַע (jada' Gen 4, 1.17.25) kein Außen, so sehr man es uns ständig in den Medien vorführt, sondern einzig eine Innenseite.

[41] *E. Fuchs*, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in, ZThK 58 (1991), 198–226, 209.

[42] *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, Heidelberg ^{3}1954, II 181–193; vgl. *B. Casper*, Das dialogische Denken, Freiburg 1967, 129.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte: Antike, Mittelalter

Zekl, Hans Günther, *Topos.* Die aristotelische Lehre vom Raum. Eine Interpretation von *Physik,* Δ 1–5 (Paradeigmata, 10). Hamburg: Meiner 1990. VII/289 S.

Aristoteles' Lehre vom Ort wurde bereits von den antiken Kommentatoren scharf kritisiert. Daran hat sich bis heute wenig geändert. Aristoteles' Ortsbegriff, so urteilt Hans Wagner „leistet, so wie er ist, gar nichts für die Erkenntnis der Natur, er ist völlig folgenlos" (Aristoteles, Physikvorlesung, übers. von H. Wagner, Berlin 1967, 550). Der Begriff scheint in sich nicht konsistent zu sein. Aristoteles bringt zwei Definitionen des Ortes. Nach der ersten ist der Ort „die Grenzfläche [πέρας] des den Gegenstand in sich enthaltenden Körpers ‹die dieser mit dem enthaltenen Gegenstand gemeinsam hat›" (212a6f. Übers. Wagner). Nach der zweiten ist der Ort „die unmittelbare (d. h. nächstgelegene) nicht in Bewegung begriffene Angrenzungsfläche [πέρας] des (den Gegenstand) umschließenden Körpers" (212a20f. Übers. Wagner). W. D. Ross (Aristotle's Physics, Oxford 1936, 575) hat auf die Unvereinbarkeit dieser beiden Bestimmungen hingewiesen. Sie wird im Fall eines bewegten Körpers deutlich. Nach der ersten Definition ist der Ort das den Körper enthaltende „Gefäß", das sich mit dem Körper fortbewegt, wogegen in der zweiten Definition ausdrücklich die Unbewegtheit gefordert wird.

Zekl (Z.) siedelt Phys. Δ 1–5 zwischen der Kategorienschrift und Met. Δ 13 an. In der Kategorienschrift fällt der Ort in die Kategorie der Quantität (4b24), wogegen er sich in Met. Δ 13, das ebenfalls über die Quantität handelt, nicht mehr findet. Aristoteles müsse in der Zwischenzeit seine physikalische Ortstheorie formuliert haben, in welcher der Begriff τόπος „das Moment von Grenze" an sich nehme und damit aus dem Kreis meßbarer Größen ausscheide (44). Das ist ein *argumentum e silentio* und deshalb nicht überzeugend, weil πέρας in Phys. Δ 1–5 als Grenz*fläche* zu verstehen ist, die als solche ebenso wie die Fläche eines Körpers meßbar ist. Der Ort, den ein Körper einnimmt, läßt sich also quantitativ bestimmen.

Der Hauptteil des Buches (47–260) ist eine fortlaufende immanente Interpretation von Phys. Δ 1–5. Der Text wird sorgfältig gegliedert. Seine argumentativen Lücken und Inkonsistenzen werden herausgearbeitet. Soweit erforderlich, wird auf die Geschichte des Problems vor Aristoteles eingegangen. Rückgriffe und Vergleiche machen Zusammenhänge deutlich. Die positiven Ergebnisse des aporetischen Teils (Δ 1–3) werden herausgestellt. Zusammenfassungen und Rückblicke erleichtern die Lektüre der in einer nicht immer einfachen Diktion geschriebenen Interpretation, die nur lesbar ist, wenn man ständig in den Text der ‚Physik' hinüberschaut.

Z. schließt sich dem allgemeinen Verdikt der Aristotelischen Lehre vom Ort an. Funktion und Leistungsfähigkeit des Ortsbegriffs würden einschneidend verengt, weil „physische Lokalität" nicht als umfassendes Koordinatensystem begriffen sei; Mathematik und Physik fänden an keinem Punkt zu gemeinsamer Leistung zusammen (149). Wie Ross argumentiert Z., die beiden konstituierenden Bestimmungen des Aristotelischen Ortsbegriffs, unmittelbare Berührung und Unbeweglichkeit, ließen sich nicht zusammenbringen (190). Aristoteles gehe „stets von Lokalisiertem, nicht von zu Lokalisierendem aus" (194). Wenn man die alltägliche Frage ‚Wo ist x?' mittels des Aristotelischen Ortsbegriffs beantworten wollte, dann wäre die Ortsangabe trivial, verschwommen und informationslos, „etwa: mit dem Körper in der Luft, mit den Sohlen auf der Erdoberfläche" (195). Die Aristotelische Topologie sei mit den Raumlehren moderner Naturwissenschaft so gut wie unvergleichbar; sie stelle einen Schritt in eine falsche Richtung dar (267).

Es ist das Verdienst dieser detaillierten, eindringenden Interpretation, die Unzulänglichkeiten des Aristotelischen Raumbegriffs gezeigt zu haben. Damit stellt sie künftigen Arbeiten über Phys. Δ 1–5 eine Aufgabe: Lassen diese Unzulänglichkeiten sich

durch eine über den Wortlaut des Textes hinausgehende *benigna interpretatio* beheben? Dazu nur einige flüchtige Hinweise. Wenn man die Bedeutung des Common sense für Aristoteles bedenkt, ist es schwer nachvollziehbar, daß er einen Begriff des Ortes entwickelt, der unseren alltäglichen Intuitionen nicht gerecht wird. Bei Ross findet sich der Hinweis: „Each thing in fact is in a nest of places, one inside another" (Aristotle, London ^{5}1960, 85). Ließe sich, wenn man dieser Spur folgt, der Ortsbegriff von Phys. Δ 1–5 in Beziehung zum alltäglichen bringen? Läßt sich die von Ross und Z. aufgezeigte Inkonsistenz der beiden Definitionen mit Hilfe der Aristotelischen Unterscheidung zwischen dem „Universalort" und dem „Eigenort" (209a32f. Übers. Wagner) beheben? Müßte die Interpretation nicht noch bewußter auf die begrenzte Zielsetzung der Abhandlung achten? Es geht um den Orts*begriff*. Ist aber damit auch schon die Frage nach der (Methode der) Orts*bestimmung* gestellt? Wie andere Interpreten betont Z. die antiplatonische Zielsetzung von Phys. Δ 1–5. Aristoteles' Theorie der Mathematik wendet sich gegen Platons Realismus der mathematischen Gegenstände; er vertritt statt dessen eine Abstraktionstheorie (vgl. z. B. Phys. B 2; Met. VI 1, 1026a7–10). Ohne Zweifel entwirft Aristoteles in Phys. Δ 1–5 keine mathematische Theorie des Raumes, die eine Lokalisierung innerhalb eines Koordinatensystems erlaubt. Zu fragen wäre aber, ob sein Begriff des Ortes mit Hilfe seiner Theorie der Mathematik in diese Richtung entwickelt werden kann. F. Ricken S. J.

Aristoteles' „Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum. Friedrichshafen/Bodensee 25.8.–3.9.1987. Hg. *Günther Patzig*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 411 S.

Die dreizehn Referate dieses Symposiums, die fast alle durch ein Korreferat ergänzt sind, bieten einen thematisch und methodisch breiten Zugang zu den acht Büchern der Aristotelischen ‚Politik'. Die meisten Beiträge setzen sich mit Sachfragen auseinander; entwicklungsgeschichtliche Thesen, die seit Werner Jaeger über Jahrzehnte vor allem die deutschsprachige Diskussion bestimmt haben, kommen nicht zur Sprache. So wird deutlich, daß die ‚Politik' des Aristoteles mehr als nur historisches Interesse findet. – Ein Stein des Anstoßes auch für alle, die die ‚Politik' hochschätzen, sind Aristoteles' Ansichten über die Sklaverei. *Malcolm Schofield* unterscheidet die Ebene des unreflektierten Bewußtseins, auf der Aristoteles die Urteile seiner Zeit übernehme, von seiner politischen Theorie, die keine ideologische Rechtfertigung dieser gesellschaftlichen Praxis liefere. Aristoteles entwickle eine Hierarchie der Herrschaftsformen, die den unterschiedlichen intellektuellen Fähigkeiten der Menschen entsprechen, und er betrachte die Sklaverei als eine extreme Stufe auf dieser Skala. – *Gerhard Seel* stellt die weiterreichende Frage, wie Aristoteles Herrschaft überhaupt rechtfertige. Er unterscheidet zwei Typen einer solchen Rechtfertigung: Theorien, die Herrschaft schlechthin legitimieren wollen (z. B. Hobbes), und Theorien, die Legitimation von Herrschaft an eine bestimmte Herrschaftsform binden (z. B. Rousseau). Bei Aristoteles gingen beide Typen Hand in Hand. – *Terence Irwin* bringt eine kritische Analyse der Aristotelischen These, daß politische Betätigung nicht nur eine instrumentelle Funktion hat, sondern Bestandteil des persönlichen Glücks ist. – Die Unterscheidung zwischen dem praktischen Wissen des Politikers und der politischen Philosophie untersucht *Richard Bodéus*. Die Unterscheidung sei eine Kritik an der von Platon geforderten Einheit von Herrschaft und Philosophie. Dabei greife Aristoteles jedoch auf eine epistemologische Unterscheidung Platons zurück: Der Philosoph gehe den induktiven Weg, der zu den Prinzipien führe, der Gesetzgeber dagegen den deduktiven Weg, der bei den Prinzipien beginne. – Das Tertium comparationis in dem Vergleich zwischen Politik und Biologie bei Aristoteles, den *Pierre Pellegrin* anstellt, ist die Teleologie; die Ursächlichkeit des Ziels sei in der Politik erheblich schwächer als in der Biologie. – Aristoteles' Theorie der distributiven Gerechtigkeit ist der Beitrag von *Martha C. Nussbaum* gewidmet. Ziel der politischen Ordnung sei es, den Menschen die Entfaltung ihrer Fähigkeiten und damit ein menschliches Leben im vollen Sinn zu ermöglichen. Sie vergleicht die Aristotelische Theorie mit gegenwärtigen Theorien der politischen Gerechtigkeit (J. Rawls, A. Sen) und verweist auf Aristoteles' Nähe zum frühen Marx. – Über die Er-

ziehung handelt die ‚Politik' vor allem in den beiden letzten Büchern, die einen idealen Staat entwerfen. Dieser Kontext führt nach *Carnes Lord* dazu, daß die Ausführungen über die Erziehung als Teil einer Utopie und nicht als eine Reflexion des Aristoteles über den Zusammenhang von Politik und Erziehung zu seiner Zeit gelesen werden. Lord korrigiert dieses Bild durch eine Interpretation der Stellen über die Erziehung in den vorhergehenden Büchern der ‚Politik'. – Im Mittelpunkt der Aristotelischen Politik steht die Definition des Menschen als eines „politischen Lebewesens" und die These, die Polis entstehe um des Lebens willen, aber sie sei um des „guten Lebens" willens. *John M. Cooper* interpretiert beides mit Hilfe der Aristotelischen Lehre von der politischen Freundschaft. Die Bürger der Polis seien nicht nur am gemeinsamen ökonomischen Vorteil, sondern ebenso an den menschlichen Qualitäten ihrer Mitbürger interessiert. Die intellektuell und charakterlich Schwächeren profitieren von den Vorzügen der Besseren. – Ein Gegenbild entwirft der provokative Beitrag von *Jonathan Barnes*, der Aristoteles des Totalitarismus bezichtigt, wofür er sich ohne Zweifel auf die Aussage berufen kann, die Polis „sei von Natur aus früher" als der einzelne. Wenn der Staat auch die Aufgabe habe, das Glück der Bürger zu fördern, so folge daraus nicht die Berechtigung, Gesetze zu geben, die den einzelnen zu seinem Glück zwingen sollen. – *Christoph Eucken* vergleicht das Demokratieverständnis des Aristoteles mit dem des Thukydides und Isokrates. Im Gegensatz zu deren „Elitetheorie" betone Aristoteles, darin mit Marx vergleichbar, die Bedeutung der Klassen für die Politik. Aristoteles' Charakterisierung treffe auf die athenische Demokratie des 4. Jh. nicht zu; sie sei vielmehr bestimmt durch das Bild des Idealstaates im siebten und achten Buch der ‚Politik'. – Innerhalb der Abhandlung über die Hausverwaltung im ersten Buch der ‚Politik' finden sich vier Kapitel (8–11) über die „Erwerbskunst" (χρηματιστική). Ihre sorgfältige Interpretation durch *Carlo Natali* arbeitet die Unterschiede gegenüber Xenophon und Platon heraus. – Bis zur Französischen Revolution, so *Günther Bien* in seinem Beitrag über die Wirkungsgeschichte, bestehe an der Anwendbarkeit der Aristotelischen Theorie auf die verschiedensten politischen Formen (Stadtrepublik, Feudalsystem, monarchischer Absolutismus) kein Zweifel. Der Grund dafür sei, daß die für Aristoteles fundamentale Unterscheidung zwischen Menschen, deren Dasein ein Selbstzweck ist, und solchen, die Mittel oder Werkzeuge für das Dasein jener sind, bis zur Revolution als gültig angesehen wurde. Aber auch nach Kant gehöre die politische Philosophie des Aristoteles nicht der Vergangenheit an. Sie behalte ihre Bedeutung als republikanische Utopie eines in der Realisierung der idealen menschlichen Möglichkeiten bestehenden autarken Lebens von Freien und Gleichen. – Aristoteles entwirft im siebten und achten Buch der ‚Politik' die beste Verfassung, daneben werden im dritten Buch drei „richtige" Verfassungen dargestellt, nämlich Königtum, Aristokratie und Politie. *Charles Kahn* geht der Frage nach, wie diese beiden Ansätze sich zueinander verhalten. Handelt es sich um unterschiedliche normative Ebenen? Weshalb bleibt der Entwurf der besten Verfassung so sehr im Allgemeinen? Für eine Lösung verweist Kahn auf die zweifache Teleologie der Polis, das Überleben und das gute Leben, und auf die unterschiedlichen Aufgaben der politischen Philosophie, die Aristoteles in Pol. IV 1–2 formuliert: Die Frage nach der an sich besten Verfassung; die Frage nach der unter den gegebenen Umständen besten Verfassung; die Frage nach der unter den meistens und normalerweise gegebenen Umständen besten Verfassung. Dieses normative Schema gebe die Basis ab für eine außerordentlich differenzierte und flexible Behandlung der konkreten praktischen Probleme. – Die Vielfalt der Aspekte wird noch bereichert durch die Korreferate, auf die hier leider nicht eingegangen werden konnte. Eine wertvolle Hilfe für die Benützung dieses anregendes Bandes sind die ausführlichen Indizes: ein Stellenindex zu Aristoteles und einer zu den griechischen und lateinischen Autoren; ein Namenverzeichnis Altertum und Mittelalter und ein Namenverzeichnis Neuzeit.

F. Ricken S. J.

Heuser, Harro, *Als die Götter lachen lernten.* Griechische Denker verändern die Welt. München: Piper 1992. 330 S.

Bezeichnend für die vorliegende Einführung in die Welt griechischen Denkens ist, wenn es im Vorwort u. a. heißt: „Es ist schön, an einem späten Septembertag mit ausgestreckter Seele im Hafen des samischen Pythagorion zu sitzen, an einem jener seidigen Tage, an denen die Sonne warm und nicht mehr brennend ist und ein leichter Wind vom Meer her alles hinwegweht, was um uns und in uns noch drückend sein mag ... Man kommt ins Gespräch mit einer fernen Vergangenheit, die mächtiger als jede andere Vergangenheit unsere Gegenwart geprägt hat und unsere Zukunft prägen wird. Schon in Pythagorion ist man ... mit Pythagoras ... ins Gespräch gekommen, ... einem jener seltenen Menschen, die ganzen Kulturen die Richtung gegeben und neben denen Fürsten, Feldherren und Politrevolutionäre nur wenig zählen. Man kommt ins Gespräch mit ... Epikur, der die Menschen mit Demokrits Atomlehre und einer schmalen Diät aus Brot, Käse und Wein schon auf dieser Erde glücklich machen wollte, und den Kirchenvätern ein Greuel, Luther ein Schimpfwort und Marx ein Dissertationsthema gewesen ist. – ... Über die Höhen von Samos wandernd ahnt man im Norden das nahe Chios, die Insel Homers, des echten und ersten der vielen Väter des Abendlandes ... auf dem Festland, etwa fünfzig Kilometer nordöstlich von Samos, liegt Ephesos, die Stadt Heraklits, dem so umwertend wie Sappho zumute gewesen sein mag, als er schrieb: Nicht soll man als Kind seiner Eltern handeln (nicht so wie es das bloße Herkommen befiehlt). Es ist viel Umwertendes und Umstürzendes ... um Samos herum geschehen, am meisten in Milet – ... der Stadt jenes Thales, von dessen Philosophie ... später Plutarch meinte, daß damals sie allein ‚spekulierend über die Grenze des praktischen Lebens hinausgegriffen' habe. Das Gewicht dieses Satzes können erst wir Heutigen ermessen, deren Welt bis in jede Faser bestimmt ist von der ‚Spekulation über die Grenze des praktischen Lebens hinaus', will heißen: von einer frei forschenden Wissenschaft" (7f.). Solches kommt Heuser (i.f.H.) also in den Sinn, wenn er über die Höhen von Samos wandert, und davon möchte er dem Leser auch berichten „unter dem Leitgedanken ‚Die Griechen sind unter uns'" (9). Dabei möchte er freilich nicht „bis in die Einzelheiten hinein die alten Lehren ausbreite(n)", denn „das hieße, dem Leser viel Absurdes und Abgestandenes aufbürden", lieber möchte er „von dem Umstürzenden und Aufbauenden der alten Denker berichten" und da ihm „das Zukunftsmächtige des griechischen Denkens" besonders am Herzen liegt, sind in seiner Darstellung „viele Linien in die Neuzeit und Gegenwart hinein (aus)gezogen" (ebd.).

An diesen Zitaten wird deutlich: Es geht dem Autor zweifellos um so etwas wie Sympathiewerbung für griechisches Denken. Schweres philologisches Geschütz wird dabei in der Regel nicht aufgefahren, statt dessen wird immer wieder der Versuch einer Aktualisierung unternommen. Die einzelnen Kapitel befassen sich mit Homer (11–42), Thales (43–74), den übrigen Milesiern (75–102), Pythagoras (103–142), Xenophanes (143–164), Heraklit (165–192), Protagoras (193–232), Hippokrates (233–274) und schließlich mit Demokrit (275–304). Das zeigt schon, H.s Thema ist nicht das griechische Denken in seiner Gänze, sondern er greift einzelne Gestalten heraus, denen er eine besondere Signifikanz zuschreibt, während er andere Gestalten nur beiläufig erwähnt. Letzters trifft etwa auf Platon und Aristoteles zu, die zudem nicht gerade in einem günstigen Licht erscheinen. Von Plato etwa erfährt der Leser, daß dieser „die Schriften Demokrits ... am liebsten allesamt verbrannt" (261) hätte, und Aristoteles wird kritisiert wegen seiner „sedative(n) Astronomie ... mit ihrer betulichen Lehre, oberhalb des Mondes gebe es weder Entstehen noch Vergehen" (289). – Während Platon und Aristoteles also als ausgesprochene Randfiguren erscheinen, erscheint Homer bei H. als einer der ganz Großen, weil dessen „diesseitiger Geist erstmals aus dem narkotischen Dunst von Mythos und Magie etwas aufsteigen (läßt), das wenig später in Milet festere Konturen gewinnen und dann unser Leben im Guten und im Bösen mächtiger bestimmen wird als andere sonst – mächtiger als die endlose Blutkirmes der Kriege und Revolutionen, mächtiger auch als die fleißig und ineffizient am Menschen herumwerkelnden Religionen: die nur im Medium der Diesseitigkeit mögliche Vorstellung einer durch sich selbst existierenden autonomen Natur" (21). – Als ebenso „kon-

stitutionell diesseitig ... wie Homer" erscheint in der Optik von H. auch Thales, von dem er sagt: „Es lag ihm nicht, in einem entbeinten Ideenreich zu hausen, lieber gehörte er der Erde an" (70). Zudem wird im Zusammenhang mit der Darstellung des Thales auch deutlich, daß H., wenn es um die Aktualisierung der Alten geht, kühn den faktisch bestehenden Zeitenabstand überspringt. Denn Thales ist für ihn „wie die Besten der Renaissance ein huomo universale von Geblüt", und das Jonien der damaligen Zeit, so befindet er, „ähnelt ... als Ganzes stark dem Italien der Renaissance – von den kunstsinnigen Stadttyrannen, den souveränitätsgierigen Stadtstaaten und dem blühenden Handel bis zu den erwachenden Wissenschaften, dem schäumenden Leben und der unbändigen Kraft" (71).

Die Bedeutung der drei Milesier sieht er vor allem darin, „daß in ihren Theorien Götter und Dämonen erstmals ohne Funktion und Arbeit" (96) sind, und er hält diese Entzauberung der Welt für den tiefsten Einschnitt in der Geschichte der Menschheit, da er „tiefer und wirkungsmächtiger" sei „als der gleichzeitige Umbruch des Buddha in Indien, des Zarathustra in Persien und des Jeremias in Israel" (ebd.). – Hatten die Milesier einen „materialistischen Monismus" propagiert, demzufolge „die ganze bunte Welt ... nichts als die Modifikation eines einzigen Urstoffs" ist, so verkündeten die Pythagoreer einen „mathematischen Monismus", demzufolge „die ganze bunte Welt ... nichts als geronnene Mathematik" ist (127 f.). Wenngleich beide, Milesier wie Pythagoreer, damit „die richtigen Fragen gestellt" haben, (die weit wichtiger sind, als die zeitbedingten Antworten, die sie gaben), so gibt H. doch zu bedenken: „Vielleicht waren die pythagoreischen Fragen ... noch ‚richtiger' als die milesischen", da sich immer deutlicher herausstellt, „daß die materiellen Bausteine der Materie nicht so wichtig sind wie die mathematischen Gesetze, unter denen sie agieren" (128). – Wenn sich die Milesier um die Götter wenig gekümmert hatten, da es gerade ihr Anliegen war, „die Natur gott-los zu machen, um sie erforschen zu können" (150), so änderte sich das mit Xenophanes, der es durchaus ernst gemeint hat mit Gott, ihn dabei aber „so entbeint und entfleischt, so vergeistigt und verdünnt" hat, „daß er schließlich in Rauch aufgegangen ist" (150 f.) und die von ihm unternommene „reformerische Kräftigungskur" (151) in einem Schwächeanfall endete. So gesehen, ist auch im Falle des Xenophanes nur entscheidend, daß er die rationale Denkweise der Milesier weiterführt und in seiner Physik wie diese „ohne Götter und ohne transzendente Interventionen aus(kommt)" (160). Sein besonderes Verdienst liegt im übrigen darin, daß er die rationale Denkweise als erster auf die Welt des Menschen überträgt.

Auch Heraklit deutet H. auf der Folie der Milesier. Denn wie sich diese schon der unruhigen φύσις zugewandt hatten, so liegt auch die Bedeutung Heraklits in erster Linie darin, daß er mit seiner Lehre, daß „alles und jedes in ständiger Bewegung, in ständigem Wechsel, in ständiger Veränderung" ist, den „Kern des hellenischen Naturgefühls" (172) auf den Begriff brachte. Auch hier gab es zwar Vorläufer – H. erinnert etwa an Anaximander, der vor Heraklit bereits herausgestellt habe: „Die ewige Bewegung treibt aus dem unendlichen Urschoß apeiron die Gegensätze hervor, im Ringen der Gegensätze entsteht die Welt, die Weltdinge kämpfen ihrerseits in einem Verdrängungswettbewerb und sinken, ihre Übergriffe sühnend, wieder ins apeiron zurück" (ebd.) – doch konnte niemand die panta-rhei Lehre so zuspitzen und so packend verkünden wie Heraklit. – Selbst wenn Heraklit den Gang der Naturwissenschaft im Unterschied zu Pythagoras nicht beeinflussen konnte, so hat sein Denken nach H.s Meinung hier doch „seine glänzendste Bestätigung" (179) gefunden. Denn „die wunderbar einfache Ellipsenbahn unserer Erde entsteht aus dem Streit zwischen anziehender Schwerkraft und wegtreibender Fliehkraft ... Die ‚Flucht' der Sterne kämpft gegen kontrahierende Gravitation ... Ein fester Körper ... ist ein Wirbel nervöser Moleküle. In den Atomen dieser herumzuckenden Irrläufer kreisen rastlos die Elektronen um den Kern" (178 f.). H. kommentiert das so: Wohin man auch blickt, überall entdeckt man die Heraklitische Bewegung und Gegenspannung. – Auch der heraklitische Logosbegriff wird nur auf diesem kosmologischen Hintergrund verständlich. Er ist, wie H. betont „sinnerfülltes kräftiges Tätigsein – welterschaffendes sperma, weltordnendes metron, ... hingegen schwerlich das schläfrige Ding, das Heidegger in seiner Schwarzwaldhütte mittels einer Kreuzung zwischen griechischer Etymologie und badischem

Ährenlesen aus ihm gemacht hat" (186), wenn er von der ‚lesenden Lege' spricht. Wichtig ist vor allem, daß die Botschaft von dem allherrschenden Logos zusammengesehen werden muß mit der Botschaft von dem geglückten Kosmos. Denn beides zusammen macht die „‚große Wahrheit' des Heraklit" (184) aus. Konkret heißt das: „Heraklit sieht das ewige Werden und Strömen, das keinem Ding gewährt, was ihm so teuer ist: ein eigenes Leben ... er sieht das Ringen der Dinge in Gegenlauf und Gegenspannung und weiß, daß keine Aussicht auf Frieden ist; er sieht das Böse, Sinnlose und Widersinnige und dann sieht er, wie der ... logos alles ... Gegensätzliche und Widerstrebende, alles Gute und Böse zu einer großen Einheit zusammenfügt, in der alles seinen Platz und seine Rolle hat und also ‚gut' ist, wie immer die Menschen das auch sehen mögen" (191).

So sehr sich H. bemüht, Heraklit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so wenig kann er Parmenides' Denken etwas Positives abgewinnen. Bei Parmenides, so befindet er, „wird die jonische Logik ein Ding zum Fürchten" (181). Denn wenn Parmenides mit einem Sein operiere, das völlig unbeweglich ist und ohne innere Differenzierung, und die These vertrete, wo wir ein Werden wahrzunehmen glauben, da sitzen wir einem Sinnentrug auf, dann bedeute dies das Ende des überkommenen Physiskonzepts. Die Fruchtbarkeit eines solchen Paradigmenwechsels vergleicht er mit der Fruchtbarkeit der Venus von Milo, die nichts gebiert als Beschauer und Kommentatoren. – Hatten „die ‚Physiker' ... die götterfreie Autonomie der Natur entdeckt", so brauchte man „nur einen kleinen Schritt weiterzugehen, um zur götterfreien Autonomie des Menschen zu gelangen" (223). Spätestens bei Protagoras kam diese Einsicht zur vollen Wirkung. Denn „die Götter läßt er bewußt beiseite, da man von ihnen rein garnichts wissen könne", statt dessen stellt er in seinem Urmenschmythos klar, daß die Menschen sich „die Ordnung ihres Zusammenlebens aus eigener Kraft gegeben haben" (ebd.). Im übrigen spricht auch aus Protagoras „die volle jonische Diesseitigkeit", die sich bei ihm in der Überzeugung niederschlägt: „Diese Welt ist unsere einzige, sie müssen wir gestalten mit eigenen Kräften, und diese Kräfte sind unsere technischen und politischen Fähigkeiten" (219). – Für die „beunruhigende Karriere der Physis" im Bereich der Sophistik – man denke nur an die These des Thrasymachos vom Recht des Stärkeren – kann Protagoras nicht unmittelbar haftbar gemacht werden, denn er selbst glaubte an den „Sieg der Ratio über die Zerstörungskräfte der Natur" (227) und war zudem beseelt von dem Glauben an die zivilisationssichernde Macht des Nomos. Und doch hat er mittelbar dem späteren sophistischen Radikalismus vorgearbeitet. Denn „er hat bewußt und willentlich dem nomos nur noch die Legitimation des Konsenses wankelmütiger Menschen gelassen" und ihn damit zugleich angreifbar gemacht, allerdings blieb ihm, wie H. meint, „angesichts der unaufhaltsam vordringenden Entzauberung der Welt ... kaum eine andere Wahl" (229). Zudem ließ sich sein Zivilisationsglaube nur um den Preis einer Verdrängung dessen festhalten, was er im homo-mensura-Satz behauptet hatte, der zumindest in seiner unverdünnten Form, daran läßt H. keinen Zweifel, zur Anarchie führt. – Wenn Protagoras für soziologische Aufklärung steht, dann Hippokrates für medizinische Aufklärung. Seine „‚Entmythologisierung' der heiligen Krankheit" liegt ganz auf der Linie des „milesischen Bestrebens, ohne Zeus und Poseidon mit Donner und Erdbeben zurechtzukommen" (247), wobei man freilich bedenken muß, daß „die entzauberten Horizonte der jonischen Physik ... eine Entzauberung der Medizin erst möglich mach(t)en" (248). – Eine wichtige Rolle beim Weiterdenken der milesischen Arche-Spekulation spielte Empedokles. Denn er brach mit dem Monismus der einen, homogenen Ursubstanz und postulierte vier Wurzeln, darin eine Grundeinsicht der modernen Chemie vorwegnehmend, die sich „von der Empedokleischen im Grunde nur dadurch" unterscheidet, „daß sie mehr und ‚bessere' Elemente als der sizilianische Wundermann hat" (265). – Nicht ohne Grund beschließt H. seine Darstellung griechischen Denkens mit einem Blick auf Demokrit. Denn die Atomistik Demokrits stellt für ihn nicht nur die „Vollendung der milesischen Spekulation" (282) dar, Demokrit bringt s. E. auch „Homers Diesseitigkeit auf den Begriff" (297), an „lebensgläubigem Optimismus" (300) kann er es mit Protagoras aufnehmen, der „skurrilen Spekulation" (289) des „philosophische(n) Berserker(s) Parmenides" (284) erteilt er eine Absage, und im Gegensatz zu dem ‚weinenden Philosophen' Hera-

klit verkörpert er den Typ des „lachenden Philosophen", da es ihm gelungen ist, „kosmologia in euthymia zu transmutieren" (303).

Soviel zu H.s Gang durch die Geschichte des griechischen Denkens, dem man Farbigkeit gewiß nicht absprechen kann. Denn H. liebt die kräftigen Akzente und läßt die vielen Forschungskontroversen um die Deutung des frühen griechischen Denkens weitgehend außen vor. Dadurch entsteht oft ein eindeutigeres Bild von dieser Denkepoche, als es die streng philosophiehistorisch orientierte Forschung zu zeichnen in der Lage ist. Bedenklicher als diese Schieflage scheint freilich eine andere Schieflage von H.s Darstellung. So sehr er sich für gewisse Seiten griechischen Denkens erwärmen kann, so wenig Verständnis bringt er für andere Seiten dieses Denkens auf, deren Gewicht philosophiehistorisch und wirkungsgeschichtlich gewiß nicht geringer zu veranschlagen ist. Wofür er konkret keinerlei Verständnis aufbringt, ist die metaphysische Ausrichtung dieses Denkens. Daher die Polemik gegen Parmenides' Seinslehre, die negative Bewertung von Xenophanes' Gotteslehre, das Verschweigen der Nus-Lehre des Anaxagoras, daher aber vor allem das völlige Übergehen der denkerischen Leistung eines Sokrates, eines Plato und eines Aristoteles, die auf ihre Weise nicht weniger weltverändernd waren als die von H. dargestellten Denker. Von seinen weltanschaulichen Prämissen her ist die Auswahl, die H. vornimmt, freilich nur konsequent, nur fragt es sich, ob sich die Lebens- und Orientierungsprobleme der Gegenwart einzig im Rückgriff auf die frühgriechische Physis-Erfahrung bewältigen lassen. H.-L. Ollig S. J.

Dörrie, Heinrich † / Baltes, Matthias, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus.* Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von *Heinrich Dörrie †.* Fortgeführt von *Matthias Baltes,* 3). Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1993. XIX/440 S.

Das Gesamtwerk, das 280 Bausteine umfassen soll, ist in fünf Hauptteile gegliedert (Bd. 1, 54–61): I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus. II. Die philosophische Lehre des Platonismus. III. Pythagoreisch-platonische Wechselbeziehungen. IV. Curiosa. V. Prosographia Platonica. Der vorliegende Band schließt Teil I ab. „Texte und Übersetzungen", so schreibt Baltes (B.) im Vorwort, „lagen unvollständig vor, und für den Kommentar gab es nur erste Entwürfe zu einzelnen Bausteinen. Ich habe die Texte ergänzt, die Übersetzungen neu erstellt und den Kommentar aus Eigenem verfaßt, wobei ich aus den Vorarbeiten H. Dörries übernommen habe, was immer mir geeignet erschien" (XVIIf.). Soweit notwendig, wurde den Texten ein kritischer Apparat beigefügt. Dankenswerterweise steht er in einem gut leserlichen Druck unter dem jeweiligen Text und nicht wie in den in demselben Verlag in ähnlicher Ausstattung erschienenen ‚Fragmenten zur Dialektik der Stoiker' im Kleindruck am Rand.

Die Bausteine des Bandes sind in elf Gruppen gegliedert. 1. „Äußere Umstände": Es geht vor allem um die Gehälter, die die Kaiser den Philosophen zahlen. 2. „Elemente einer Prosopographie Platonicorum" bringt Namen berühmter Platoniker. Texte sind u. a. Inschriften in Delphi und Stellen aus der Weltchronik des Hieronymus. 3. „Die Tätigkeit der Kommentatoren" wird vor allem belegt durch Erläuterungen zu Platon, Nomoi 968e „Entweder dreimal die Sechs oder drei Einsen". Unter 4. sind Texte gesammelt, die verlorene Kommentare zu platonischen Dialogen bezeugen oder einzelne Stellen aus den Dialogen kommentieren. Die meisten von ihnen beziehen sich auf den Timaios, gefolgt von der Politeia und dem Phaidon. 5. „Konkordanzen und Lexika zu Platon". Wir erfahren u. a., daß Galen von Pergamon eine „Synopse" Platonischer Dialoge in acht Büchern und der Stoiker Boethos von Sidon ein Platonlexikon verfaßt hat. Unter 6. finden sich neun Titel von Gesamtdarstellungen der Philosophie Platons. Die umfangreiche 7. Gruppe sammelt Titel von bzw. Hinweise auf Schriften zu wichtigen kontroversen Fragen des Mittelplatonismus, z. B. über das Verhältnis von Platon und Aristoteles, die Seele, das Daimonion des Sokrates, über Schicksal und Vorsehung. 8. Hier finden sich zwei ausführlichere Texte aus Diogenes Laertius und Boethos mit Beobachtungen zu Platons Sprachgebrauch. 9. „Die Platoniker im Urteil

Außenstehender": Lukian wirft ihnen vor, sie seien „dünkelhaft und ruhmliebend". Ähnlich spricht Augustin in den Confessiones von einem „von ungeheuerlicher Dünkelhaftigkeit aufgeblasenen Mann", der ihm einige Schriften der Platoniker verschafft habe. 10. Der peripatetische Philosophiehistoriker Aristokles von Messene bescheinigt Platon, er habe, wenn überhaupt einer, „unverfälscht und vollkommen" philosophiert. 11. Am Schluß steht das Urteil des orthodoxen Platonikers Attikos, Platon habe „als erster und mehr als alle anderen alle Teile der Philosophie zu einer Einheit zusammengeführt".

Beeindruckend ist der umfangreiche, gelehrte Kommentar (121–394), den auch der Dogmenhistoriker mit großem Gewinn benutzen wird. Er zeichnet sich auch dadurch aus, daß die wesentlichen Punkte immer wieder in Überblicken zusammengefaßt werden. Ich muß mich mit einigen Hinweisen begnügen. Wir werden informiert über die im späten Hellenismus beginnende Förderung des Unterrichts in Grammatik, Rhetorik und Philosophie durch die öffentliche Hand. B. stellt eine umfangreiche Liste der Platoniker vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. zusammen. Ein Abriß über die frühe Geschichte der Auslegung Platonischer Dialoge zeigt, wie der Kommentar aus dem Unterricht entstand. Der Kommentar des Harpokration (Ende 2. Jh. n. Chr.), der „umfangreichste Kommentar zu Platon, den je ein Platoniker geschrieben hat" (180), wird charakterisiert. Welches waren in der Zeit vom 4. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. die einflußreichsten Dialoge Platons? B. nennt den Gorgias, den Phaidros, das Symposion, die Politeia, die Nomoi und den Phaidon. Gehe man von der Zahl der Kommentare als Kriterium aus, so nehme der Timaios vor der Politeia den ersten Platz ein. Unter dem Motto „Kein Werk Platons, ja, keine andere Prosa-Schrift überhaupt hat in der Antike größere Bedeutung gehabt als der Timaios" (209) bringt B. einen Abriß der Geschichte der Timaios-Kommentierung, angefangen von Krantor von Soloi (um 300 v. Chr.), einem Schüler des Xenokrates, bis zu Damaskios (Ende 5. Jh. n. Chr.). Der Kommentar zur 5. Gruppe zeigt, wie die Kompendien entstanden sind, die die wesentlichen Dogmen Platons wiedergeben wollten. Von den Kontroversen unter den Platonikern, die B. kommentiert, seien genannt: Der Streit um die Einheit der Akademie, d. h. steht Arkesilaos, der angeblich den Skeptizismus in die Akademie einführt, noch in der Tradition Platons? Ist es zulässig, Platon mit Hilfe von Aristoteles zu erklären, oder besteht zwischen beiden Philosophen eine prinzipielle Unvereinbarkeit? Ist die Aristotelische Logik für einen Platoniker brauchbar, oder führt sie zu unplatonischen Lösungen? In diesem Zusammenhang geht B. auf die Kommentierung des Organon durch die Platoniker des 2. und 3. Jh. n. Chr. ein. Wie ist der Weltentstehungsbericht des Timaios zu verstehen?

Als nicht ganz glücklich erscheint mir die Gestaltung der umfangreichen Bibliographie (395–440). Alle benutzten Arbeiten werden in den Fußnoten des Kommentars abgekürzt zitiert und dann in der Bibliographie beschrieben; der Beschreibung ist jeweils in Klammer ein Kurztitel angefügt. „Textausgaben werden in der Regel nicht angeführt" (XVIII). Es hätte für die Leserinnen und Leser, die nicht gerade ausgesprochene Spezialisten für den Platonismus des 2. und 3. Jh. n. Chr. sind, die Benutzung wesentlich erleichtert, wenn die Ausgaben, Fragmentsammlungen usw., nach denen in dem Teil „Text und Übersetzung" zitiert wird, in einem eigenen Verzeichnis aufgeführt worden wären. Außerdem ist die Angabe der Editionen im Textteil uneinheitlich; manchmal wird der Kurztitel der Bibliographie angeführt, in den meisten Fällen dagegen nicht. Dazu einige Beispiele. Die Überschrift von Baustein 78.9 lautet: „Die Attischen Erklärer und Harpokration von Argos bei Damaskios, In Plat. Phaed. I 164 Westerink". Dem Leser bleibt es überlassen, unter den 15 in der Bibliographie aufgeführten Titeln von Westerink den richtigen herauszusuchen. Baustein 82.2 zitiert „Boethos, test. 1 Dyck (Platonic Lexicography S. 77)". In diesem Fall ist also der Kurztitel einmal in Klammer beigefügt, anders als z. B. bei Baustein 81.13 Harpokration „fg.13 Dillon" (Dillon erscheint im Literaturverzeichnis mit 11 Titeln) oder Baustein 81.14 „Ailianos bei Porph. In ptol. Harm. S. 33, 16–17 Düring". Gewiß kann eine Auflistung der Editionen nicht vollständig sein, aber sie sollte auf jeden Fall die für die Textsammlung spezifischen und nur dem Spezialisten vertrauten Ausgaben enthalten. – Für den abschließenden Band ist ein Index „der Namen geschichtlicher Persönlichkeiten" vor-

gesehen (Bd. 1, 61). Es wäre vor allem hinsichtlich der weniger bekannten Platoniker hilfreich, wenn dem Namen eine kurze Charakterisierung hinzugefügt würde. – Der Kommentar von *Matthias Baltes* ist ein Werk zur Geschichte des kaiserzeitlichen Platonismus, auf das niemand, der sich als Philosophie- oder Theologiehistoriker mit diesem Zeitpunkt beschäftigt, wird verzichten können. F. Ricken S. J.

Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft.* Die Auseinandersetzungen um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. München: Beck 1992. 239 S.

Nicht wenigen Philosophen und Theologen gilt die Beschäftigung mit Gottesbeweisen im allgemeinen und mit dem (den) ontologischen im besonderen als Inbegriff scholastischer Gestrigkeit, ja als Leichenfledderei par excellence. Anstatt sich der impliziten Herausforderung im Lichte eines exakten Wissenschaftsbegriffes zu stellen, hat man vielerorts „alte" Beweisansprüche stillschweigend ad acta gelegt oder sogar unverhohlen zur wissenschaftlichen Selbstkastration aufgerufen. Um so erfreulicher ist es, wenn sich dann und wann ein Autor ein Herz faßt und sich expressis verbis um eine Klärung grundlegender ontologischer und epistemologischer Fragen bemüht, und sei es in historischem Gewande. Einen entsprechenden Vorschuß an Sympathie wird man ihm kaum verwehren dürfen. Eine derartige Untersuchung zur Funktion des ontologischen Gottesbeweises in fünf verschiedenen Systemkontexten ist der Öffentlichkeit jüngst von W. Röd (= R.) vorgelegt worden. R.s Monographie enthält ferner Interpretationen der Gauniloschen, der Humeschen und schließlich der Kantschen Kritik.

Was den Inhalt betrifft, so behandelt R. im 1. Kap. (20–54) die mittelalterliche Variante des ontologischen Gottesbeweises. Hierin stehen Anselms Proslogion-Argumentationen, deren historische Vorläufer, ihre semantischen und epistemologischen Voraussetzungen und die Kritiken Gaunilos im Mittelpunkt. Im 2. Kapitel (55–123) werden die ontologischen Argumentationen Descartes', Spinozas und Leibniz' in ihrem jeweiligen Systemkontext untersucht. Im 3. Kap. (124–168) kommen die Kritiker Hume und Kant zu Wort. Im vierten (169–197) interpretiert R. die Hegelsche Version. Der Schluß (198–202) faßt die erzielten Ergebnisse noch einmal zusammen. – R.s Hauptinteresse gilt der systematischen Funktion des ontologischen Gottesbeweises (cf. 10). Seine Untersuchungen versteht er als Spezialfall eines transzendentalphilosophischen Forschungsprogrammes, das auf eine metatheoretische Reflexion empirischer Theorien im weiteren Sinne zielt (cf. 18). Im Hinblick auf die Untersuchung ontologischer Argumentationen ergeben sich daraus drei Aufgaben: Erstens sind die jeweiligen Gottesbegriffe zu klären. Zweitens gilt es die stillschweigend gemachten Voraussetzungen der betreffenden Autoren und ihrer Kritiker aufzuhellen. Drittens soll die systematische Funktion der einschlägigen Argumentationen offengelegt werden. Auf diesem Weg beansprucht R., über isolierte Detailanalysen hinausgehen zu können, und zwar unabhängig von der Frage nach ihrer Schlüssigkeit (cf. 9). – Hier hat R. unbestritten ein interessantes Programm formuliert und noch dazu durch die drei Teilaufgaben klar umrissen. Völlig zu Recht weist er auf die Gefahr formaler Oberflächlichkeit hin, unter der nicht wenige Formalisierungsvorschläge leiden. Die Einbettung in einen systematischen Kontext kann dem zweifellos vorbeugen. Vorsicht und eine gewisse Skepsis scheinen mir allerdings dort angebracht, wo R. glaubt großzügig auf die Univozitätsvorteile logischer Detailanalysen verzichten zu können. Die von R. intendierte Begriffs- und Voraussetzungsklarheit und erst recht seine metatheoretischen Ziele geraten so unversehens in Gefahr.

Wie bereits angedeutet, stehen im 1. Kap. Anselms Proslogion-Argumentationen und Gaunilos Kritiken im Mittelpunkt. Darüber hinaus diskutiert R. Argumentationen aus dem Monologion und schließlich noch ganz kurz die hochscholastische Proslogion-Rezeption. Vorneweg (cf. 21) findet der interessierte Leser zentrale Bestandteile einer philosophisch-theologischen Hermeneutik, so z. B. Definitionsvorschläge zu den Begriffen „Beweis", „Gottesbeweis" und „analytischer Gottesbeweis". Damit wird in nuce ein Instrumentarium angezogen, das sowohl für Detailanalysen als auch für weitergehendere systematische Rekonstruktionen gute und vor allem präzise Hilfsdienste leisten könnte. Leider werden diese Vorschläge nicht weiter ausgearbeitet. R.s Inter-

pretation der Monologion-Argumentationen enthält eine Reihe erhellender Anregungen, u. a. den Hinweis, daß Anselms Ontologie offensichtlich einen zweistufigen Analyserahmen erfordert, der eine Quantifikation über Eigenschaften und Relationen erlaubt (cf. 26). Probleme bereitet seine Proslogion-III-Interpretation. Hier scheint er Anselm – vermutlich in Anlehnung an gewisse Diskussionen im Umfeld der gegenwärtigen Modallogik – einen Schluß von einer de-dicto- auf eine de-re-Formel zu unterstellen (cf. 28). Wenn dem so ist, dann lassen sich wenigstens zwei Gründe gegen eine solche Interpretation anführen. Erstens müßte man Anselm damit eine partikularquantifizierte Variante der konversen Barcan-Formel mit all ihren bekannten Nachteilen zuschreiben. Ich sehe keinen zwingenden Grund, Proslogion III und in Folge Anselms philosophische Theologie insgesamt mit einer solchen Hypothek zu belasten. Auch scheint mir mit dieser Lesart das hermeneutische Prinzip der Benevolenz verletzt. Zweitens unterminiert R. damit die kurz zuvor propagierte Vorzugsinterpretation, die sich deutlich besser in das Grundmuster der Proslogion-Theologie einfügt. Besonders bemerkenswert ist der Hinweis, das „maius" als Verallgemeinerung des „melius" zu lesen (cf. 30 et 39), weil damit eine ethische Fundierung der philosophischen Theologie eröffnet wird. Die Frage, ob Anselms Gottesbegriff widerspruchsfrei ist oder nicht, bleibt offen. Der Liber pro insipiente enthält laut R. sechs Einwände, die der Reihe nach dargestellt und diskutiert werden (cf. 45pp). Anselms Antwort auf Gaunilo wird nur kurz gestreift. Was die erkenntnistheoretische Funktion des ontologischen Arguments angeht, so kommt R. zu dem Schluß, daß es auch bei Anselm bereits um „die Brücke vom Denken zur denkunabhängigen Wirklichkeit" (48) geht, d. h. um eine epistemologische Grundlegung der philosophischen Theologie. Damit ist die Vorzugsinterpretation ausgeschlossen. – Mit fast 80 Seiten ergeben die Untersuchungen zur Funktion des ontologischen Arguments in den sogenannten rationalistischen Systemen des 17. und 18. Jahrhunderts das umfangreichste Kapitel. Hierin ist R. bestrebt, die erkenntnissichernde Funktion des Arguments bei Descartes, Spinoza und zuletzt bei Leibniz herauszuarbeiten. Seinen Angaben zufolge führt die intensive Beschäftigung mit dieser Perspektive bei den Rationalisten zu einer Depotenzierung des religiösen Gehalts, die schließlich die Unterscheidung zwischen „dem Gott der Philosophen" und „dem Gott der Religion" sinnvoll erscheinen läßt (cf. 59p). Die implizite Verschiedenheitsbehauptung wird an Anselm und Descartes festgemacht. Diese These mag vielleicht auf Spinozas Gottesbegriff zutreffen. Weniger angemessen scheint sie mir in Hinblick auf Leibniz. Was jedoch Descartes' Gottesbegriff angeht, so ist sie sicher falsch. Grund: Anselms Gottesbegriff, der ja bekanntlich aus dem Glauben stammt, ist mit Descartes' Gottesbegriff äquivalent, d. h. beide Begriffe beschreiben dasselbe Wesen. Bei Spinoza fungiert das ontologische Argument als eine Art Fundamentum inconcussum, aus dem alle anderen metaphysischen Aussagen zu deduzieren sind. Interessanterweise findet sich bei ihm in nuce bereits ein erkenntnistheoretisches und ein ontologisches Existenzverständnis. Eine klare Unterscheidung beider Lesarten entdeckt R. allerdings erst bei Leibniz. Im Unterschied zu Spinoza fallen bei Leibniz auch starke Anklänge an die Vorzugs- und Vollkommenheitsterminologie Descartes' und der Scholastik auf. Leibniz war es auch, der eine logiknahe Deutung des Existenzbegriffs im Kontext einer Semantik der möglichen Welten vorgeschlagen hat. Damit hat er der ontologischen Lesart eine Präzisierungsrichtung gewiesen, die sich seit dem Beginn der 60er Jahre als besonders fruchtbar herausgestellt hat.

Im 3. Kap. (124–168) liegt R.s Schwerpunkt auf der Kant-Interpretation (132–168). Wie üblich unterscheidet er zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode. Mit sicherer Hand wird dargestellt, warum die Kritik an den Gottesbeweisen der Rationalisten in Kants Philosophie eine Schlüsselstellung einnimmt. Anhand der Konzeption vom transzendentalen Ideal wird der Unterschied zwischen Verstandes- und Vernunftbegriffen deutlich herausgearbeitet. Einer der Vernunftbegriffe ist dann der Gottesbegriff. Als regulative Idee folgt auch er den Grundsätzen der Bestimmung und der Bestimmbarkeit. Regulative Ideen haben nach R. eine Art systemgenerierende Funktion. Sie nehmen Verstandesbegriffe und empirische Theorien als Argumente, um daraus eine einheitliche Supertheorie zu erzeugen. Da nun Existenz-Aussagen nach Kant nur im Kontext empirischer Theorien überhaupt einen Sinn haben können, wird klar,

warum Kant die ontologischen Argumente seiner Vorgänger ablehnen muß. R. macht darüber hinaus deutlich, daß die Kantische Kritik erst im Lichte der Fregeschen Präzisierung ihre gegenwärtige Bedeutung erlangt hat. – Die Interpretation des ontologischen Arguments und seiner Funktion bei Hegel (169–197) zeigt, daß Hegel nicht nur mit einem völlig andersartigen Logikbegriff arbeitet, sondern auch mit seinem Vollkommenheits- und Vorzugsdenken einen deutlich unterschiedenen Weg gegangen ist. Bei der Selbstentfaltung der Idee findet das ontologische Argument im dritten Buch der Logik seinen systematischen Ort. Die ontologischen und epistemologischen Dichotomien Kants und der Rationalisten glaubte Hegel so endgültig überwunden zu haben. – Mit seinen Untersuchungen spannt R. einen weiten Bogen. Sein epistemologisches Erkenntnisinteresse bringt vor allem bei den Rationalisten und bei Kant interessante Ergebnisse ans Licht. Dies gilt meiner Meinung nach nicht in gleichem Maße von Anselm. Bei ihm müßte man das Augenmerk noch stärker auf sein Vollkommenheits- und Vorzugsdenken richten. Aussichtsreiche Interpretationsansätze hierfür bietet R. allemal. Auf logische Detailanalysen wird man dabei nur schwerlich verzichten können. Diese allein reichen – wie R. völlig zu Recht anmahnt – nicht aus. Fazit: Man kann diese an Denkanstößen reichhaltige Arbeit auch dann noch mit Gewinn studieren, wenn man an einigen Punkten eine Auffassung vertritt, die ein kritisches Weiterdenken erfordert.

J. Scherb

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XVII, Pars II: *De causis et processu universitatis a prima causa.* Herausgegeben von *Winfried Fauser* SJ. Münster: Aschendorff 1993. XL/347 S.

Das Werk *De causis et processu universitatis a prima causa* enthält die philosophische Gotteslehre Alberts des Großen. Das Werk wird hier mit ausführlicher Quellenanalyse textkritisch herausgegeben. – Buch I des Werkes behandelt die Lehre der ersten Ursache aller Dinge, zunächst historisch (tr. 1 cap. 1–6: die Meinungen der Epikuräer, der Stoiker [Platoniker] und des jüdischen Philosophen Avicebron werden widerlegt), dann systematisch (tr. 1 cap. 7–11: das Erste Prinzip, seine Notwendigkeit und Eigenschaften; tr. 2–3: Wissen, Freiheit, Wille und Allmacht des Ersten; tr. 4: der Fluxus aller verursachten Dinge vom Ersten). Buch II stellt die Lehre der primären Ursachen dar (tr. 1: die primären Ursachen: causa prima, intelligentia, anima, natura; tr. 2–3: die Intelligenzen; tr. 4: die Lenkung aller Dinge durch die Erste Ursache). – Als Hauptquelle von Alberts Lehre des Ersten Prinzips hat der Herausgeber die *Summa philosophica* des islamischen Theologen al-Ghazali (eine Zusammenfassung der Lehre des persischen Philosophen Ibn Sina) ausfindig gemacht. – Die Darlegung der Theorie der Emanation aller Dinge aus der Ersten Ursache, die per modum theorematum in Form eines Kommentars zum pseudoaristotelischen *Liber de causis* geboten wird, stützt sich neben al-Ghazali auf den Philosophen al-Farabi und Ibn Sina, wie der Herausgeber in einem ausführlichen Quellenapparat belegen kann. – Fauser weist in seiner Einleitung die Authentizität des Werkes nach. Weil Albert die eigentliche Quelle der Lehre des *Liber de causis* – die *Elementatio theologica* des neuplatonischen Philosophen Proklos, die 1268 von Wilhelm von Moerbeke übersetzt wurde – nicht kennt, datiert er das Werk *De causis et processu universitatis* in die Zeit um 1264/67. – Der Text wird kritisch auf der Basis von allen 38 erhaltenen Handschriften (wovon vier aus dem 13., drei aus dem 14. und der Rest aus dem 15. Jahrhundert sind) herausgegeben. Obgleich die Zahl der Handschriften bei weitem nicht die der großen naturphilosophischen Schriften Alberts (*Meteora* 80 Hss., *Mineralia* 138 Hss., *De animalibus* 110 Hss.) erreicht, ist die Verbreitung beachtlich (neun Hss. in deutschen Bibliotheken, sechs in Italien [alle 15. Jh.], fünf in England [alle 15. Jh.], jeweils drei in Frankreich, in der Vaticana, und in der Biblioteka Jagiellonska [alle 15. Jh.]; die ältesten Hss. befinden sich in Basel, Lilienfeld, Paris und der Vaticana). Ein Index auctoritatum (193–208) und ein Index rerum et vocabulorum (209–339) erschließen den Inhalt des hervorragend bearbeiteten Bandes der Kölner Ausgabe der Opera Alberti.

C. H. Lohr S. J.

Scherer, Georg, *Philosophie des Mittelalters* (Sammlung Metzler 271). Stuttgart-Weimar: Metzler 1993. 191 S.

Die hier anzuzeigende Arbeit setzt es sich zum Ziel, „ein Interesse am mittelalterlichen Denken zu wecken, welches ein tiefer eindringendes und ins Einzelne gehendes Studium zu motivieren vermag. Es sind daher Informationen anzubieten, die einen ersten Zugang erschließen" (1). Rechnet man die Einleitung (1–9) ab, so hat das Buch sieben Abschnitte. Im ersten (Geschichtliche Voraussetzungen und Grundlagen der mittelalterlichen Philosophie, 10–40) umgrenzt Sch. den Begriff der mittelalterlichen Philosophie. Diese beginnt mit der Karolingischen Renaissance und endet am Ende des 14. Jahrhunderts, und zwar mit Nikolaus von Kues. Im zweiten Abschnitt (Die Karolingische Renaissance, 41–58) betont Sch. zunächst die überragende Bedeutung Karls des Großen. Dessen Reich wurde zur Grundlage einer ganz neuen wissenschaftlichen Bewegung. Hier sind zu nennen: Alkuin, Hrabanus Maurus und Johannes Skotus Eriugena. In seinem Buch „De divina praedestinatione" übte dieser Kritik an Augustins Prädestinationslehre und deutete zugleich an, daß man nun nicht mehr gewillt war, sich einfachhin der Lehre des Bischofs von Hippo zu unterwerfen. Im dritten Abschnitt (Das 10. und 11. Jahrhundert, 59–68) weist Sch. darauf hin, daß das 10. Jh. in der Philosophie keine Weiterentwicklung gebracht hat. „Es gilt als ein schwarzes Loch in der Geschichte der Philosophie" (59). Von Bedeutung ist lediglich Anselm von Canterbury (1033–1109). Mit dessen Hauptwerken „Monologium" und „Proslogion" beginnt die Scholastik. Das 12. Jh. (Das zwölfte Jahrhundert, 69–87) bringt Veränderungen mit großen geschichtlichen Auswirkungen mit sich. „Die Verstädterung schreitet voran, die zunehmende Bedeutung der Geldwirtschaft, das Interesse an Rechtsverhältnissen, die den neuen Gegebenheiten gerecht werden, verlangen nach Veränderungen im Bildungswesen" (69). An Philosophen sind zu nennen: Peter Abaelard, die Schule von Chartres und die Viktoriner. Der (uns heute in seiner Heftigkeit nicht mehr ganz begreifliche) Streit um die Allgemeinbegriffe (Universalienstreit) erhitzte die Gemüter. Danach ist der Inhalt des Allgemeinbegriffs zugleich Seinsinhalt wirklicher Dinge, wenn er auch in diesen auf andere Weise verwirklicht ist als im Denken, nämlich nicht abstrakt, losgelöst von den anderen Merkmalen des Dinges, sondern in konkreter Ganzheit mit andern Merkmalen zu realer Einheit zusammengewachsen. Im fünften Abschnitt des Buches (Islamische und jüdische Philosophie im Mittelalter, 88–105) wird vor allem die arabische Philosophie griechischer Prägung (Al-Kindi, Al-Farabi, Abu Ibn-Sina [= Avicenna] und Ibn-Ruschd [= Averroes]) dargestellt, die im Islam fremd blieb, aber auf die Entwicklung der Scholastik einwirkte. Für das 13. Jh. (Das 13. Jahrhundert, 106–159) sind zu nennen: Die Schule von Oxford, die ältere Franziskanerschule in Paris, Albertus Magnus, Siger von Brabant, Boethius von Dacien, Raimundus Lullus, Dietrich von Freiberg, Johannes Duns Skotus und natürlich Thomas von Aquin. Von dessen Wirkungsgeschichte meint Sch.: „Auf die Philosophie der Neuzeit blieb Thomas – auch aufgrund der konfessionellen Spaltung – weithin ohne Einfluß. Erst mit der allgemeinen Erinnerung an das Mittelalter durch die Romantik wurde man auch auf ihn wieder aufmerksam. Vor allem wirkte die Enzyklika ‚Aeterni Patris' von Papst Leo XIII. sich dahin aus, daß Thomas theologisch und philosophisch einen fast absoluten Vorrang im katholischen Denken erlangte" (148). Im abschließenden Abschnitt (Das 14. Jahrhundert, 160–175) geht Sch. auf Meister Eckhart, Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Kues ein. Dessen philosophisches Hauptwerk „De docta ignorantia" ist ein Dokument für den Wandel scholastischen Denkens hin zum Geist des Humanismus und der Renaissance. – Ein Literaturverzeichnis, ein Namenregister und ein Sachregister schließen dieses nützliche Buch ab. Eine kleine Aussetzung: Auf S. 33 unten/S. 34 oben ist ein Stück des Textes ausgefallen. R. Sebott S. J.

Lawn, Brian, *The Rise and Decline of the scholastic Quaestio disputata:* with special emphasis on its use in the teaching of medicine and science (Education and society in the Middle Ages and Renaissance 2). Leiden–New York–Köln: Brill 1993. IX/176 S.

Der Titel dieses Werkes weckt im Rezensenten die Erwartung, er werde detailliert unterrichtet über die Methode der Quaestio disputata, über die Struktur von Argumen-

tationsformen und Schlußfiguren. Doch diesen formalen Aspekt des Themas berührt V. nur beiläufig: Rückverweise auf Boethius und das aristotelische Organon sowie Hinweise auf deren Tradierung und Rezeption lassen das verwendete Logik-Instrumentarium erahnen. Leider wird es nicht an dem einen oder anderen Beispiel vorgeführt. Lediglich das Kapitel über die Rolle der Quaestio disputata in der Medizin bietet etwas ausführlichere Hinweise zu Diskussionen z. B. über das Verhältnis von via experimenti zur via rationis bzw. syllogistica (68) oder über die Frage, ob in der Medizin die Beweisführung in der Richtung Ursache-Wirkung oder umgekehrt die geeignetere sei (70ff.). Auch wenn im Appendix (150–154) noch einzelne quaestiones im Wortlaut wiedergegeben bzw. in ihrem Aufbau skizziert werden, bleibt die Erwartung, die der Titel weckt, unerfüllt. – Was das Werk bietet, ist eine Geschichte der Verbreitung der Methode der Disputatio: Zahlreiche Belege bezeugen die Anfänge in der Rechtswissenschaft um 1100, die rasche Verbreitung in Theologie/Philosophie und vom Merton-College in Oxford ausgehend ihre Verwendung auch im Bereich der physica. Als gegen Ende des 13. Jahrhunderts sich eigenständige medizinische Fakultäten entwickeln, verbreitet sich auch dort die Methode der quaestiones. Vf. referiert auch die Ablehnung, die diese Methode hervorruft (101–128): Auf Kritik stoßen zunächst die sogenannten „sophismata" der Art „A mouse is a syllable, but a mouse eats cheese, therefore a syllable eats cheese" (103). Später, zur Zeit des Humanismus, gerät das Verfahren grundsätzlich in Mißkredit. Die Scholastiker „care about words more than things and victory more than truth" (115). Doch auch ohne solche Auswüchse tritt die quaestio mehr und mehr in den Hintergrund. Die zunehmende Mathematisierung in den Wissenschaften zusammen mit der wachsenden Bedeutung von Experimenten verdrängt ab dem 17. Jahrhundert die disputatio. Gleichzeitig mit dem historischen Überblick erhält der Leser einen Eindruck vom breiten Spektrum der disputierten Themen. Darüber hinaus erschließt das Werk in seinen Anmerkungen und Registern Quellen und Sekundärliteratur in einem Ausmaß, das es zu einem wichtigen Hilfsmittel für weitere Forschung macht. A. Radl S. J.

At the Heart of the Real. *Philosophical Essays in Honour of the Most Reverend Desmond Connell,* Archbishop of Dublin. Hrsg. *Fran O'Rourke.* Dublin: Irish Academic Press 1992. XX + 427 S.

0. Die Festschrift erscheint zum 65. Geburtstag von Desmond Connell, der vor seinem Amtsantritt 1988 als Erzbischof von Dublin Professor für Metaphysik am University College Dublin war und sich insbesondere als Malebranche-Spezialist einen Namen gemacht hat. Den Interessenschwerpunkten des Geehrten entsprechend, präsentiert der Herausgeber eine reiche Palette von 25 Aufsätzen irischer, amerikanischer, belgischer, deutscher, englischer und französischer Kollegen, die in 5 Themengruppen geordnet sind. Aufgrund der Fülle der Beiträge beschränke ich mich jeweils auf eine kurze Charakterisierung.

1. Die Gruppe „Klassische und mittelalterliche Denker" ist um die neuplatonische Traditionslinie zentriert. *G. Verbeke* vergleicht in „Two Apologies of the World: Plotinus and Aquinas" die umfassenden integrativen Erklärungen, die Plotin und Thomas für den Bestand der Welt insgesamt geben. *A. Smith* untersucht in „Reason and Experience in Plotinus" anhand der Traktate VI 7 und 9 der Enneaden die Rolle der Erfahrung in Plotins metaphysischer Begriffsbildung, *J. J. Cleary* in „The Rationality of the Real: Proclus and Hegel" die Rolle der Religion (in einem weiteren Sinne) als Motivation zu philosophischer Systemkonstruktion. *E. Cassidy* entfaltet in „Friendship and Beauty in Augustine", wie nach Augustinus das menschliche Streben nach Freundschaft ein Aspekt des allgemeinen Strebens nach Schönheit ist, daß dieses Streben aber letztlich das Streben auf Gott hin ist. *D. Moran* beleuchtet in „Time, Space and Matter in the *Periphyseon*" einige Grundkategorien von Eriugenas philosophischer Kosmologie und deren Wurzeln im aristotelischen, neuplatonischen und patristischen Denken. – 2. Fünf Aufsätze beschäftigen sich mit dem Werk Thomas von Aquins. *G. Casey* untersucht (unter Berücksichtigung der einschlägigen Arbeiten von Kenny, Geach, Lonergan und Adler) in „Immateriality and Intentionality" Inhalt und gegenseitiges

Verhältnis dieser beiden für die thomasische Erkenntnistheorie zentralen Begriffe. *W. Kluxen* vertritt in „Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis" die These, daß die quinque viae als physikalischer Beweisgang angelegt waren, soweit es quia-Beweise zur Beantwortung der Frage *an sit* waren, daß in der Frage *quid sit* aber zur Negation der physikalischen Bestimmtheit des nachgewiesenen Ersten fortgeschritten wird. Die auf die Gottesbeweise folgende Gotteslehre ist allerdings nicht eine Entfaltung des physikalischen Beweisgangs, sondern macht von Ergebnissen metaphysischer Analysen Gebrauch, die die Gottesbeweise logisch gar nicht voraussetzen. Freilich hängt die Geltung des thomistischen Gottesbeweises nicht von jener der aristotelischen Physik und ihres Weltbildes ab: es ist möglich, die aristotelische Physik als metaphysische Analyse zu lesen und ihren Grundbegriffen allgemeine ontologische Bedeutung zuzuordnen. *M. Curtins* „God's Presence in the World. The Metaphysics of Aquinas and some Recent Thinkers (Moltmann, MacQuarrie, Rahner)" und *G. Hanrattys* „Divine Immutability and Impassibility Revisited" repräsentieren leider thomistische Philosophie einer schon überholt geglaubten Art: Nach der knappen Darstellung der Positionen einiger adversarii (die speziell bei Curtin zu kurz und nicht sehr sachlich ausfällt; es ist unfair, aufgrund eines sechszeiligen Zitates einem Denker vorzuwerfen, er habe nur eine Akkumulation deskriptiver Phrasen, aber keine Erklärung gegeben [124]) wird die Position Thomas von Aquins referiert (bzw. bei Curtin eher die strikt-thomistische Position der 24 Thesen von 1914, vgl. [130]). Das Niveau gängiger neuscholastischer Lehrbücher wird dabei kaum überschritten und nicht immer erreicht. *M. Nolans* Beitrag „Aquinas and the Act of Love" vergnügt den Leser mit viel hintergründigem Humor und richtet sich gegen einige der gängigen Klischees über die thomasische Sexualmoral und Erbsündenlehre. Nolan weist nach, daß viele dieser Meinungen auf begriffsgeschichtliche Verschiebungen, Fehlübersetzungen und selektive Zitierung zurückführbar sind. – 3. Die Themengruppe „Religionsphilosophie" wird von *P. Mastersons* Beitrag „Does Natural Theology Rest upon a Presumption?" eröffnet, in dem die Möglichkeit objektiver Gottesbeweise gegenüber Positionen verteidigt wird, die in Aussagen über Gott und Argumenten für die Existenz Gottes nur den Ausdruck subjektiver Verpflichtungen oder religiöser Lebensformen sehen. *F. van Steenberghen* stellt in „L'Existence de Dieu Aujourd'hui" systematische Überlegungen zu Gottesbegriff, Gottesbeweisen und zum Glaubensakt an. *J. McCarroll* geht in „Mind and Heart in Natural Theology" – ausgehend von der Unterscheidung verschiedener Arten von „theologia" bei Platon und mit vielen Bezügen zur Bibel und zur theologischen Tradition – dem Verhältnis zwischen den bewußt-kognitiven und den spontan-willentlichen Komponenten im Hintergrund der natürlichen Theologie nach. *G. van Riet* untersucht in „Nature, Surnature, culture en la Philosophie de la Religion" den Inhalt, das gegenseitige Verhältnis und die Geschichte dieser drei Begriffe in der aristotelisch-scholastischen Tradition. *G. Rodis-Lewis'* materialreicher Aufsatz „L'Amour du Souverain Bien: Réalité et Illusion (Malebranche, F. Lamy, Ameline)" beschäftigt sich mit religionsphilosophischen Aspekten der Debatte um den sog. Quietismus in der 2. Hälfte des 17. Jhs., leistet dadurch einen Beitrag zur Klärung dieses schwierigen Begriffs und wirft u. a. ein Licht auf die Wirkungsgeschichte des Cartesianismus in der Theologie.

4. *C. Connellans* philosophiehistorischer Beitrag „Michael Moore (1640–1726)" eröffnet den Teil über moderne und zeitgenössische Denker. C. fügt viele Mosaikstücke zu einer Biographie dieses heute praktisch vergessenen irischen Philosophen zusammen; Moore – er war u. a. Rektor der Universität Paris und Probst des Trinity College Dublin – setzte sich auf dem Hintergrund seiner breiten Kenntnisse der Renaissancephilosophie und des Aristoteles kritisch mit Descartes und dem Jansenismus auseinander. *R. Kearney* analysiert in „Between Kant and Heidegger. The Modern Question of Being" den Inhalt der bekannten kantischen These „Existenz ist kein reales Prädikat" und verfolgt ihre Wirkungsgeschichte über Brentano und Husserl bis zu Heidegger. *P. Gorevan* setzt sich in „Max Scheler: Phenomenology and Beyond" kritisch mit Schelers pantheistisch-spinozistischer Spätphilosophie auseinander; G. zeigt auf, wie dieser „partnership pantheism" an seiner Wurzel an einem defizienten Seinsbegriff, insbesondere dem Fehlen der analogia entis leidet. *T. Mooney* weist in „Whitehead, Aristotle,

and Substance" darauf hin, daß Whitehead in seiner Kosmologie (teils unbewußt) immer wieder Gebrauch von der von ihm kritisierten aristotelischen Begrifflichkeit und ihren integrativen Leistungen macht; dies betrifft insbesondere Aristoteles' Erklärung des Verhältnisses zwischen Substanzen untereinander und der zeitlichen Fortdauer der Substanz. Der Beitrag des Hg. *F. O'Rourke* „The Gift of Being: Heidegger and Aquinas" untersucht kontrastive und komplementäre Aspekte im Seinsverständnis der beiden Denker. Der Geschenkcharakter des Seins zeigt sich nach Heidegger etwa in der gemeinsamen etymologischen Wurzel von „Danken" und „Denken", und im Denken wohnt der Mensch in der Nähe, als „Nachbar des Seins". Im Gegensatz zu Heidegger bleibt Thomas aber nicht bei der phänomenologischen Beschreibung stehen, sondern stellt sich der metaphysischen Frage nach dem Geber dieses Geschenks. – 5. Fünf Aufsätze schließlich sind philosophisch-anthropologischen Fragen (i.w.S.) gewidmet. *B. Purcell* stellt in „Understanding the Human Mystery: Human Origins in Palaeoanthropology and Philosophy" zunächst die Hauptprobleme dar, die sich bezüglich der Frage des Ursprungs des Menschen für die Evolutionstheorie aufgrund der vorhandenen paläoanthropologischen Belege ergeben und versucht weiters – im Sinne einer „philosophischen Paläoanthropologie" – einen Begriff der „kreativen Finalität" für eine umfassendere Erklärung fruchtbar zu machen. *J. McEvoy* zeichnet in „Liberty, Finitude and Transcendence: An Augustinian Hypothesis" den geistigen Weg Augustinus' von der Erfahrung der Nichtigkeit der menschlichen Lebens angesichts des Todes bis zur Einsicht, daß die Reflexion über Tod und Begrenztheit der Anfang der Weisheit und der Freiheit sind, nach und stellt Vergleiche mit zeitgenössischer Literatur an. *L. Santoro* stellt in „Philosophy, Art, Creativity" einige Grundtypen ästhetischer Theorien in ihrem historischen Herkommen sowie die Rolle der Kreativität in diesen Theorien dar. *D. Walshs* Beitrag „The Challenge of Newman's Vision of the university" untersucht die verschiedenen Argumente, die Newman für die Wichtigkeit der Theologie als Integrativdisziplin im Rahmen der sonstigen universitär gepflegten Wissenschaften vorbrachte, sowie deren heutige Relevanz. *J. Pieper* schließlich stellt in „Hope and History" geschichtsphilosophische Überlegungen über die Noch-nicht-Struktur der menschlichen Existenz und deren unterschiedliche Deutungen in der Geistesgeschichte an.

Eine Bio- und eine Bibliographie von Desmond Connell sowie ein umfassendes Personenregister runden das sorgfältig gearbeitete Werk ab, das dem Leser neben vielfältigen Anregungen einen guten Überblick über das philosophische Schaffen in Irland vermittelt.

W. Löffler

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit

Krieger, Martin, *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius.* Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontext zum Wolffschen System. Inauguraldissertation. Frankfurt/M.-Würzburg: Königshausen & Neumann 1993. 530 S.

Die vorliegende Studie schenkt einem bisher wenig beachteten Forschungsfeld ihre Aufmerksamkeit – der Metaphysik von Christian August Crusius und deren Stellung in der Philosophie der deutschen Aufklärung. Der Autor möchte damit, wie er selbst schreibt, einen Beitrag zu den von G. Röwenstrunk 1981 formulierten Aufgaben zur Crusius-Forschung leisten (vgl. 6), indem er in einem Vergleich mit dem Wolffschen System die „metaphysica specialis" des Christian August Crusius analysiert und gleichzeitig deren Bedeutung für die Entwicklung des Kantschen Kritizismus herausstellt. Aus diesem Grund bilden Wolffs und Crusius' philosophische Entwürfe zu den traditionellen Themen der Metaphysik – Geist/Welt/Gott – für Kr. den Schwerpunkt seiner Studie. Den Interpretationsrahmen der vorliegenden Arbeit steckt der Autor mit der in den Mittelpunkt gestellten Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis bei Wolff und insbesondere bei Crusius ab. Hinsichtlich der notwen-

dig im Rahmen der Arbeit zu erbringenden Untersuchungen zur Wolffschen Philosophie, die ihm als Folie für die ausführliche Darstellung der Crusianischen Gedanken dient, erhebt der Autor nicht den Anspruch der Neuheit, wohl aber, was seine Forschungsergebnisse zu Crusius angeht. Indem er nicht nur den einfach streng rational-psychologischen Spuren in seiner Arbeit folgt, sondern, diese erweiternd, sich auf den Bahnen der thomasianischen und pietistischen Richtung bewegt, setzt Kr. damit neue Akzente für die Crusius-Forschung, da gerade der Einfluß des Thomasianismus für das deutsche Aufklärungsdenken bisher wenig Beachtung fand. Dabei berücksichtigt der Autor bei allen Untersuchungen sehr detailliert und mit einer die gesamte Arbeit durchgängig auszeichnende tiefe Quellenkenntnis der Schüler von C. A. Crusius zur Unterstützung seiner Darstellung und greift zugleich stets dabei auf die Leibnizschen Traditionen zurück. Neben dieser sehr umfangreichen wie umfassenden Quellenkenntnis zeichnet den Autor eine ebenso profunde, den Stand der Forschung kritisch widerspiegelnde Betrachtung des Gegenstandes aus.

Nachdem er einen kritischen Überblick zum Stand der Forschung zum Thema „Was ist Aufklärung" und insbesondere „Was ist deutsche Aufklärung" vorausgeschickt hat, macht Kr. gleich zu Beginn der Arbeit auf bisher noch unbefriedigend behandelte Fragen in der Crusius-Forschung aufmerksam, die jedoch für seine Studie von grundlegender Bedeutung sind. Erstens weist Kr. mit Nachdruck darauf hin, daß Crusius Philosoph und Theologe war und für die vorliegende Arbeit als Philosoph mit prädestiniert religionsphilosophischem Interesse von Bedeutung ist. Ebenso spielen zweitens die Entwicklungsgeschichte seines Denkens wie auch drittens eine detailliertere Herausarbeitung der Originalität der Crusianischen Philosophie, die in der von der rationalistischen Tradition abweichenden Aufnahme von Elementen des rügerianischen Thomasianismus, des Pietismus, des englischen Empirismus und Sensualismus sowie der orthodox-lutherischen Theologie und Religion bestand, eine bedeutende Rolle für die vorliegende Arbeit. Diese eklektisch anmutende Multidimensionalität der crusianischen Philosophie beherrscht der Verf. mit Klarheit und Deutlichkeit sowie durchgängiger Differenziertheit in der Beurteilung und Darstellung ihrer Entwicklung sowie Auseinandersetzung mit Tradition, Schülern und Gegnern. Schließlich schenkt der Autor viertens der bisher kaum erforschten Genese der Crusius-Schule (Wüstemann, Schulze, Reinhard, Hahn, Schramm u. a.), insbesondere der Darstellung einzelner Vertreter derselben besondere Aufmerksamkeit. Schließlich konnte sich Kr. in theologiegeschichtlicher Sicht auf keinerlei Forschungsergebnisse stützen. (vgl. 24 ff.)

In logisch konzentrierter, sehr detaillierter und stark differenzierter Weise spannt Kr. den Bogen der Aufklärungsphilosophie in Deutschland von Leibniz über Wolff und Thomasius einschließlich ihrer Schulen bis hin zu Kant, wobei Crusius als der wichtigste deutsche Wolff-Gegner und als einer der für die Entstehung des Kritizismus bedeutenden Wegbereiter herausgestellt wird. – Im Gegensatz zu Wolff betont Crusius die Empfindung, den Willen und favorisiert dabei mechanistisch-physikalische Erklärungsmuster. Davon ausgehend definiert Crusius die der „metaphysica specialis" eigenen Grundbegriffe Seele, Welt und Gott empiristisch-sensualistisch vermittelt neu. Dementsprechend faßt Crusius Bewußtsein als Empfindung und begreift den Zusammenhang der Dinge in der Welt nur als einen wahrscheinlichen, als einen nur auf die existierenden Dinge bezogenen (vgl. 145). Einzig hinsichtlich der Gottesproblematik bleibt Crusius, wie der Autor nachweist, der später von Kant kritisierten Tradition verhaftet. Aber auch da erweist sich Crusius bereits indirekt als dessen Wegbereiter, wie Kr. deutlich macht, insofern bei Crusius die moralische Argumentation im Beweis der Existenz Gottes vorgedacht wird. (Vgl. 299 ff.) Deutlicher als beim angedeuteten ethikotheologischen Gottesbeweis, wo bei Crusius noch eine Kombination aus kosmologisch-theologischem und ontologischem Beweis dominiert, zeigt der Autor die auf Kant weisende Nähe Crusius' im Rahmen der Erkenntnislehre auf. Ebenso, wie es für die gesamte Arbeit typisch ist, gibt der Autor eine sehr detaillierte und zugleich differenzierte Darstellung der im Unterschied zur rationalistischen Lehre Wolffs und seiner Schüler empiristisch-sensualistisch eklektizistischen Auffassung von der Erkenntnis bei Crusius. Dabei zeichnet Kr. die Konturen der durch ihn eröffneten neuen Möglichkeiten von Erkenntnis auf. Das wird nicht zuletzt anhand des Leib-Seele-Problems, bei

dem der Autor eine Wende in der Diskussion am Ende des 18. Jahrhunderts feststellt, bzw. in einem Exkurs zur Erfahrungserkenntnis, in dem er zwischen „Erfahrung" als Prozeß und als Resultat unterscheidet, erläutert. – Im Ergebnis der Studie gelangt der Autor zu der bereits eingangs hypothetisch getroffenen Feststellung, daß Crusius in der deutschen Aufklärungsphilosophie die Mittlerstellung zwischen ihr und Kant einnimmt. (vgl. 6f.) – Die gesunde Vernunft von Crusius wirkt, wie Krieger bemerkt, in der kritischen Vernunft Kants weiter. (Vgl. 223).

Das Verdienst der vorliegenden Arbeit liegt zum einen unverkennbar in der gekonnten Herausarbeitung der Originalität sowie genuinen Bedeutung Crusius' im Rahmen der deutschen Aufklärungsphilosophie. Zum anderen besteht es im Nachweis der durch Crusius im Hinblick auf die Kantsche Philosophie geleisteten Vorarbeit. Damit hat Kr. eine für die weitere Crusius-Forschung anregende Studie vorgelegt. R. Meyer

Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person.* Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg: Herder 1993. 300 S.

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Feststellung, daß der für die neuzeitliche Metaphysik der Freiheit (alias der „Sitten") zentrale Begriff der Person im antiken und patristisch-frühmittelalterlichen Denken noch abwesend ist. Von daher ergibt sich die Aufgabe, seine Genesis nachzuzeichnen. K. beginnt damit, die *„Entstehung des modernen Freiheitsbegriffs aus dem Geist der mittelalterlichen Philosophie"* zu erforschen (23ff.). Erste Anfänge des Person-Denkens findet er, in noch relativ unsystematischer Form, im 13. Jahrhundert, teils noch im Kontext der christologischen Unterscheidung von Person und Natur, teils schon in einer reflexen Abhebung des (in der Willensfreiheit gegründeten) esse morale vom esse physicum, das jedoch mit diesem die ontologisch-formalen Bestimmungen (der Veränderlichkeit, Substantialität, Modalität) teilt. Eine besondere Leistung haben dabei Franziskaner (wie Bonaventura und Matthaeus ab Acquasparta) gebracht, und dann vor allem – gegen die nominalistische Auflösung des moralischen Seins zu einem bloßen ens rationis – Suárez, der als erster auch eine Theorie der Institutionen und der kollektiven Subjektivität entwickelt. K. unterstreicht, daß die neuzeitliche Philosophie der (wesentlich zusammengehörenden) Ideen des esse morale, der Freiheit und der Personalität diese spätmittelalterliche Tradition beerbt und systematisiert.

Die erste Form der *Systematisierung der Lehre vom moralischen Sein* stellt K. *bei S. Pufendorf* fest (67ff). Dieser will die verstreuten moralischen Begriffe der spanischen Scholastik in ihrer inneren Ordnung darstellen und so eine Art von Ontologie des esse morale schaffen. Das Moralische hat insofern ein „Sein", als es sich durch feste Beziehungen zu Begriffen (res) und zu deren Attributen ausdrückt. Dieses Sein ist ein fundiertes; es ruht auf dem naturalen Sein auf, reduziert sich aber nicht auf dieses; seine Besonderheit besteht im Bezug auf die Anerkennung (aestimatio) durch andere. Entsprechend wird unterschieden der Mensch als physisches Wesen und als Person, d. h. als Wesen der rechtlich-moralischen Interaktion. Auch die Dinge können doppelt betrachtet werden: bzgl. ihrer physischen Eigenschaften und bzgl. ihrer sozialen Bedeutung, m.a.W. ihres Wertes, d. h. Preises. – Chr. Wolff und andere systematisieren ihrerseits Pufendorf. Das Neue gegenüber dem scholastischen Erbe ist dabei ein starker Zug zu einer eigenen (in Parallelität zur Ontologie als theoretischer Metawissenschaft konzipierten), alles praktische Wissen grundlegenden Theorie, die „Allgemeine Ethik" oder „Metaphysik der Sitten" heißt, sowie die Zentrierung des Interesses auf den Menschen als Person, d. h. als Subjekt von Freiheit und damit als Grundlage der moralisch-rechtlichen Ordnung überhaupt. – In den Deklarationen und Verfassungen der amerikanischen und französischen Revolution sowie im Allgemeinen Preußischen Landrecht sind die Ideen Wolffs (z. T. via Locke) politische Wirklichkeit geworden (101ff).

Nach der Unterscheidung der Ordnung des Moralischen von der des Physischen stellte sich aber das anthropologische Problem, inwiefern der freie Wille selbst der physischen Ordnung angehöre, – ein Problem, das solange weniger drängend war, als man die alte, offenere Naturkonzeption zugrundelegte, das aber nun, auf der Basis der

Newtonischen Physik, brennend wurde. In der Folge mußte ein radikalerer, der *eigentlich moderne Freiheitsbegriff* entstehen (117 f.). K. stellt zunächst Rousseau, dann ausführlich Kant vor. Was Kants „Begriffe der Menschheit, Würde und Persönlichkeit angeht, so kann ... nicht strittig sein, daß sie alle aus einer Metaphysiktradition stammen, die offenzulegen das Ziel dieser Arbeit ist" (140). Sein „ausgereiftestes Werk", die „Metaphysik der Sitten" (1797), deutet dies schon in seinem Titel an, der auf den bei Wolff und Knutzen vorkommenden Ausdruck „metaphysica moralis" zurückgreift. Dennoch ist es ein Teil von Kants kritischer Philosophie, nämlich der synthetische Teil der Moralphilosophie, in dem das System reiner Vernunftbegriffe, bezogen auf die Welt des Moralischen, entfaltet wird, während „Grundlegung" und „Kritik der prakt. Vernunft" deren (einander parallele) analytische Teile sind. Zentral steht die Ausarbeitung eines reinen Vernunftbegriffs von Moral und Freiheit, während z. B. Wolff zum Wollen auch empirische Elemente (wie Neigungen, Gefühle, usw.) rechnete. Was uns Menschen, die auch sinnlich bestimmt sind, als „Sollen" (Pflicht, „Nötigung") erscheint, ist an sich rein geistiges, freies Wollen. Gäbe es als Gegenstände des Wollens aber nur empirische Zwecke, nicht Zwecke an sich, so könnte es auch keine Pflicht geben. Ein an sich bestehender Zweck-an-sich ist aber die Person. Mit Achenwall unterscheidet Kant zweierlei Pflichten: juridische verlangen nur die äußere Ausführung, ethische hingegen auch eine sittliche Motivation. Dennoch betont K. (gegen Höffe), daß sowohl die Tugend- wie die Rechtslehre der „Metaphysik der Sitten" auf einem einheitlichen Freiheitsbegriff beruhen, nämlich dem eines „Reichs der Freiheit": Der „Gedanke vom System der Freiheit trägt die Rechts- wie die Tugendlehre. Er ist – neben der kritischen Grundlegung – das eigentlich zentrale Element, weswegen der Kantischen Lehre innerhalb der Geschichte der Metaphysik der Freiheit ein ausgezeichneter Rang zukommt" (143). Es ist ein Element, das Hegel weiterführt. Seine „Rechtsphilosophie" ist, wie ihre Einleitung zeige, eine – und zwar die erste – Theorie kommunikativer Freiheit (164). Der Wille ist, negativ gesehen, Unbestimmtheit, Gelöstheit von natürlicher Bestimmung; positiv hat er zwei Formen: Willkür (in der man sich von faktischen Wünschen bestimmen läßt) und Freiheit, in der man den inneren Bestimmungsgrund des Willens selbst findet und bejaht: darin liegt, die Freiheit der anderen ebenso zu wollen wie die eigene. Hegels spezifischer Begriff der Sittlichkeit ist nicht ein Rückgriff auf die antike Polis, sondern vollendet im Gegenteil die sich von Aristoteles emanzipierende Linie Pufendorf–Wolff–Kant; die einseitige Hervorhebung des moralischen Aktes bei Kant ergänzt Hegel, frühneuzeitliche Anregungen aufgreifend, durch eine Analyse der objektiven Seite der Metaphysik des esse morale, d. h. der freiheitsermöglichenden Institutionen. – Mit der Zeichnung Kants und Hegels ist K. auf dem Höhepunkt seiner Geschichte der Freiheitsmetaphysik angelangt. Was jetzt folgt, ist doppelte Ergänzung. Einerseits muß die Kritik an dieser Metaphysik, die jene wie ein Schatten begleitete, referiert werden. Andererseits ist zu berichten, wie die Theorie des esse morale bis in unsere Tage weitergeführt wurde.

Die Kritik an der Metaphysik der Freiheit (173 ff) beginnt schon beim späteren Christian Thomasius, der die Freiheit des Willens, weil den Einfluß des freien Denkens auf den Willen, leugnet; der Wille, als eine besondere natürliche Ursache, bestimme Denken und Handeln; die Theorie des Wollens und Handelns sei also nur ein Teil der Physik. – Bei Schopenhauer findet sich dann die „erste Fundamentalkritik an der klassischen Tradition der Metaphysik des moralischen Seins" (187): unsere einzelnen Taten erfließen notwendig aus unserem Wesen, für welches – als Produkt einer vorweltlich-„transzendentalen" Entscheidung zum individuellen Sein – wir jedoch Verantwortung, ja Schuld tragen. Die „individuelle Person als Verantwortungsträger" ist nur eine Erscheinung, hinter der als Ding-an-sich der eine Wille steht. Es gilt nicht, sie zu verwirklichen, sondern von ihrer leidbringenden Individualität erlöst zu werden. Nietzsche führt, trotz aller Kritik an Schopenhauer, diese Linie weiter. Auch ihm – dem „Moralisten der Unschuld des Werdens" – geht es um die Auflösung des Begriffs der Verantwortung und damit der Person. Moral deutet er als Derivat und Schwächeform der künstlerischen Existenz, die als solche amoralisch ist.

Die Weiterführung der neuzeitlichen Metaphysik der Freiheit stellt K. unter das Stichwort der *Entsubstantialisierung der entia moralia* (117 f). Als erstes zieht er die spe-

kulative Ethik eines C. H. Weisse und vor allem eines H. M. Chalybäus (Mitte des 19. Jh.s) aus der unverdienten Vergessenheit. Chalybäus fordert, neben derjenigen der Natur-Ontologie, eine Kategorienlehre der Freiheit (die auch Kant nicht geschaffen habe). Zentral darin steht die Freiheit, die immer durch andere Freiheit beschränkt ist, während die bloße Willkür schrankenlos auf Machtsteigerung aus ist; zum ersten Mal wird hier Liebe („ich will, daß du frei bist") zu einem ethischen Angelbegriff. Auch Gott schaffe nicht unmittelbar endliche Freiheit, sondern ermögliche ihr, sich zu sich selbst zu befreien. K. zeigt dann auf, wie die Historik Droysens auf dem Fundament der Ethik beruht und so als eine konkrete Ausarbeitung der Metaphysik einer geschichtlichen Freiheit verstanden werden kann. Breiten Raum erhält Simmel, der unter dem Titel des „Als-Seins" die Rollenexistenz des Menschen in der Gesellschaft darstellt und damit dessen Identität jeweils regionalisiert. Löwiths (teils von Cohen übernommenes) Konzept des Individuums als Mitmenschen wird ebenso gegen Heideggers sozial abstrakt bleibende Deutung des Selbst ins Feld geführt wie Maihofers Erinnerung an die Kategorie des Rechts. K. sieht nicht nur Heidegger, sondern auch Dahrendorf insofern noch dem Idealismus verhaftet, als dieser den homo sociologicus, als den durch den Rollenzwang entfremdeten, dem homo qua homo, den frei bei sich seienden entgegensetzt. Mit mehr Sympathie skizziert K. Plessner, der den Menschen als das exzentrische Wesen sieht, der – wie kein Tier oder Engel – seine Identität nicht anders denn als Träger von Rollen hat; der Abstand zu sich selbst, der das Spielen von Rollen ermöglicht und ernötigt, ist so wenig ein bloßer Entfremdungsgrund, daß er vielmehr den Grund seiner Würde ausmacht. „Hinter der Rolle, die der Mensch zu spielen hat, verbirgt sich – antik – der eigentliche Mensch. Leicht ist diese Ansicht mit der aristotelischen Lehre vom Wesen und Akzidens in Einklang zu bringen. Modern gesehen aber ist der Mensch nichts anderes als seine verschiedenen Rollen" (248).

K. gibt ein beeindruckendes, vielfarbiges Fresko der Tradition des esse morale und der dazugehörigen Metaphysik bzw. „Physik" der „Sitten", die zunächst ihre selbstverständliche Voraussetzung, dann ihr emphatisch hervorgehobenes Zentrum, schließlich ihre wunde Stelle im Begriff der Freiheit hat, von dem der Begriff der Person abhängt. Verdienste hat sich K. auch dadurch erworben, daß er sein Fresko nicht nur mit den bekannten Hauptgestalten der Philosophiegeschichte bevölkert, sondern dort auch die – für eine Tradition ja ebenso unverzichtbaren – vielen kleineren Namen verewigt, die z. T. ganz zu Unrecht vergessen sind. Manche Zeichnung gerät zu einer kleinen Monographie, was den Vorteil einer bequemen Kurzinformation mit sich bringt, manchmal freilich auch die Gefahr streift, daß die Einheit des Gesamtbildes etwas zerfällt. – Eine wesentliche Leistung der von ihm aufgezeigten Traditionslinie sieht K. darin, daß eine Befreiung aus dem Joch der Aristotelischen Substanzkategorie gelungen sei, die, als Natur-Kategorie, das Freiheitliche und Kommunikative der moralischen Ordnung verdecke. Wenn man jedoch die Darlegungen über die Rollenhaftigkeit menschlicher „Identitäts"-Formen durchdenkt, kann man auch dazu kommen, dem Substanzgedanken ein wichtiges Gegengewicht zum Rollengedanken zuzuerkennen, um die Würde der Person fassen zu können. „Substanz" darf dann freilich nicht mit sinneutraler, atomistischer Dinglichkeit gleichgesetzt werden. – Das Interesse, das K. bei seiner historischen Rekonstruktion leitete, ist ein sachliches. Allerdings ist die Art und Weise, wie dieses Interesse zur Verwirklichung gekommen ist, für den Leser möglicherweise auch etwas enttäuschend. Denn K. hält seine eigene systematische Position im Hintergrund. Zwar ist an manchen Stellen wohl zu erkennen, welche der referierten Doktrinen seine Sympathie haben und welche nicht. Aber vergebens sucht man nach Indices dafür, was er für ein gültiges Argument hält und was nicht. Bis zum Ende, bis in den „metaphysischen Ausblick" („Der Mensch als Mensch oder die Menschenwürde") hinein, wird referiert, kaum aber argumentiert und Stellung bezogen. Angenommen, man dürfe annehmen, daß K. in der Linie Bonaventura–Suarez–Pufendorf–Kant–Hegel–(Simmel–Plessner) die Herausbildung der Position sieht, der er selbst nahesteht, warum läßt er dann die gegenteiligen Positionen unkommentiert, ja verwendet Ausdrücke, die eine Zustimmung signalisieren, so wenn er z. B. sagt „Der individuelle Charakter jedes Menschen ... wird ... als des Menschen eigene freie Tat *erkannt.*" (185); dies werde durch Schopenhauers Analyse „aufgezeigt" (ebd.)? Sollte K. Schopenhauers Kritik des

Personbegriffs zustimmen, welches Gesamtbild ergibt sich daraus? Wenn nicht, warum sagt er es nicht ausdrücklich und gibt die Gründe dafür? Raten muß der Leser auch, innerhalb welcher Grenzen K. z. B. Simmels und Plessners Analysen für richtig hält. Es ist schade, daß K. sich hier über das Maß zurückgehalten hat. Vielleicht dürfen wir bald das systematische Gegenstück seiner historischen Leistung erwarten.

G. Haeffner S. J.

Jacobs, Wilhelm G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. II: Untersuchungen, 29). Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzhoog 1993. 292 S.

Über einen besonders dunklen und schwer zu fassenden Autor, den „Proteus" der Philosophiegeschichte, ein ausnehmend klares und luzides Buch. Dessen Anstoß bildet die These vom Ursprung der Geschichtsphilosophie aus dem Zusammenbruch der Theodizee und der Auflösung des Gottesbegriffs, seinen Ausgangspunkt die Edition von Schellings exegetisch-philosophischer Dissertation „De malorum origine". Sie „führt zu Denkern der Geschichte, die entweder spinozistisch oder kritisch zu verstehen sind und damit keinen Raum für eine Theodizee geben" (12). Ihnen gelten die ersten sieben Kapitel der Untersuchung. – Kap. 1: Descartes. Trotz seiner Traditionskritik leistet er Vorarbeit für den späteren „Begriff der Geschichte als singulare tantum" (19) durch seinen Bezug auf das Cogito, die eine Vernunft. Ihm geht es in seiner Wissenschaftsbegründung um Frieden sowie Autonomie und Unabhängigkeit, um Autarkie – die einerseits unter jedweden Bedingungen gelebt werden kann, im Vollsinn aber Herrschaft über die Natur voraussetzt. Ihr unterliegt besonders jedes Individuum in seiner Entwicklung, bis hin zum Vernunftgebrauch. – Die angesagte Prüfung der Tradition führt Spinoza an der Bibel durch (Kap. 2), und zwar mit naturwissenschaftlicher, d. h. ausschließlich effizient-kausaler Fragestellung (als ginge es hier nicht statt um Erklärung um Verstehen). Die biblischen Schriftsteller sind in der imaginatio befangen; rationale Lektüre nimmt den Text in seiner Zeitgemäßheit auf und erfaßt so dessen Wahrheit. J. nennt den Preis: „Die Rettung der Tradition kostet sie ihren Gehalt" (36). – Nach Unterrichtung über die entsprechende Mythentheorie der Schelling zukommenden Exegese (Michaelis, Heyne, Eichhorn – Kap. 3) widmet sich ein ausführliches Kapitel Lessing. Hat anders als Spinoza Reimarus (oder besser wohl: der von Lessing präsentierte Fragmentist – 63) das Nicht-Rationale in der Bibel verworfen, so rettet Lessing die Vernünftigkeit der tradierten Religion durch die Historisierung der Vernunft. Deren Entwicklung stellt er unter die Metapher der Lebensalter. Die Fortschritte sind freilich „unmerklich", so daß Verzweiflung droht. Lessing rette sich in die Anrufung an Gott und helfe sich im übrigen mit dem Vorsehungsglauben einerseits, der Einsicht in die Grenze unserer Einsicht anderseits, die – zumal bei einem spinozistischen Vernunftbegriff – keine Theodizeeproblematik aufkommen lasse. (Rez. wünschte sich zur Frage der Zielmöglichkeit eine nähere Diskussion der Duplik.) Zu Lessing tritt (Kap. 5) Herder. Er stellt immer wieder die Gattungsgeschichte nach dem Muster der Lebensalter des Individuums dar. Geschichte denkt er im Modell biologischen Wachstums. Das Eigene menschlicher Geschichte liegt darin, daß sich hier nicht bloß die Individuen entwickeln, sondern auch, über Generationen hinweg, die Gattung selbst: von der sinnlich-mythischen Kindheit zum Alter der Vernunft. So ist Geschichte „ein Prozeß fortwährender Verbesserungen" (102). Darin haben auch Unvollkommenheiten und Übel als Stachel ihren Platz. In exoterischer Sprache nennt Herder als den Lenker dieses Geschehens Gott; eigentlich aber ist ihm die Geschichte die Gottes selbst und Gott die Urkraft der Kräfte dieses Geschehens, in Wesensnotwendigkeit ohne Wahl. (Bei Schelling wird dies zur Entwicklungsgeschichte der Vernunft, und deren Subjekt soll das Ich sein; denn er denkt aus der Wende zur Transzendentalphilosophie.) – 6. Kant: Geschichte und das Prinzip Freiheit. Bei Kants scharfer Herderkritik einsetzend, behandelt J. vor allem die beiden Aufsätze „Muthmaßlicher Anfang" und „Idee zu einer allgemeinen Geschichte". Freiheit erscheint hier statt als Ausstattungsstück der Natur als Selbstvollzug des Menschen: Autonomie. Sie soll das Übel überwin-

den, statt daß es dazu von diesem selbst her als notwendigem Prozeßmoment käme. Anderseits kann ihre Geschichte nicht bloß menschlicher Willkür unterliegen; so ist hier ein Naturzweck zu denken – und mit ihm der Geschichtsbegriff Hoffnung. Sie belebt das Aufklärungsprogramm, zu dauerhafter Begründung von Moralität. Im Zentrum steht dabei nicht von ungefähr das Feld der Religion. Nur hier wird die Einheit von Natur und Freiheit denkbar: im Vorsehungsgedanken. Weil Idee statt Begriff, führt dies nicht zu einer – für uns ja unleistbaren – Theodizee, sondern setzt den Willen zur Verbreitung der Vernunftreligion frei, zum Aufklärungswirken im Dienst der Revolution der Gesinnung mit dem Ziel allgemeiner Moral. In Schellings Augen ist dafür vor allem die Philosophie als Wissenschaft zu etablieren. Das führt zum letzten der behandelten Vorgänger: 7. Reinhold (für Fichte siehe 150 und 216, Anm. 28). Mit ihm stand Schellings Lehrer Flatt in heftiger Fehde. R. stellt Kants Philosophie als historische Bewahrheitung des Wahren im bisherigen Denken dar. Sie müsse freilich als Wissenschaft begründet werden. Dafür ist über den Begriff der Erfahrung zu dem des Bewußtseins zurückzugehen, und so über den Kritizismus hinaus zum Idealismus. In Befreiung und Heimholung aller partikularen Wahrheit vollendet sich damit die Aufklärung: das Allgemeingültige wird auch allgemein geltend. Und ins Gesamt der damit positiv aufgehobenen Wahrheiten gehört wesentlich das Christentum. Es wird in seiner Reinheit als Religion des reinen Herzens wiederhergestellt, also statt als Offenbarungs- als Vernunftglaube – womit Philosophie und Religion sich zum einen „Reich Gottes" finden.

Nun ist das Nötige zusammengetragen, um Exegese und Geschichte in Schellings Frühwerk selbst zu betrachten. Die Dissertation (8.) handelt „de prima malorum origine", und zwar aller Übel (ob sie damit schon der Tradition „geradezu" widerspricht [173]? Will Gen 3 doch sehr wohl – durch das malum morale gewiß – auch und gerade das malum physicum erklären.) Die Erbsündenlehre freilich verwirft Sch. entschieden, doch mit dem Anspruch, damit die Wahrheit des Textes gegen spätere Interpretationen zu verteidigen. Diese ist ihm – ägyptisch – mythisch, Gen 3 ein philosophischer Mythos. Es geht darin – gegen die Priesterthese von Ungehorsam und Verderbnis der Natur, doch wie in anderen Mythen – um das Ende des goldenen Zeitalters, d. h. den Auszug aus dem Naturzustand durch das Erwachen des Freiheitstriebs. Um im anscheinend unvernünftigen Wie die Vernünftigkeit des Was verteidigen zu können, entwickelt Sch. eine Entwicklungsgeschichte der Vernunft: im fußnotenlosen Schlußparagraphen VII der Arbeit (9). Den Motor bildet die Spannung von Natur (Sinnlichkeit) und Freiheit (Vernunft) im Menschen. Ist die Freiheit erwacht, dann dient sie zunächst in Selbstliebe der jeweils besseren Bedürfnisbefriedigung (die „eigenen Gedanken" [187] nicht doch „bei Kant ab[geschrieben]" – 191? Allerdings werden nicht ohne Originalität „Theoriestücke" verschiedener Herkunft – Heyne, Herder – zusammengedacht). Auf diesen mythischen Anfang folgt die Epoche der Urteilskraft (des Verstandes, der Klugheit). Ihr Signum ist die Schrift. Aus glücklicheren Anfängen kommt es zur Herrschaft der „instrumentellen Vernunft" (198). Zum Theodizeeproblem wird dies darum nicht, weil die Entwicklung sich a) dem Menschen verdankt und b) die Vernunft daraus das Beste macht, sich daran entwickelt (200f.). Mit der Überwindung dieses Zwiespalts würde die dritte Epoche beginnen, die der Vernunft im Vollsinn und einer reinen Sittlichkeit ohne Lohngedanken. Im Übergang dazu sieht sich Schelling. Woher aber die Zuversicht, wenn die Einlösung von menschlicher Willkür abhängt? (Kant hatte nüchterner „das Ziel der Geschichte nicht in die Sittlichkeit, sondern ins Recht gesetzt" – 209). Für die transzendentale Deduktion der Geschichte (10) wendet Verf. sich Schellings „Übersicht ..." im Philos. Journal (1898) sowie seinem „System ..." von 1800 zu. Es geht darum (112), sich „des [zu ergänzen: Begriffs der] Geschichte zu versichern", d. h. statt als naturaler Kreis, als unendlicher Progreß (den man, zur Vermeidung des Selbstwiderspruchs – siehe oben [75] zu Lessing – an sich selbst als Ziel verstehen müßte?). Den Anschein eines Widerspruchs zwischen den Texten bzgl. der Möglichkeit von Geschichtsphilosophie löst J. überzeugend auf: als Verbindung von Gesetzmäßigkeit und Freiheit ist Geschichte denkbar, aber nicht begreiflich, eben das gehört zu ihrem Begriff. Gegen Marquard zeigt er, daß Sch. Geschichte gerade als zu erzählende bestimmt, wobei diese (transzendentale) Bestimmung

ihrerseits natürlich nicht erzählt wird. Notwendig ist diese Bestimmung, weil die Individuen beschränkt und so ständiger Erziehung bedürftig sind. Es bedarf darum auch (Sch. verabschiedet die Magister-Vorstellung von der moralischen Perfektibilität) für die äußere Freiheit des Zwangs-Systems Recht. Dies soll sich fortentwickeln; aber selbst hierfür seien Orientierungs- und Zielpunkt zu unterscheiden, merkt J. klärend an (225). Den Notwendigkeits-Standpunkt des Fatalismus und den atheistischen bloßer Freiheit übersteigt der religiöse Identitäts-Standpunkt der „Vorsehung". Der freilich verbietet jegliche Vergegenständlichung. Gott ist nicht, sondern offenbart sich durch uns wie der Theater-Dichter durch die Akteure. (Rez. kann sich W. Marx nur anschließen, der den Gedanken ungeheuerlich findet [231]; J. erinnert zwar rechtens an den Hl. Geist; aber nach christlichem Glauben „*ist*" dieser mitnichten „nur" in den Zeugen.) Schließlich muß J. (232) einräumen, daß diese Perspektiven am Ende doch zu Real-Perioden werden (zuletzt „wird auch Gott *seyn*"). Hier wäre wohl obendrein auf Kant und die entsprechende Kritik Baumgartners an ihm zu verweisen (ThPh 69 [1994] 107). Kehrt so das Thema der Theodizee zurück? Sch. nennt in der Tat die Rechtsverfassung eine solche, hat dabei aber, ohne die naturalen Übel zu problematisieren, nur das malum morale im Blick. – Zu einer näheren Konstruktion der Geschichte kommt Sch. 1802/03 in den Studien-Vorlesungen und der Kunst-Philosophie. Dem höchsten philosophisch-religiösen Standpunkt unterstellt er hier den historisch-empirischen einerseits, die „bloße Verstandesgesetzmäßigkeit" von Kants „Idee"-Schrift anderseits. Dabei wolle Sch. nicht Geschichtsphilosophie durch Ästhetik ersetzen, sondern hebe nur das „narrative" Moment der Geschichtsschreibung hervor. Seinen Konstruktionsbegriff entwickelt er gegen Kant, als transzendentale Nachkonstruktion der „Logogenese" in der Vernunft (H. Krings – [1982] im Lit-Verzeichnis?). Das Christentum als monotheistisches Vorsehungsdenken steht so der polytheistischen Schicksals-Sicht der alten Welt gegenüber. Anderseits kann eben dieser Gegensatz nicht das letzte sein. Die antiken Staaten wurden aufgelöst, weil die sie beseelenden Götter beseitigt worden sind. Aber Sch. will kantkritisch das Recht, das die Freiheit der Bürger garantieren soll, nicht mehr (wie zuvor) als bloßes (Zwangs-)Mittel denken, sondern organisch, das Gemeinwesen als lebendigen Organismus. Auf ein solch neues Leben hin muß die moderne „Abstraktheit" sich übersteigen: in das „absolute Evangelium" hinein. So heißt das Schlußkapitel (12.): Gott in der Geschichte. J. blickt auf die Freiheitsschrift von 1809 und die Stuttgarter Vorlesungen aus dem Folgejahr. Hier stellt Sch. sich dem Widerspruch zwischen der gewonnenen Vernunft-Idee vom Staat und der ihr nicht gemäßen bösen Wirklichkeit. Grundsätzlich: „Die Transzendentalphilosophie kann – wichtig genug – erklären, was sein soll, jedoch nicht, was ist; denn das, was ist, ist nicht so, wie es sein soll. Mit dieser Einsicht muß sich die Transzendentalphilosophie bescheiden" (258). Gleichwohl kann das Problem nicht ungelöst bleiben. De facto hat die Freiheit sich zum Eigenwillen bestimmt. Volle Sichtbarkeit und Bewußtheit erhält diese (außerzeitliche) Entscheidung erst im Gegenüber zum urbildlich göttlichen Menschen Jesus Christus. So sind zwar nicht, aber offenbaren sich durch einander Gut und Böse. Nicht ein Prinzip mehr, Er gliedert die Geschichte. Und im Blick auf Christus kommt Schelling auch über das Absolute der Transzendentalphilosophie hinaus zum lebendig persönlichen Gott. Er offenbart sich in der Schöpfung, in der Freiheit sich zum Bösen bestimmt; und Er unterläßt diese Offenbarung trotz dieser Bestimmung(smöglichkeit) nicht; denn dann „hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt" (266). Die Liebe aber zeigt sich – nur Persönliches kann Persönliches heilen – im menschlich leidenden Gott. Dies über das wirklich Böse erreichte wirklich Gute (der Gute) erschließt seinerseits sich einzig personaler Anerkennung: der Freiheit.

Mit dem bekannten Satz über sie als Anfang und Ende der Philosophie (Ich als Prinzip) schließt das inhaltsreiche Buch. Rez. würde Schelling gern fragen, wie er, in seiner Kirchendistanz, zum wirklichen Jesus Christus komme, welchen Ernst seine Berufung auf ihn besitze, und welchen Ernst sein Verfolg des Bösen „bis in die Konstitution Gottes hinein". Aber dazu ist nicht hier der Ort. Erst recht nicht zur Diskussion des spinozistischen Gottesgedankens bzw. -begriffs (keineswegs bloß vom „christlichen Gottes*bild*" [11] her), etwa bzgl. der Verteidigung Lessings (76f. An. 62). Angesprochen sei jedoch das offenbar nicht problematisierte Verständnis der Geschichte als Ent-

wicklung. Zwar wird sie als Strahl dem Kreis des Naturalen entgegengesetzt; aber genügt das schon, um die Eigengestalt von Freiheit zu fassen (auch wenn es [246] heißt, das Werden geschehe bei ihr durch Handeln)? Die Bios-Kategorien von Wachsen und Vergehen (260) sollen dabei so wenig ausgeschlossen werden wie (221) jene des Mechanischen. Aber wären sie bestimmend? (Ich verweise auf M. Müller, Erfahrung und Geschichte [1971], Abh. 8: Evolution und Geschichte.) Die hier aufzunehmende Erörterung würde dann wohl auch auf die jetzt nur genannten Fragen führen. J. Splett

Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie. Hrsg. *Jürgen Oelkers, Wolfgang K. Schulz* und *Heinz-Elmar Tenorth* (Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft 4). Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1989. 388 S.

Die vorliegende Aufsatzsammlung versucht einen Beitrag zu leisten zur Wiederentdeckung der Tradition des Neukantianismus, vor allem auf dem Feld der pädagogischen Theoriediskussion. Der Band beginnt nach einem instruktiven Einleitungskapitel mit mehreren Beiträgen, die sich mit dem Neukantianismus im historisch-philosophischen Kontext befassen. Im einzelnen steuert *H.-E. Tenorth* unter dem Titel ‚Widersprüche einer Philosophie' Notizen zur Sozialgeschichte des Neukantianismus bei. Sein Fazit: Da die Neukantianer sich „fern einer empirisch-historischen Analyse der sozialen Wirklichkeit und ihrer gesellschaftlichen ‚Logik'" bewegten, führe „der Formzwang ihres Denkens diese Denker in der Betrachtung der Zeit zu einer zwar theorieförmigen, letztlich aber unzureichenden Analyse" (71). Deutlich positiver wertet *F. Tenbruck* den zeitdiagnostischen Ertrag des Neukantianismus. In seiner Würdigung der Bedeutung Rickerts auf dem Hintergrund der europäischen Diskussion über Wissenschaft und Weltanschauung kommt er zu dem Ergebnis: „Die spezifische und bleibende Leistung Rickerts ist ... sein unwiderlegter Nachweis, daß unsere Erkenntnis kein wie immer konzentriertes Abbild der Wirklichkeit selbst liefert, sondern an ihr nur jene Bestandteile erfaßt, die uns aufgrund unsrer Wertinteressen als ‚wichtig' im Sinne von ‚wissenswert' erscheinen (101). M.a. W. es führt kein Weg an der Rickertschen Einsicht vorbei, daß es die bestimmten Wertgesichtspunkte und Wertstandpunkte sind, die den Erkenntnissen der Kultur- und Sozialwissenschaften zugrunde liegen. *W. K. Schulz* behandelt das Verhältnis von soziologischer Kulturtheorie und Pädagogik im Neukantianismus. Im Hinblick darauf, daß „die Bestimmung dessen, was Erziehung und Bildung strukturell in ihrem Handlungscharakter und funktional in ihrem kategorialen Status innerhalb gesellschaftlicher Entwicklungen kennzeichnet, grundsätzlich von den Bemühungen zu unterscheiden" ist, „die gesellschaftlich-kulturelle Realität der Gesellschaft theoretisch zu analysieren", spricht er von einem „ungelöste(n) Problem der Kulturpädagogik" (125) und vertritt die These: „Weder die im Neukantianismus noch die in der darauf folgenden geisteswissenschaftlich orientierten Theorietradition entwickelten Ansätze erscheinen als geeignet", hier „adäquate Lösungen zu ermöglichen", einzig „die Vermittlung beider Theorietraditionen unter bewußter Einbeziehung von kultursoziologischen und gesellschaftstheoretischen Erkenntnissen" (ebd.) führt in diesem Fall weiter. *P. Vogel* schließlich untersucht das Verhältnis der neukantianischen Pädagogik zu den Erfahrungswissenschaften vom Menschen mit dem Ergebnis: „Entweder ist eine überzeugende Verbindung von prinzipienwissenschaftlicher Theorie und Empirie auf der Basis der kantischen Transzendentalphilosophie grundsätzlich nicht möglich – dann müßte schon bei Kant ein Systemfehler zu finden sein ... – oder die neukantianischen Pädagogen haben die kantische Lösung verfehlt" (161 f). Eine zweite Gruppe von Aufsätzen befaßt sich mit Paul Natorp, dem „Protagonist(en) philosophisch-pädagogischer Reflexion" (5). Dabei gibt *M. Furrer* einen Einblick in ein Stück Natorpsche Theoriegeschichte, indem er deutlich zu machen sucht: „Die Entstehung der Schrift ‚Religion innerhalb der Grenzen der Humanität' liegt im Übergang vom ‚klassisch-philosophischen' zum ‚sozialphilosophisch'/sozialpädagogischen Denken Natorps" (194). Sozialpädagogik versteht sich also als eine Transformation der Sozialphilosophie, die Natorp deshalb für erforderlich erachtet, weil die herkömmliche Sozialphilosophie „den sozialen, verstanden als methodischen Gesichtspunkt zu wenig berücksichtige" (ebd.). *G. Mückenhausen* kommt in

ihrem Beitrag zum ‚Problem des Kulturprogressismus bei Paul Natorp' zu einer eher kritischen Einschätzung der Natorpschen Sozialpädagogik, insofern sie bei dieser „eine ... dirigistische Tendenz" (238) ausmacht. Denn „die individuelle Verfassung der Einzelsubjektivität gilt Natorp ebenso als zu formendes Material wie die konkreten sozialen Ordnungen", ist doch „vom Standpunkt der Sozialpädagogik als Vernunfttechnik ... auch die Selbstbestimmung der Einzelsubjektivität nur ein Mittel, um einen sittlich-sozialen Progressus der Kultur zu bewirken" (ebd.). *Ch. Niemeyer* schließlich geht den theoretischen Quellen von Natorps Sozialpädagogik nach und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Die ideengeschichtliche Einbettung des Natorpschen Denkens fördert eine Systematik zu Tage, die seine Sozialpädagogik insoweit als eine neukantianische bestimmbar werden läßt, als ihr eine Umformung der praktischen Philosophie Kants zugrunde liegt, deren erziehungsmethodische Pointe Natorp insbesondere infolge der genauen Kenntnis des Werkes Pestalozzis vor Augen stand" (255 f).

Eine letzte Gruppe von Aufsätzen ist überschrieben mit ‚Neuaneignung und Grenzziehung'. *E. W. Orth* untersucht in diesem Zusammenhang R. Hönigswalds Auffassung der Pädagogik und meint, selbst wenn manche von Hönigswalds pädagogisch-technischen Vorschlägen zu kurz gefaßt seien, so stelle er doch ein Erfordernis heutiger Pädagogik klar heraus, nämlich die Besinnung auf den Aufgabencharakter der Pädagogik und „die Forderung nach Bestimmtheit dieser Aufgabe, die durch keinen Naturalismus, keinen Zoologismus und auch nicht durch jeweils zeitgemäße Formen eines sich allfällig wandelnden Engagements zu ersetzen sind" (289). *J. Oelkers* unternimmt den Versuch, E. Cassirers Denken für die Pädagogik fruchtbar zu machen und kommt dabei zu dem Resultat: „Die Theorie der Erziehung muß heute ohne obersten Punkt auskommen und kann sich auch nicht auf objektive Strukturen zurückziehen ... Cassirers Theorie der symbolischen Formen läßt sich als Versuch begreifen, genau diesen Schritt zu unternehmen", der für jede Art von Pädagogik sprengend ist, die am „Einheitsgedanken der idealistischen Metaphysik" festhält (321). „Ohne das ganze Problem einer nach-idealistischen Pädagogik auszuschöpfen" (ebd.), kann er doch als einer ihrer Vordenker betrachtet werden. *A. Schäfer* setzt sich kritisch mit Cohns Dialektikkonzept auseinander, das „als begründungstheoretisches Nadelöhr im Schaffen Cohns angelegt" (349) s. E. nicht das leistet, was es leisten sollte. Denn die Cohnsche Theorie der Dialektik reflektiere am Ende nur die analytischen Probleme und begründe keinen Lösungsweg. Davon ist nach Schäfer auch Cohns pädagogische Theorie betroffen. Wie nämlich in der ‚Theorie der Dialektik' das erkenntnistheoretische Subjekt nicht als vermitteltes thematisiert wird, so werde auch das praktisch-handelnde nicht als solches thematisiert. Ebenso kritisch ist der abschließende Beitrag von *D. Hofmann* ausgefallen. Bezüglich des Schicksals der philosophischen Theorie und pädagogisch-politischen Praxis L. Nelsons bemerkt er nämlich: Wenn sich die Resultate seines Nachdenkens nicht durchgesetzt haben, obwohl die Schlüssigkeit seiner Deduktionen nichts zu wünschen übrig ließ, dann deshalb, weil er die Vernunft „auf eine ebenso unkritische wie gefährliche Weise" überschätzte, war doch „der metaphysische Charakter, den er ihr mit allen Mitteln zuzuschreiben suchte", schlichtweg „eine Mystifikation" (383). Soweit einige Hinweise zu den Beiträgen dieses Bandes, der sicher geeignet ist, einen Eindruck zu vermitteln von den Problemstellungen der gegenwärtigen, kontrovers geführten Diskussion um die neukantianische Pädagogik. H.-L. Ollig S. J.

Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992. Herausgegeben von *Reinhard Brandt* und *Franz Orlik* (Philosophische Texte und Studien 35). Hildesheim: Olms 1993. 270 S.

Der vorliegende Band gibt einen guten Einblick in den Stand der heutigen Cohen-Forschung. Eingeleitet wird er mit einem Versuch von *H. Holzhey*, Cohens Denken auf dem Hintergrund von dessen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Problemen seiner Zeit zu würdigen. Dabei spart Holzhey auch aktuelle Bezüge nicht aus, wie seine Kritik an dem modernen Fundamentalismus ökologischer und religiöser Provenienz sowie an dem anthropologischen Naturalismus deutlich macht. Gleichzeitig rückt er in einer zentralen Interpretationsfrage explizit von früheren Posi-

tionen ab, indem er sich nichtabsolutistische Interpretationen des Ursprungstheorems, wie sie Edel vertritt, zu eigen macht. Holzheys abschließendes Urteil: „Cohen war kein Existenzphilosoph ... Seine philosophische Person ist vielmehr in der ethischen Erkenntnis, d. h. in der Erkenntnis, was ich tun soll, angesiedelt" (35). Ihm gehe es nicht um machtvolle sittliche Aufschwünge, sondern um „Erkenntnis der ethischen Grundbegriffe und Prinzipien, um die Fähigkeit, im argumentativen Diskurs Rechenschaft vom Erkannten geben zu können" (ebd.) Allerdings könne er dabei nicht auf absolute Grundlagen zurückgreifen, sondern müsse sich „mit Grundlegungen (hypotheseis) bescheiden" (ebd.). Um es dabei aber auszuhalten, bedürfe es der Tugend der Wahrhaftigkeit, denn das Streben nach Erkenntnis oder Wahrheit tendiere prinzipiell über sich hinaus auf den Besitz von Wahrheit, und dagegen sei nur ein Kraut gewachsen, die Wahrhaftigkeit als „Korrektiv dieses metaphysischen Bedürfnisses" (ebd.). – Ähnlich grundsätzlich wie die Überlegungen Holzheys ist auch der Beitrag von *R. Brandt* über ‚Hermeneutik und Seinslehre bei H. Cohen' angelegt. Einerseits versucht er Verständnis für Cohens hermeneutische Vorgehensweise zu wecken, für die er interessanterweise die theologische Hermeneutik als Exempel bemüht, andererseits läßt er aber auch keinen Zweifel daran: „Das Cohensche Seinsdenken stimmt mit den vorphilosophischen Anschauungen und Intuitionen, die wir uns vom Sein und vom Denken machen, nicht überein" (52). Cohen wurde zwar zum Gegenstand historischer Studien, aber weder in der gegenwärtigen systematischen Philosophie spiele er eine nennenswerte Rolle, noch finde er in der gegenwärtigen philosophiehistorischen Forschung Beachtung, sieht man einmal von seinen Kantarbeiten ab, auf die hin und wieder zurückgegriffen werde. Das einzige, was heute weite Resonanz finde, sei der von Cohen allerdings nicht so genannte „Konstruktivismus sowohl in der Geistes- wie in der Naturwissenschaft" (ebd.) Brandt ist im übrigen überzeugt, mit Kant habe der von Cohen betriebene Neubau des Systems „nur noch einige querversetzte Termini gemeinsam" (49). Von einem Zurück-zu-Kant könne bei Cohen schon wegen dessen „durchgehende(m) System-Objektivismus" (51) nicht die Rede sein. Die Subjektphilosophie der Aufklärung, der sich Kant verpflichtet wisse, werde bei Cohen durch einen anonymen Wissenschaftsprozeß abgelöst, „der sich als integrales System weiterentwikkelt und um das einzelne erkennende Subjekt wenig kümmert" (51). So endet Brandt entgegen den von unverkennbarer Sympathie getragenen Ausführungen Holzheys mit einem eher ernüchternden Fazit, wenn er schreibt: „Die Cohensche Philosophie ... dekomponiert den Ansatz von Kant und macht ... aus der Transzendentalphilosophie eine Wissenschaftswissenschaft, die ihre Gegenstände nicht erkennt, sondern denkt und konstruiert. Die Marburger Schule löste sich auf, als ihre Adepten diese Vorstellung von Philosophie nicht mehr teilen wollten und sie als Ontologie, als Phänomenologie oder in Mischformen von beiden retten wollten" (54).

Eine Reihe von Beiträgen befaßt sich mit Detailfragen der Cohen-Interpretation. *P. Schulthess* verficht die These, Cohen sei „nicht der Bewegung des Neukantianismus zuzurechnen, sondern mit gleichem Recht derjenigen des (Neu)-Platonismus" (55). *J. Stolzenberg* kommt in seiner Interpretation des Cohenschen Ursprungstheorems zu einer von Edel abweichenden Deutung, indem er feststellt, dieses Theorem sei „kein metaphysisches Absolutes, aber auch nicht eine revisionsfähige Hypothesis, sondern das das Denken qualifizierende Prinzip der Form von Gesetzlichkeit, die zwar ein letztes Prinzip ist, aber doch nicht ein Prinzip der Generierung von Differenz" (94). *M. Pascher* sieht Cohens Ethik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel angesiedelt und nimmt daher für diese die folgende Ortsbestimmung vor: „Mit Hegel und gegen Kant verwirft Cohen ein in der Subjektivität des Individuums verankertes Moralkriterium und versucht, das sittlich Gute an den Institutionen des Rechts zu bestimmen. Gegen Hegel und mit Kant versucht Cohen, die Ethik als eine Lehre vom Sollen zu konzipieren" (98), auch wenn das Subjekt, das moralisch handeln soll, bei ihm nicht wie bei Kant das Individuum, sondern der Staat ist. *I. Kajon* befaßt sich mit dem Thema ‚Jüdische Philosophie bei Cohen' und unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Phasen. In der ersten Phase, die mit Cohens letzten Jahren am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau zwischen 1860 und 1863 beginnt und bis 1889 dauert, vertritt er i. E. „keine jüdische Philosophie, sondern nur eine Philosophie, welche die jüdische Religion mit

ihren Kriterien mißt" (134). Auch in der zweiten Phase, die sich in Cohens Antwort zur ‚Judenfrage' abzeichnet, aber ihren Ausdruck vor allem in seinem ‚System der Philosophie' findet, kommt es zu keiner Synthese zwischen dem Judentum und der Philosophie. Vielmehr diagnostiziert Kajon hier eine widersprüchliche und problematische Position Cohens hinsichtlich beider Größen. Erst in der dritten Phase, die vor allem greifbar wird in Cohens ‚Religion der Vernunft', sollte sich das ändern. Nunmehr findet Cohen Kajons Meinung nach zu einer jüdischen Philosophie, in der der philosophische Logos mit dem jüdischen Offenbarungsdenken eine unzertrennliche Verbindung eingeht. Im Hinblick auf die Tatsache, daß Cohen Mozarts Opern eine besondere Aufmerksamkeit schenkt, befaßt sich *A. Poma* mit der Mozart-Rezeption in Cohens ästhetischen Schriften und stützt in diesem Zusammenhang die These von Rosenzweig, daß Cohen zunächst im ästhetischen Bereich die Lösung des Problems der Einheit von Natur und Sittlichkeit suchte und nachdem er in der Kunst eine zwar sinnvolle, aber doch letztlich abstrakte Lösung gefunden hatte, „zu einer Weiterentwicklung ... in Richtung auf Religion und Geschichte getrieben wurde" (128).

Eine Reihe von Beiträgen ist auch Fragen der Cohen-Rezeption gewidmet. So geht *F. Orlik* den systematischen Wandlungen nach, die sich bei Hartmann und Cassirer gegenüber der ursprünglichen Cohenschen Theoriedisposition ergeben, und gibt abschließend der Überzeugung Ausdruck: „In der Tat ist das, was als ‚seiend' anzusehen ist, in der Entwicklung der Philosophie der Marburger Schule auf paradigmatische Weise fraglich geworden. Und ... diese Fraglichkeit liefert die spezifisch ‚Marburgerische' Folie für Heideggers Versuch einer Fundamentalontologie" (162). *P. Fiorato* untersucht die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit Cohen und sieht bei Benjamin und Cohen zwei Theorien des Messianismus ausgebildet, „die beide (trotz ihrer Verschiedenheit) auf der Verabschiedung von den objektiven Garantien der vorkantischen Metaphysik beruhen, und deshalb vielleicht letzten Endes nur noch als das Andenken eines positiv bestimmten messianischen Glaubens auftreten können" (178). *G. Edel* unternimmt den interessanten Versuch eines Vergleichs des Cohenschen Denkens mit der analytischen Philosophie der Gegenwart und glaubt, daß „abgesehen von den harten Gegensätzen im Hinblick vor allem auf die Stellung und Funktion der Sprache und abgesehen ... auch von dem vielfach so beliebten Säbelrasseln mit Etikettierungen" (183) es in einer Reihe von Punkten durchaus Übereinstimmungen gibt. Im einzelnen nennt er hier „1. Das Problem der Metaphysik, 2. das Problem der Wissenschaft, 3. das Problem des Psychologismus, 4. das Problem des Gegebenen und 5. das Problem der Prinzipienrevision, das mit dem heute vielgescholtenen Reizwort Apriori aufs engste verknüpft ist" (ebd.). Interesse verdienen schließlich auch die Ausführungen von *H. Schnädelbach* zu dem Thema ‚Unser neuer Neukantianismus', die in der These gipfeln: „Der Neukantianismus versuchte Philosophie zugleich wissenschaftlich und wissenschaftskritisch zu betreiben. Was können wir anders versuchen?" (208) Konkret sieht Schnädelbach „die wichtigste historische Leistung des Neukantianismus in der Wiedergewinnung der transzendentalen Fragestellung im Widerstand gegen deren vermeintliche idealistische und wissenschaftliche ‚Überwindung'" (209). Die Gegner sind heute zwar andere, aber die Aufgabe für ein Philosophieren im Geiste Kants bleibe die gleiche. Denn angesichts des neuen Naturalismus – Schnädelbach denkt hier an die gegenwärtige Tendenz zur Naturalisierung der Erkenntnistheorie bei Quine und in der Evolutionären Erkenntnistheorie – sowie angesichts gegenwärtiger Formen einer radikalen Vernunftkritik im Gefolge Nietzsches sei uns nach wie vor „die Rehabilitierung der transzendentalen Fragestellung" (ebd.) aufgegeben. Ein zweites wesentliches und unaufgebbares Moment des Neukantianismus sieht Schnädelbach in dessen Freiheitsorientierung. Er bemüht in diesem Zusammenhang die neukantianische Rechtsphilosophie, die zu den wenigen liberalen Traditionen unserer politischen Kultur gehöre, und sieht heute eine ähnliche Konstellation gegeben wie zu Zeiten des historischen Neukantianismus. Denn in aktuellen ethischen und politischen Kontroversen scheine es wieder Usus zu werden, daß die Liberalen „sich von den Traditionalisten als Revolutionäre und von den Revolutionären als Traditionalisten beschimpfen lassen müssen" (210). Bei aller Sympathie für den Neukantianismus läßt Schnädelbach jedoch an einem keinem Zweifel: „Der Neukantianismus irrte, als er die Vernunftkritik nur als

Erkennnistheorie wahrnahm und nicht als Weg zur Restitution der Metaphysik" (220). Kant ist also für Schnädelbach nicht zu verstehen ohne sein Bemühen um eine Restitution der Metaphysik, selbst wenn von der Kantischen Postulatenmetaphysik s. E. heute nur das Postulat der Freiheit übrigbleibt „als metaphysische Annahme ..., von der her wir uns als handlungs- und verantwortungsfähige Wesen a priori interpretieren" (221). – Der Band schließt mit Beiträgen zur zeitgeschichtlichen Wirksamkeit Cohens. *U. Sieg* handelt über den Marburger Antisemitismusprozeß von 1888, in dem Cohen als Gutachter auftrat, *G. Mattenklott* beleuchtet Cohens Argumente für die Wissenschaft des Judentums und seine Erwartungen an die Kunst und *Th. Meyer* befaßt sich mit dem gespannten Verhältnis zwischen Cohens Entwurf eines ethischen Sozialismus und der sozialdemokratischen Ideologie um die Jahrhundertwende.

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen dieses Bandes, der nach Meinung des Rez. durch ein Register gewiß noch gewonnen hätte und im übrigen deutlich macht, daß auch in der neueren Forschung bei der Beschäftigung mit dem Cohenschen Opus manches kontrovers bleibt. Während Holzhey etwa betont: „Wir müssen uns immer wieder vor Augen halten, daß es (Cohen) um eine allen ontologischen Ansprüchen absagende philosophische Theorie geht" (24), findet sich bei Orlik die Feststellung: „Nicht mehr die Theorie der Erfahrung, sondern das Sein des Seienden ist ... das zentrale Problem von Cohens theoretischer Philosophie" (147). Während Edel der Meinung ist, Cohen könnte dem Quineschen Programm einer Naturalisierung der Erkenntnistheorie „von der Sache her durchaus zustimmen" (197), widerspricht ein solches Programm nach Schnädelbach gerade den ursprünglichen Intentionen des Neukantianismus. Divergenzen werden schließlich auch in der Bewertung des metaphysischen Denkens deutlich. Während Holzhey mit Metaphysik einen problematischen Fundamentalismus assoziiert, billigt Schnädelbach einer Metaphysik Kantischer Provenienz durchaus eine Orientierungsfunktion zu, die der Neukantianismus zu Unrecht unterschlägt. H.-L. Ollig S. J.

Rohr, Susanne, *Über die Schönheit des Findens.* Die Binnenstruktur menschlichen Verstehens nach Charles S. Peirce: Abduktionslogik und Kreativität. Stuttgart: M & P, Verlag für Wissenschaft und Forschung 1993. 188 S.

Die Peirce-Interpretation beruhte bis in die 80er Jahre hinein auf der sehr selektiven und unkritischen Ausgabe der *Collected Papers.* Die neueren Editionen der großenteils noch unveröffentlichten Schriften des Begründers des amerikanischen Pragmatismus durch Ch. Kloesel, H. Pape u. a. werfen insbesondere ein Licht auf dessen semiotisch-erkenntnistheoretisches Werk. In ihrer nun veröffentlichten Dissertation unternimmt es R., diese Perspektive mit dem Themenkomplex zu verbinden, den Peirce unter dem Namen ‚Abduktionslogik' eingeführt hat. Dabei entwirft sie ein Peirce-Bild, das von einer erstaunlichen Einheitlichkeit des reichhaltigen Gedankengutes dieses ‚Universalisten' gekennzeichnet ist. Diese Darstellung bietet den Vorteil, daß insbesondere dem mit Peirce nicht vertrauten Leser die wesentlichen Grundbegriffe der Peirceschen Philosophie übersichtlich vermittelt werden; dem dient der 1. Teil des Buches (Kap. I–III). Die Nachteile dieses etwas sehr vorbehaltlosen Überblicks machen sich aber im 2. Teil (Kap. IV–VI) bemerkbar, vor allem im Zuge des Vergleichs zwischen Hermeneutik und der abduktiven Interpretationslogik, die R. propagiert.

In der Einleitung und im 1. Kap. gelingt der Autorin eine grobe Einordnung der Zeichentheorie in den Peirceschen Pragmatismus und eine Vorstellung der Hauptthesen des Buches: Dazu zählen die universale Bedeutung abduktiver Leistungen in mentalen Akten, die Ähnlichkeit menschlicher Realitätserkenntnis mit der Interpretation von Kunstwerken und die Nähe zwischen Hermeneutik und Peircescher Interpretationslogik bei methodischer Überlegenheit der letzteren. Es muß den Leser aber frappieren, wenn er etwa in einem kurzen Exkurs über Peirces spekulative Metaphysik (14 f.) Formulierungen findet, die ihm im letzten Teil des Buches (168–170) wörtlich wieder begegnen werden. Dies zeigt, daß gerade in bezug auf die (tatsächlich schwierigen) Peirceschen evolutionären Modelle eine gedankliche Entwicklung in dem Buch nicht festzustellen ist. Interessant hingegen ist der kurze Abriß der Quellen- und For-

schungslage (24–26). Zum Ende des 1. Kap. gibt R. zu erkennen, daß ihre Lesart der von K. Oehler nahesteht, dessen Kritik an der Transzendentalpragmatik K.-O. Apels sie teilt (vgl. 26–31). – Das 2. Kap., in dem die Peircesche Zeichentheorie dargestellt wird, ist das aufschlußreichste des Buches. Es bietet sehr übersichtliche und eingängige Darstellungen etwa der verschiedenen Zeichenklassen und der ihnen zugrundeliegenden Ordnungsprinzipien (z. B. das Prinzip der Wohlordnung). Ungelöst bleibt auch bei R. das Problem des *Objektbezuges* von Zeichen: Die Peircesche Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und dem dynamisch wirksamen (oder ‚realen') Objekt wird von R. übernommen, ohne den dieser Unterscheidung zugrundeliegenden Begriff der ‚Realität' eingehend zu analysieren: Wenn R. sagt, daß „*Realität* auf pragmatischer Grundlage als in Zeichen repräsentierte Realität verstanden werden muß und somit grundsätzlich Interpretation ist" (56), so bleibt unklar, wie dann überhaupt von einem realen oder dynamischen „Objekt, das kausal auf das Zeichen einwirkt" (165) gesprochen werden kann. – Im 3. Kap. werden verschiedene Facetten des Abduktionsbegriffes diskutiert. Der Autorin gelingt mit der zeichentheoretischen Einordnung dieses Begriffes eine gute Rückbindung an den vorangegangenen Abschnitt. Doch die Abduktionsproblematik ist so komplex, daß jeder, der die Kritik an dieser genuinen Peirceschen Schlußart nur erwähnt, ohne ihr en détail nachzugehen, sich Fallschnüre spannt, über die er selbst stolpern wird. So auch die Autorin: Z. B. deutet sie an, daß Schlußtypen, insofern sie den Regeln logischen Schließens genügen sollen, zu ihrer Rechtfertigung eines ‚leading principle' bedürfen (105 f.). Ein solches Prinzip steht aber im Falle der Abduktion nicht unmittelbar zur Verfügung; daran hat sich die tiefgreifende Kritik von L. Danneberg (*Peirces Abduktionslogik als Entdeckungslogik. Eine philosophiehistorische und rezeptionskritische Untersuchung.* In: AGPh 1988, H. 3/Bd. 70, 305–326) entzündet. Vor allem aber die Tatsache, daß Peirce im Laufe seines Lebens selbst ganz verschiedene Begründungen für den Abduktionsschluß gegeben hat, hätte die Autorin vorsichtig machen müssen. Sie wäre dem Status der diversen Abduktionskonzepte vielleicht nähergekommen, wenn sie sie mit den Mitteln der formalen Logik kurz charakterisiert hätte. Damit ist keine logizistische Interpretation Peirces gefordert. Doch hat sich Peirce selbst immer als Logiker verstanden. Wenn R. – mit dem späten Peirce – dessen frühe, wahrscheinlichkeitstheoretische Begründung der Abduktion durch eine ‚plausibilitätstheoretische' ersetzen will (97), so wäre der Leser zumindest für eine Klärung des Begriffes ‚Plausibilität' dankbar gewesen, wenn er schon auf die Gründe verzichten soll, die die Wahrscheinlichkeitserwägungen des frühen Peirce aufzugeben nötigen. Bezeichnend ist, daß R. an kaum einer Stelle die *New Elements of Mathematics,* die Sammlung wichtiger logisch-mathematischer Schriften von Peirce erwähnt. Neben dem formallogischen hätte sich auch ein historischer Zugang, d. h. eine Einordnung in die Methodendiskussion des 19. Jahrhunderts angeboten. R. zeichnet statt dessen das Bild einer unendlich kreativen, jede Erkenntnis bestimmenden abduktiven Fähigkeit des Menschen. Hier wiederum fehlt eine klare erkenntnistheoretische Analyse. Der Rekurs auf die Semiotik ist zwar hilfreich, aber nicht völlig befriedigend, zumal Peirce seine eigene Zeichenlehre in eben dieser Auseinandersetzung mit klassischen Erkenntnistheorien entwickelt hat.

Lassen sich die ersten drei Kapitel immerhin als zwar unkritische, aber relativ umfassende Darstellung der Peirceschen Abduktionstheorie und deren semiotischer Einordnung lesen, so verliert sich die Darstellung der Hermeneutik, die R. im 4. Kap. gibt, in Einzelaussagen. R. hält den ‚hermeneutischen Zirkel' für „eine Methode, mit der sich ein Verstehensprozeß realisiert" (129). Nun hat doch vermutlich Heidegger manch Wichtiges zu diesem Thema beigetragen und gerade darauf hingewiesen, daß dieser Zirkel nicht in erster Linie als Methode verstanden werden darf, sondern zur Vorstruktur des Daseins gehört (*Sein und Zeit,* §32). R. hingegen, die von Heidegger allein aus der Perspektive Gadamers berichtet (im Literaturverzeichnis sucht man den Namen Heidegger vergeblich) möchte den Zirkel in einen zyklischen, interpretativen Iterationsprozeß einbinden. So könne der Methodendualismus zwischen Natur- und Geisteswissenschaften aufgehoben werden, weil der Verstehensbegriff um ein Erklärenskonzept ergänzt werde (vgl. 129–139). Der hermeneutische Zirkel soll also aufgenommen werden in Peirces Konzept einer infiniten Semiose. Peirce wird dadurch zu einem

‚besseren' Hermeneutiker. Das entstehende Philosophiegemisch aber verkennt wesentliche Charakteristika der Peirceschen genauso wie der hermeneutischen Philosophie (die so einheitlich schließlich auch nicht ist). R. mißversteht das Ziel der Hermeneutik als das Verstehen von Bedeutungen; hier wären tatsächlich eher semiotische Konzepte gefordert (und zur Klärung der Frage, was ‚Bedeutung' überhaupt bedeuten kann, auch sprachanalytische Ansätze). Der Hermeneutik geht es aber eher um die Artikulation der Erfahrung von *Bedeutsamkeit*. – Im 5. Kap. soll die Abduktion für eine Theorie ästhetischer Texte fruchtbar gemacht werden. Das ist ein hochgestecktes Ziel. Doch hier wird der Abduktionsbegriff so weit ausgelegt, daß mit ihm kaum noch sinnvoll gearbeitet werden kann: „Es (sc.: das rezipierende Subjekt) ist gezwungen, sein kreatives Potential dazu zu benutzen, sich abduzierend/interpretierend dieses Universum überhaupt erst einmal zu *erschaffen*" (141). Gemeint ist hier die Erschließung textueller Welten. Dieser Ansatz erscheint lohnend, er hätte aber auch durchgeführt werden müssen. Dazu wäre es hilfreich gewesen, wenn der Leser wenigstens in Andeutungen darüber informiert worden wäre, welche Vorteile der Abduktionsbegriff gegenüber anderen Ausgangspunkten der Interpretationstheorie haben soll (P. Ricoeur etwa wählt dazu den Begriff der Metapher). Das abschließende 6. Kap. greift die in dem Buch behandelten Thesen noch einmal auf, ohne ihnen neue Aspekte anzufügen.

In ihrem Buch hat R. versucht, einen weiten Bogen zu schlagen. Mit einer sich selbst beschränkenden, aber genauen Untersuchung insbesondere des Abduktionsbegriffes hätte sie ihrer Sache mehr gedient. A. Richter

Blondel, Maurice, *L'Action (1893)*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Quadrige). Paris: P. U. F. 1993. XXV/495 S.

Die Neuausgabe von Maurice Blondels „Action" in der Quadrige-Reihe der Presses Universitaires de France stellt dieses Werk im hundertsten Jahr seines Erscheinens in eine Reihe von Neuauflagen großer Klassiker der neueren französischen Geistesgeschichte, – neben die Werke H. Bergsons, G. Bachelards, É. Durkheims, H. Focillons u. a. Schon das verdient einen Hinweis, tut sich Frankreich doch seit 1893 ziemlich schwer mit seinem großen katholischen Denker, wie aus dem Protokoll der Thesenverteidigung und aus den Ereignissen um den beruflichen Anfang Blondels zu belegen ist. – Die Taschenbuchausgabe ist im übrigen ohne alle Beigaben gedruckt. Gegenüber der Neuausgabe von 1950 – die im Impressum fälschlich „1re édition" heißt – sind nur die Errata ausgemerzt. Der reine Nachdruck ist ansonsten in diesem Fall ein Vorzug, da alle französischen Ausgaben damit die gleiche Paginierung aufweisen, die in der neuen italienischen (Milano 1993) und englischen bzw. amerikanischen (Notre Dame 1984) Übersetzung ebenfalls angegeben ist, so daß die handliche Studienausgabe in allen Belangen empfohlen werden kann. Zu hoffen bleibt, daß die angekündigte Gesamtausgabe bald eine kritische Edition des Werkes bringt, – hoffentlich ebenfalls mit Beigabe der nunmehr klassischen Paginierung. A. Raffelt

Wilmer, Heiner, *Mystik zwischen Tun und Denken*. Ein neuer Zugang zur Philosophie Blondels (Freiburger Theologische Studien 150). Freiburg: Herder 1992. 277 S.

Deutschsprachige Arbeiten zu Maurice Blondels (Bl.) komplexen Gedanken sind Mangelware. Wenige setzen sich dem Wagnis aus, die Spur dieses bedeutenden metaphysischen Denkweges aufzunehmen und sich auf seine schwierige Sprache einzulassen. Umso mehr Beachtung verdient die inhaltlich hervorragende fundamentaltheologische Freiburger Dissertation von Heiner Wilmer, die versucht, über die in der Forschung noch unbeantwortete Frage nach dem Mystikverständnis einen Neuzugang zur Philosophie Bl.s zu finden.

Die dicht geschriebene Arbeit gliedert sich in drei unterschiedlich lange und gewichtige Teile: In einem (I) ersten einleitenden Teil legt Vf. sein Ziel, seine Methode und die Quellen Bl.s dar und zeichnet schlaglichtartig die bewegte Mystikdiskussion der Jahrhundertwende nach. Der expositionelle und – etwas unausgeglichen gegliederte – zweite Teil (15–167) analysiert die Mystikauffassung Bl.s, die im dritten Teil (167–255)

unter dem bezeichnenden Titel „Mystik zwischen Tun und Denken" in den Rahmen des Gesamtwerkes gestellt wird, um überzeugend zu zeigen, daß die Grundlage der Mystikauffassung werkchronologisch und sachlich am Anfang der Philosophie Bl.s steht und daher sein weiteres Denken maßgeblich prägte. Das „Geheimnis der Philosophie Blondels" verberge sich gar „in seiner mystischen Grundlage" (252). Zunächst die Kernthesen: Vf. gebraucht den Titel in mehrfachen Sinne. Einmal, um die Kontinuität von „L'Action (1893)" und „La Pensée" zu markieren, zum anderen, um im „Zwischen" der beiden werkgeschichtlichen Eckpfeiler den „Schriften zur Mystik", die oftmals aus konkreten Auseinandersetzungen heraus entstanden (vgl. etwa 115 ff.), eine Scharnierfunktion einzuräumen. Dann, um der mystischen Erfahrung selbst einen Ort zwischen Tun und Denken zuzuschreiben: Mystik als Tun und Denken. Vf. spricht von der „Lücke in L'Action" (206 f. 210, 213.238.249 f.), etwas kess, von einer denkerischen Unzulänglichkeit" (2. 207 f. 249), die durch die Affirmation des „c'est" am Ende der Action, erst durch die Ausprägung einer exakten Begrifflichkeit der mystischen Schriften geschlossen würden (259).

(II.) Bedeutend der Artikel „Le problème de la mystique" von 1925 (25–115), dessen Schwierigkeit auch beim Leser des ohne Zweifel bemühten Interpretaments des Vf.s deutlich wird. In Abgrenzung zu einer „Scheinmystik" will Bl. klären, worin die „wahre Mystik" besteht (37). Bl. sucht in der Verknüpfung von empirisch-positivistischer und spekulativer Vorgehensweise (90 f.) nach seiner Methode, um Mystik der Vernunft zugänglich werden zu lassen und zugleich nach den Bedingungen der Möglichkeit der mystischen Erfahrung zu fragen. Denn sie ereignet sich im Leben und in der Erkenntnis, kommt in der Erfahrung vor und steht somit der wissenschaftlichen Untersuchung offen (40). Die Beschäftigung Bl.s mit dem Intellektualismus (66–76) bleibt in der Darstellung des Begriffs unklar. Bl. nimmt seinen Ausgangspunkt in der konkreten Wirklichkeit (75 f.), die dem Menschen in der Grundhaltung der „aktiven Passivität" eine vitale Erkenntnis verleiht und in der an Thomas erinnernden „connaissance par connaturalité" (77) anknüpft, die als tragfähiger Brückenschlag zwischen Natur und Gnade (80), als Bedingung mystischer Erfahrung u. a. in „le procès de l'intelligence (1922)" erarbeitet wird (76–84. 90–96). Die „connaturalité intégralisante" setzt in der natürlichen Ordnung, bei der Erkenntnis des Konkreten rational an und hat zugleich kontemplativen, in die übernatürliche und in die mystische Ordnung hineinreichenden Charakter (vgl. auch 90^{325}). Diese von der Zielgerichtetheit des Seienden nach innen gerichtete Erkenntnis (82) fragt danach, wie das Zentrum des Seins beschaffen ist, um auf seine Ausrichtung zu antworten. Bl. repliziert auf Maritains Einwand von der Unmöglichkeit einer Konnaturalität zwischen Natürlichem und Übernatürlichem mit der Bezeichnung „transnaturel" für die menschliche Natur. Im „état transnaturel" treffen zugleich die Unruhe wie das Gerufensein durch das Absolute (87) aufeinander, hier nimmt die göttliche Gnade ihren Anknüpfungspunkt (89.90). In seiner ursprünglich passiven Ausrichtung bewegt sich der so affektiv von Gott Getroffene „spontan" und frei auf den „konkreten Gott" – seinem Prinzip und Ziel – zu, in der Reflexion, intellektuelles Element der Konnaturalität, wendet sich das Denken auf sich selbst zurück und wird mit der Spontaneität durch das moralische Element in einen Habitus transformiert.

Die mystische Erfahrung behält ihr Prinzip in Gott „und bleibt dennoch etwas Menschliches" (95.247). In diesem kontemplativen Prozeß wirken unvermischt – die Inkarnation ist stets Grundparadigma – göttliche Gnade (ÜN), „contemplation infuse" und „contemplation acquise" (N) zusammen (101 ff.). Trotz des Wunsches der Seele gelingt es weder der sinnlichen noch der konnaturalen Erkenntnis, ihr „Objekt" vollständig zu erfassen (100); Gott bleibt für den Menschen in einer Geheimnistiefe („vide final") (101). Die Frage nach dem Ort der Philosophie ist berechtigt wie schwierig (251); die noch in den höchsten Formen mystischer Union (106 f.) tätige Vernunft behält ein Wächteramt, insofern sie dafür Sorge trägt, daß die Übernatur nicht vernatürlicht und die Bedingungen der Möglichkeit göttlicher Offenbarung erhellt werden (101). „Derjenige, der eine ‚contemplation infuse' erfährt, ist ein Mystiker" (102), wobei diese „Union des Lichts und der Liebe" (104) durch die „contemplation acquise" in ‚progressiver Disposition' (102) vorbereitet wird. Der Mensch ist zur Kooperation an

der mystischen Vereinigung in der notwendigen, aber allein nicht hinreichenden (247) ‚contemplation acquise' (102) aufgerufen. Im Mystiker, dem aktivsten und vernünftigsten aller Menschen (108), ist Christus inkarniert (104.113). Auf welchem Weg man vom Tun zum Erkennen gelangen kann, beantwortet Bl. mit der konkreten Wirklichkeit. Im Konkreten haben das Singuläre und Universelle ihren Schnittpunkt (117. 120. 133ff.) Bl. vermeidet bewußt die geläufige Unterscheidung zwischen Individuellem und Allgemeinem. Denn das Konkrete bezeichnet eine ausdrückliche und unterschiedliche und eine wirkliche und synthetische Einheit. Vf. verweist auf die im „panchristisme" Bl.s verfolgte scotistische Linie (135[472]. 135f.[474].) einer kosmischen Christologie; er hätte hier (wie auch später, vgl. 225: Implikationsmethode, „pensée cosmique") Parallelen bei Cusanus finden können. Letztlich bleibt Vf. im Bemühen um die Darstellung der konkreten Wirklichkeit in einem schwierigen Sprachbild, das der Ausfaltung bedürfte (138). Beim Problem um den Anfang des denkenden Denkens geht Bl. von einer „Initialerkenntnis" aus, die sich wiederum beim Mystiker als „aktive Passivität" kundtut. Die reale und begriffliche Erkenntnis nehmen ihre seinshafte Fundierung „aus der Höhe" (143), im Band, das alles zusammenhält, im „vinculum substantiale". Der Begriff des Prozesses der „mortification" beinhaltet nur scheinbar eine Lebens-Verneinung, er bezeichnet in Wirklichkeit radikalste Bejahung. Die Erkenntnis der Wirklichkeit in diesem Prozeß setzt voraus, daß sich der Mensch in Freiheit zum Gott der Liebe erhebt und von ihm die Neugeburt erwartet (145.247). Sowohl die reale als auch die begriffliche Erkenntnis sind auf die dritte, die mystische, hingeordnet. Ob es möglich ist, den christlichen Geist aus philosophischer Sicht zu studieren (146–158.157f.), beantwortet Bl. positiv in den „Exigences philosophiques du christianisme (1930)". Voraussetzung ist, daß der Philosoph selbst ein geistlicher Mensch, die Philosophie „Teilgeschehen des gesamten Existenzvollzuges" ist, der letztlich nach mystischer Vereinigung mit Gott strebt (157).

(III.) Das im – etwas schwerfälligen – zweiten Teil erarbeitete Mystikverständnis wird im demgegenüber gut lesbaren dritten in ein Verhältnis zum Gesamtwerk gesetzt (167–257). Der Nachweis, daß das Mystikverständnis bereits Ausgangspunkt der Philosophie der „L'Action (1893)" war, insgesamt bis zu „La Pensée (1934)" in einem Dreischritt entwickelt, weist Vf. methodisch überzeugend nach. Obschon nicht explizit, finden sich besonders im vierten und fünften Teil der L'Action „Vorschattierungen der Mystik" (168–183). Das Wollen des Menschen äußert sich im Durst nach dem Absoluten (170. 182) und gründet in seiner göttlichen Berufung, die sich auch in „anonymer Weise" (182) zeigen kann. Pro oder contra gegenüber dem „einzig Notwendigen und absolut Unmöglichen" stellt den Menschen nun vor die letzte wichtigste Entscheidung: Der Tod, radikalster Ausdruck des Scheiterns menschlichen Wollens, wird zur „Tat schlechthin" (182); hierauf verweist das Ende von L'Action, wenn Bl. mit seiner Affirmation „c'est" als letzten „Sprung" die Realität einer Glaubenserfahrung setzt (182.183f.) und die Philosophie hinter sich zu lassen scheint, da sie die entscheidende Frage nach der Existenz des übernatürlichen Seins nicht zu beantworten weiß. Die zunächst von Bl. verneinte Frage, ob er selbst ein Mystiker genannt werden kann (194), erscheint im Kontext eher beliebig und wirkt fremd (193–198); Vf. behauptet überraschend, die Grundfeste der Mystikauffassung Bl.s seien weniger in L'Action als mehr noch im Leben Bl.s zu finden (194). Vf. entfaltet dann seine These von der „mangelnden Ausschöpfung der Kapazität der Vernunft im Blick auf die Rahmenbedingungen metaphysischer Erfahrung". Das Denken und die Terminologie seien 1893 noch nicht so reif gewesen, um die Erfahrung des „c'est" auch „begrifflich transparent" werden zu lassen (198.207). Vf. hebt sich von der in der Rezeptionsgeschichte vertretenen These wohltuend ab, Bl.s Denken konzentriere sich ausschließlich auf L'Action (238). Mit dem Begriff der „prospection" (direkte, konkrete Erkenntnis mit Blick auf das Leben) beginnt Bl. die „Lücke in L'Action" zu schließen (206) und weist dies nach mit einer Gegenüberstellung zur „retrospection" (Reflexion, indirekte, verallgemeinernde u. abstrakte Erkenntnis) (201) in dem durch systematische Strenge herausragenden Beitrag „Le point de départ de la recherche philosophique (1896)" (198–213). Beide Erkenntnisweisen sind eng miteinander verbunden, ebenbürtig und führen zu einer Neudefinition von Wahrheit, in der die Wirklichkeit über die Spekulation und das Leben über

dem Intellekt steht (203). Skopos der Immanenzmethode Bl.s ist, daß „Äußerlichkeit nur über den Weg der Innerlichkeit erreicht" (204) werden kann. Die Philosophie hat die „prospection" ernst zu nehmen; sie muß eine praktizierende werden und sich dem Tun des Lebens unterwerfen. Leistung der „prospection" für die philosophische Beschäftigung mit der Mystik sei es, die Erfahrung der gegenwärtigen Wirklichkeit mitteilbar sowie den Tod denkerisch reflex zu machen (206). Die Erfahrung der Existenz des Übernatürlichen wird aber nicht durch einen Denkakt herbeigeführt, sondern es bedarf der Liebe Gottes und der Antwort der zur Heiligkeit geführten Vernunft, durch die Praxis kirchlichen Gehorsams sowie durch die „mortification" zum „metaphysischen Experiment" erhoben zu werden. Erst durch die Gewißheit, die aus dem Innersten des persönlichen Tuns hervorgeht, ist das „c'est" als ein Wort aussprechbar, das selbst ein Tun ist. Vf. stellt sich immer wieder die Frage, unter welchen Bedingungen die Gegenwart zu erleben ist und wie die Erfahrung des „c'est" mittelbar wird (210) und findet in den Schriften zur Mystik das „terminologische Neuland" (transnaturel, prospection, singulier et universel), welches die Lücke in l'Action schließt.

Im letzten Abschnitt (213 ff) versucht Vf. durch „La Pensée (1934)", die innere Verbundenheit von Mystik und Denken offenzulegen. Dabei geht Vf. von der Strukturgleichheit beider aus (228), beide streben nach Höherem (223), können ihren Gegenstand letztlich nicht völlig erfassen (228) und sind weder rein immanent noch transzendent, weil eingebunden in Endliches und ausgerichtet auf Unendliches, wobei ihr göttlicher Ursprung je einen Anknüpfungspunkt im Menschen benötigt (234). Mystik wie Denken liegen zwei Elemente zugrunde, die zugleich „heterogen und solidarisch sind" (223): dem rezeptiven Element der contemplation infuse entspricht im Denken „pensée pneumatique", dem konstruktiven Element der contemplation acquise im Denken „pensée noétique" (220–223). Beginn und Reichweite des Denkens (223–235) führen zum Schluß, daß der Welt ein Denken zugrunde liegt, das sich auf dem Weg zu sich selbst befindet, die Welt also in einem fortlaufenden Werdeprozeß besteht, wobei das noetische Element und das Verschiedenheit ausdrückende pneumatische Element wie ein „Ein- und Ausatmen" zusammenwirken (226). – Vf. spricht von der Verantwortung des Denkens (235–245), ohne diese Dimension jedoch in ihrer moraltheologischen Relevanz zu erhellen.

Immer wieder wird Bl. von der Frage der Vollkommenheit des Denkens, Bedingung der Intelligibilität und der Existenz, getrieben, die er noch in L'Action verneint. Was hier für die Übernatur galt, treffe jetzt auf das vollkommene Denken zu (239), wenn Bl. sagt, es sei für den Menschen notwendig und unerreichbar zugleich. Vf. konkretisiert den durch das Ende von „La Pensée" gelungenen Dreischritt und erhärtet damit seine These vom Einfluß der Mystikauffassung und der werkchronologischen Weiterentwicklung: Es ist davon auszugehen, daß das vollkommene Denken existiert, daß das unvollkommene menschliche Denken ob seiner participatio zur Vollendung führen muß, wozu allerdings die Mitarbeit des freien Partners Gottes (241.242) notwendig ist. Fazit: Da das Ziel des Denkens sowie der Mystik die vollkommene Einheit von Denken und Sein ist, läßt sich feststellen: „In der mystischen Vereinigung fallen Sein und Denken ineins, Sein und Tun, Tun und Denken" (244). Die mystische Erfahrung ist Quelle, dann auch Gegenstand der Philosophie, Mystik und Vernunfttätigkeit stehen genau so in enger Beziehung wie Mystik und Wirklichkeit (244). „Mystik ist erfahrene Erkenntnis und erkennende Erfahrung der Wirklichkeit Gottes" (244), in der der Mensch seinen Schöpfer erkennt und dadurch einen Neuzugang zur Schöpfung gewinnt. In der Weise der Vater-Sohn-Vereinigung kann der Mensch christusförmig leben. Bedingung der möglichen mystischen Vereinigung und Gipfel der Schöpfung ist die Inkarnation. Durch die Hineinnahme in diese ist die Mystik intensivster Prozeß der eigenen Menschwerdung (246). Das Gottesbild entscheidet über die Menschwerdung des Menschen.

Bei weniger gewichtigen Abschnitten mit biographischem, exkursartigem Charakter hätte Kleindruck genügt (etwa: 174–176. 120–133.158–165.215–219). Leider entspricht die schlechte Broschur der FThS (Herder) nicht dem inhaltlich anspruchsvollen Buch. Die guten Zusammenfassungen gegen Ende eines Abschnittes hätten besserer Kennzeichnung bedurft. Parallel zum Text wären Lesehilfen durch die Übersetzung der

französischen Zitate in den Anmerkungen dienlich gewesen. Die Druckfehler (20.36.122.123.133.144.210.253.832) mindern die ausgezeichnete Leistung des Vf.s in keiner Weise. P. Reifenberg

Recht und Rechtslehre im Nationalsozialismus. Ringvorlesung der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Hrsg. *Franz Jürgen Säcker* (Kieler Rechtswissenschaftliche Abhandlungen NF 1). Baden-Baden: Nomos 1992. 260 S.

Diese Ringvorlesung des Sommersemesters 1990, organisiert von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Kiel, eröffnete *Bernd Rüthers'* Vortrag „Die Ideologie des Nationalsozialismus in der Entwicklung des deutschen Rechts von 1933 bis 1945" (17–36). Er wies auf die Rechtsfeindlichkeit der NS-Führer (19), die gegenüber der NS-Ideologie zögerliche Gesetzgebung und die tatkräftig das Recht zum NS-Recht umformulierende Rechtswissenschaft und Justiz hin. Der Führerwille, die nationalsozialistische Weltanschauung, das „gesunde Volksempfinden" und das NSDAP-Parteiprogramm rückten zu den maßgeblichen Rechtsquellen auf. Die völkisch-rassische Rechtsidee bestimmte die Inhalte des Rechts. Gegen den individualistischen und abstrakt-allgemeinen Ansatz, der in der Weimarer Zeit Schule gemacht hatte (24), richtete sich das „konkrete Ordnungsdenken" und das Denken in „konkret-allgemeinen Begriffen". Karl Larenz faßte 1934 prägnant den Umschwung zusammen: „Der Nationalsozialismus hat in Deutschland eine neue, die spezifisch deutsche Rechtsidee zur Geltung gebracht ... Für den Aufbau der Gemeinschaft ist im nationalsozialistischen Staat der Rassegedanke, die Einsicht in die blutsmäßige Bedingtheit des Volkstums bestimmend ... Entscheidend für die Rechtsstellung des Einzelnen ist nicht mehr sein Personsein überhaupt, sondern sein konkretes Gliedsein ..." (119; s. auch 61). Gewonnen in der konkreten Situation sollten die Begriffe rechtserzeugend und wirklichkeitsgestaltend sein. Während die NS-Ideologie den für sie abstrakten Begriff des Menschen und damit zugleich die Menschenrechte abqualifizierte, erhob sie die Unterscheidung in Volksgenossen und Fremde mit ihrem jeweiligen, d. h. unterschiedlichen Rechtsstatus zum Dogma, bis später den „Fremdrassischen" ein solcher Rechtsrang völlig abgesprochen wurde. Karl Larenz äußerte sich gleichfalls zu dieser Differenzierung (119): „Von der umfassenden Rechtsfähigkeit des Vollgenossen (Reichsbürgers) unterscheidet sich danach vor allem die geminderte des ‚werdenden Vollgenossen', die des nicht der politischen Gemeinschaft angehörenden (staatsfremden), aber nicht artfremden Ausländers und endlich die des Rassefremden" (Zur Logik des konkreten Begriffs – Eine Voruntersuchung zur Rechtsphilosophie, 1940). *Rüthers* stellte bereits die Frage, die in sämtlichen Beiträgen aufgegriffen werden wird: Überlebte Gedankengut der NS-Rechtsideologie in der Bundesrepublik? Sicherlich, es war und ist an bundesdeutschen Hochschulen von „Natur der Sache", dem „Wesen" eines Erscheinungsbildes, der „Einheit der Verfassung" die Rede. Handelt es sich vielleicht aber auch um älteres Gedankengut? Um formale Elemente, deren sich *auch,* aber nicht nur die Nationalsozialisten bedienten? *Jörn Eckert* zeichnet den „Umbau" der Kieler Juristischen Fakultät (37–70) nach. Eine vergleichsweise „liberale und weltoffene" (38) Fakultät wandelte sich durch äußeren Druck und Gefügigkeit zu einer „Stoßtruppfakultät", unterwarf sich der Führerverfassung, erteilte die Lehrbefugnis nur dem SA-Angehörigen und forderte, daß die Lehrenden Wehrsport- und Arbeitslager zu durchlaufen hätten. Aber stand nicht ganz einfach der Wille zur Macht hinter allem Streben (68), so wie Eugen Wohlhaupter 1947 in seinen Erinnerungen suggerierte? So daß im Bekenntnis zur NS-Ideologie ein getarnter Kampf von Opportunisten um Überleben und Herrschen stattfand? Opportunisten, die sobald wie möglich, nachdem sie ihr Ziel, das Ordinariat, erreicht hatten und ihre Instrumentalisierung für unerträglich befanden, sich absetzten, um ihre „Haut zu retten" (68 f.)? Der Rückblick offenbart soviel Allzumenschliches und Erbärmlichkeit unter denen, welche schließlich noch in der Bundesrepublik als akademische Vorbilder dienten (Karl August Eckhardt, Erik Wolf, Georg Dahm, Ernst Rudolf Huber etc.). „Entstehung und Wesen der Verfassung des ‚Großdeutschen Reiches' behandelt *Edzard Schmidt-Jorzig* (71–87). Gegen das Parlament riß

die Regierung die legislative Gewalt an sich, es entstand die „Regierungsgesetzgebung" (77). Zentralisierung und Monopolisierung nahmen die Differenzierungen zurück, hoben vertikale Gliederungen auf, Einheitspartei und Führerprinzip bestimmten sämtliche Verfahren, wenn sich überhaupt von Verfahren noch reden ließ. Theoretisch unterwarf sich der Führerwille der „objektiven Idee der Nation" und ihrer „geschichtlichen Sendung" (85). *Rüdiger Wolfrum* setzt „Nationalsozialismus und Völkerrecht" in Beziehung (89–101). Alles Recht habe, so die NS-Ideologie, seine Wurzeln in der Rasse; diese sei eine ahistorische, vorhistorische, naturgegebene, unveränderliche Größe. Zu jedem Rassevolk gehöre ein ihm typisches, unveräußerliches Recht (90f.). Die Rassen stehen demnach im Kampf gegeneinander und benützen den Staat zum Zwecke der Erfüllung der geschichtlichen Sendung. Der Völkerrechtler Herbert Kraus skizzierte stichwortartig das NS-Völkerrechtsdenken (92): „Rückkehr zu naturrechtlichem Denken, zielbewußte gruppenindividualistische Auffassung der Aufgaben und Zwecke der Staatengemeinschaft, Verengung ihres Aufgabenbereiches, Betonung bestimmter Grundrechte, wie Staatenehre, Gleichheit und Dasein, damit zugleich schärfere Herausarbeitung des sog. Nichtinterventionsprinzips, vor allem aber Einführung der völkischen Idee in das zwischenstaatliche System neben und an Stelle einer dort bisher herrschenden formalen Staatsauffassung" (1933). Eine „Naturrechtsrenaissance" gemäß nationalsozialistischem Bedarf befürwortete auch Carl Schmitt (93): „ ... das unrichtige, unsittliche Recht ist für uns kein Recht" (Nationalsozialismus und Völkerrecht, 1934). Der ungerechte Vertrag ist demnach bloße Gewaltordnung. Was aber heißt „ungerecht"? Es ist zu beobachten, wie statt „ungerecht" und „gerecht" die Adjektive „unecht" und „echt" bevorzugt wurden. Der Nationalsozialismus bediente sich weniger eines Vokabulars der klassischen Gerechtigkeitslehre als einer „Authentizitäts"-Philosophie. Was „echtes" Recht ist, bestimmt sich von seiner Tauglichkeit her, Gemeinschaft aufzubauen. Folgerichtig war aber nicht die *Völkerrechts-Gemeinschaft*, sondern die Gemeinschaft des *einzelnen Staates* gemeint. Deshalb die Abschwächung der völkerrechtlichen Bindung! Es handelte sich, so Wolfrum (95), um ein System zwischenstaatlicher Leistungsversprechungen isolierter (Staats-)Subjekte. Der Anspruch auf Selbstentfaltung brach das Gleichheits- und Gleichbehandlungsgebot, dem Stärkeren mußten mehr Möglichkeiten eingeräumt werden. „Das Zivilrecht im Nationalsozialismus" untersucht *Eugen Dietrich Graue* (103–124). Eine „Rechtsfront" (113) wurde gegen die jüdischen Bürger aufgebaut, die sich – zumindest in einem Falle – gar des Privilegium Paulinum zu bedienen suchte, um den christlichen Ehepartner aus der Ehe mit einer Jüdin herauszulösen (115). Das Verhältnis von Arbeitsrecht, Arbeitsgerichtsbarkeit und Nationalsozialismus" überprüft *Theo Mayer-Maly* (125–140), er vereint Überblick und detaillierte Auskunft über den Weg der Zentralisierung, Diskriminierung und die Abkehr von rechtsstaatlichen Grundsätzen. *Heinz Wagner* stellt „Das „Strafrecht im Nationalsozialismus" vor (141–184) und will sich vor sich selbst vergewissern, inwieweit die Lehrtätigkeit der sogenannten NS-„Belasteten" die Studenten der Bundesrepublik formte, ohne daß diese sich einer solchen Prägung bewußt wurden ... Auch *Monika Frommel* geht es in ihrem informativ-engagierten Beitrag „Die Verbrechensbekämpfung im Nationalsozialismus" (185–201) vorrangig um das Heute. Erfreulicherweise setzt sie aber bereits bei G. Bindings Strafrecht von 1906 an und definiert das illiberale Rechtsdenken durch die zwei Momente der Ethisierung und der Instrumentalisierung (198). *Frommel* richtet den Blick nach vorn und setzt dabei weniger oder kein Vertrauen in die Kant entlehnte Universalisierbarkeitsregel als Verhinderung politischer Einflußnahmen (gegen W. Nauckes Rechtsverständnis: 196ff.). In „Die Rechtsprechung des Volksgerichtshofes" (203–217) versucht *Klaus Marxen*, den Volksgerichtshof in seiner „Normalität" vorzuführen. Er folgt nicht undifferenziert der These, daß der Volksgerichtshof ein „Terrorinstrument zur Durchsetzung der nationalsozialistischen Willkür" gewesen sei. Es geht ihm nicht um Verharmlosung, sondern um Ergänzung des Bildes. Dieses zeigt eine gewisse, zeitlich begrenzte Sperrigkeit dieses Gerichts gegenüber der NS-Herrschaft auf (209); auch bestimmte das Gericht die Auswahl seines Personals zu einem Teil selbst (212) (was aber wohl nicht heißt, daß die Auswahl nicht bereits auf anderen Wegen geschmälert worden war! N. B.). *Robert Alexy* diskutiert mit *Gerold Köhler, Wolfgang Naucke* und *Hubert Rottleuthner* die Fort-

wirkung nationalsozialistischer Denkweisen in Rechtslehre und Rechtsprechung nach 1945. Studentenvertreter äußern sich gleichfalls im Rahmen dieser das Wissen über das NS-Recht erweiternden, vertiefenden und nuancierenden Ringvorlesung, die gegen das Vergessen und Verharmlosung geschrieben ist. Philosophisch gesehen ist der Ertrag der Vorträge allerdings nicht viel größer, als bisher geleistet wurde. Erinnert sei an Hubert Rottleuthners Studie in: Rechtswissenschaft als Sozialwissenschaft (Frankfurt a. M.: Fischer tv 1973, 209–244). Im Vorwort warnt *Franz Jürgen Säcker* vor jeglicher „gesetzestranszendenten ideologischen Aufladung des Rechts und seiner Interpretationsmethodik durch überindividuelle Heilswahrheiten" (13) und tritt für das gesetzte Rechte ein als „die verläßlichste Begrenzung des Herrschaftsanspruchs der jeweils Herrschenden" (15). Wenn m. E. auch richtig gesehen ist, daß ein Gesetz, das Macht begrenzt und Rechtssicherheit wahrt (15), schon damit einen Deich gegen die Entstehung von Tyrannis errichtet, so ist doch nach Nutzen oder Gefahr der Abkoppelung des (positiven) Rechts von der politischen Gerechtigkeit zu fragen. Oder, um vom Boden des Grundgesetzes die Frage zu stellen: Besteht ein Unterschied zwischen der Bindung an Gesetz und der an Recht (Art. 20 II GG) und muß er nicht fruchtbar gemacht werden? Gelungen ist sicherlich *Säckers* Wort vom „mitdenkenden Gehorsam" (14). Doch was folgt aus dem Mitdenken? Ab wann darf es nicht mehr in Gehorsam einmünden?

N. Brieskorn S. J.

Rothlin, Stephan, *Gerechtigkeit in Freiheit.* Darstellung und kritische Würdigung des Begriffs der Gerechtigkeit im Denken von Friedrich August von Hayek (Europäische Hochschulschriften XX, Philosophie 369). Frankfurt a. M.: Lang 1992. 209 S.

Rothlin (R.) stellt für die Denkentwicklung von Hayeks (H.) (1899–1992) wichtige Lebensabschnitte vor, der sich als Ökonom, Psychologe, Wissenschaftstheoretiker und als politischer Philosoph betätigte. Ihn aber ausgerechnet im Zusammenhang mit der Forderung nach staatlich garantiertem Mindesteinkommen als „neoliberalen" zu titulieren, ist unglücklich (154). In einem Hauptteil bespricht R. die zentralen Begriffe „Spontane Ordnung", „Soziale Evolution", „Soziale Gerechtigkeit" und das Verfassungsmodell. Sehr lebendig gehaltene Kritik in Einwänden und Gegeneinwänden folgt. Am Schluß seiner Dissertation gibt R. dankenswerterweise eine Bibliographie des reichen Schaffens H.s wieder.

H. bezog zeitlebens aus der Philosophie der griechischen Antike Anregung und Kraft, so inspirierte ihn beispielweise die „isonomia". Er fand die Wurzeln einer liberalen Wirtschaftstheorie bei den spanischen Spätscholastikern, wie besonders im Werk von Luis Molina: „natürlich" ist „das, was nicht geplant wurde, sondern sich spontan einstellte". Wichtig der, wie oft in dieser Arbeit, viel zu knappe Hinweis auf die Korrektur an M. Webers „Protestantismusthese" (24 f.). Weiterhin stützte H. sich auf die schottische und englische Moral- und Wirtschaftsphilosophie. Abhängigkeit, Fortsetzung und Eigenstand im H.schen Denken läßt R. im besonderen im Vergleich mit Adam Smith sichtbar werden (37), vor allem das Verhältnis von Ganzem und Teil, und fragt klugerweise nicht danach, *wie* originell H.s Denken ist.

In dem Hauptteil setzt R. das für H. zentrale Begriffspaar „Spontane Ordnung" und „Spontane Evolution" von der Theorie der (künstlichen) Planung und somit vor allem gegen das cartesische Denken ab. Die spontane Ordnung ist durch keinen Plan und als ganze ohne Absicht entstanden, sie baut sich aus Errungenschaften auf, die zwecks des Überlebens der Menschenvereinigungen gesammelt wurden. Es geht um Bestandserhaltung und Leistungssteigerung, um Durchsetzung (47, 50) der je Besseren. Sehr wichtig ist dabei R.s Hinweis, daß H., anders als moderne Naturwissenschaftler, „Evolution" noch mit Finalität verbindet (47). Daß aber jene Errungenschaften grundsätzlich allen Nachkommenden zur Verfügung gestellt werden, erwähnt R. nicht, wenn er von der Solidarität handelt. Ich meine, daß in einer umfassenden Erörterung der Solidarität ein solcher Aspekt aufzuzeigen wäre. Bedauerlicherweise unterblieb es auch, herauszuarbeiten, daß sich für H. der Eingriff in die sich entwickelnde Ordnung vor allem deshalb verbietet, weil jeder Eingriff den Ablauf eher verschlimmert und eine Fülle neuer und immer unbeherrschbarer Probleme zeitigt. Somit empfiehlt es sich,

möglichst wenig lenken zu wollen. H. ist hier ganz Schüler Wilhelm v. Humboldts („Ideen zu einem Versuch, die Grenzen ...", 1791). – Ordnung herzustellen, eine, wie H. sie nennt, „Taxis" zu konstruieren, ist dauernde Versuchung des Menschen, etwa des utopischen Denkens. Hingegen gilt es die sich selbst erzeugende Ordnung, den „Kosmos" anzunehmen, auf die komplexen Traditionen zu hören und sich auf das von H. „Katallaxie" genannte freie Spiel des Marktes einzulassen. Es ist ein Geschicklichkeits- und Glücksspiel (71, 93) und kennt unabdingbar Verlierer und Gewinner. Der Spielcharakter des Kosmos verbietet *Reglementierung*, zugespitzt gesagt, denn – Gesetzgebung ist nötig. Sie hat sich auf die Koordination der Freiheitsräume der einzelnen, die Sicherung des Lebens, die Beachtung der Gleichheit aller vor dem Gesetz und auf das Erstellen stabiler Grundbeziehungen zu beschränken. – Jeglicher Versuch distributiver Gerechtigkeit und zu einer sozialen Gesetzgebung sei abzulehnen, da er die immer reicheren Möglichkeiten des katallaktischen Spiels an der Entfaltung behindere. Sozialismus und Egalitarismus erfahren, wie R. richtig darstellt, H.s. herbe Kritik. Die Einebnung und die Gleichstellung verunmögliche die Verschiedenheit, die aus den unterschiedlichen Perspektiven zu verschiedenen Erfahrungen der immer reicheren Tradition vorzudringen helfe. Der Egalitarismus beraube die Menschen der Signale, der Einsichten, der notwendigen Vernetzung. Auch beseitige er den einzigen Anreiz (67), durch den freie Menschen dazu bewogen werden, Moralregeln zu befolgen. „Eine egalitäre Verteilung würde notwendigerweise dem Einzelnen jede Grundlage für seine Entscheidung entziehen, wie er sich in das Muster der allgemeinen Aktivitäten einpassen soll und nur noch die direkte Anweisung als Grundlage jeglicher Ordnung übriglassen" (67). Vervielfältigung sei gut, Vereinseitigung ein Rückschritt, ja der Weg in die Knechtschaft. Der Spieler habe demnach keinen „Anspruch auf gleiche Chancen ..., sondern nur darauf, daß die Prinzipien, die alle Zwangsmaßnahmen der Regierung leiten, mit gleicher Wahrscheinlichkeit für jedermanns Chancen vorteilhaft sind" (93). Religion spielt nach H. eine entscheidende Rolle bei der Übermittlung von Tradition (108 f.). Außerdem stabilisiert sie die Gesellschaft.

Nach einer sich „positive Zwischenbilanz" nennenden Überleitung gelangt R. zur kritischen Würdigung des H.schen Ansatzes (135). Ein wenig umständlich mutet die Auseinandersetzung mit H.s. Gerechtigkeitsbegriff an. Schon die Erörterung des liberalen Gerechtigkeitsbegriffs (82–85) ging zäh vor sich, wenn es zuerst hieß, „Gerechte Verhaltensregeln zielen darauf ab, ungerechte Handlungen zu verhindern", um fortzusetzen: „Die Ungerechtigkeit, die verhindert werden soll, besteht für H. darin, daß jemand in die durch die Gerechtigkeitsregeln geschützte Sphäre einbricht" (84), bis er auf den Schutz des Privateigentums zu sprechen kam. Aber daß H. ein Handeln aus sozialer Gerechtigkeit nicht völlig ablehnt, ergibt sich allein schon aus seinem Verfassungsmodell, ein Umstand, den R. ihm später fast vorwurfsvoll vorhält (154, 159). Die Ausdrucksweise, daß bei Rawls die distributive Gerechtigkeit die Gewährleistung der Grundfreiheiten sichere (143), ist zumindest mißverständlich. Zutreffend ist die Kritik R.s an dem „Evolutionsbegriff" und dem Konstruktivismus H.s. Zu wenig betont R., daß die von H. so verstandene Evolution ja selbst Ordnungen, Grundmuster und Regeln ausbildet und weiterträgt. Ob damit nicht manche Gesetzgebungsarbeit, welche R. als „Konstruktion" im Widerspruch zur „Spontanen Evolution" sieht, nicht eben genau deren Fortsetzung ist? Die Auseinandersetzung mit den Prämissen des Verfassungsmodells, die Frage nach seiner Verwirklichbarkeit und der Vorwurf, daß es nicht detailliert genug ausgearbeitet sei (159–161), hätten gerechter gewichtet werden müssen. Die kritischen Einwände erscheinen mir, soweit ich sie verstand, nicht völlig fair erhoben. Noch einmal: Die Abwehr des „Konstruktivismus" durch H. bezieht sich doch vornehmlich auf die Wirtschaft und versagte sich nie der Bedeutung der Rechts*gestaltung*, die aber um die Grenzen der Erkenntnis zu wissen hat. Ist das Verfassungsmodell nicht aber doch ein Weg, ein wenig abgerückter von den Parteiinteressen – deswegen das Verbot der Wiederwahl der Delegierten! – diese Begrenztheit des Menschen zu respektieren und doch auch die Tradition – „auszuwerten"? Ist es also nicht doch gerechtfertigt? Unbearbeitet bleibt bei R., aber nicht nur bei ihm, jenes eigenartige Miteinander von radikalem Individualismus einerseits und sozialer Verwiesenheit andererseits bei H.; oder anders besehen: die Vermittlung von je individuellem Reichtum und dem Fin-

den einer „volonté générale", in deren Dienst so meine ich, doch auch das Verfassungsmodell steht; oder: die Beziehung des Einzelnen zu dem „Gesamten" des „Kosmos", der „Gesellschaft" etc. (94). Von solcher Interpretation H.s aus würde übrigens auch seine Kritik an Theologien, die laut H. nicht zum „Ganzen" führen, sondern parteilich sind, anders gewürdigt werden können. – Auf den ersten Blick sehr gut durch den Computerdruck gestaltet, zeigen sich doch bei genauerem Hinsehen einige Zeilensprünge (25, Anm. 18, 51, 54, 91, 151 ...), gelegentlich krasse Trennungsfehler (35f., 51). Die Arbeit hätte vielfach gestrafft werden können. Eine informative, lehrreiche Arbeit, welche nicht gerade als Einführung zu H.s Denken dienen dürfte, aber auch nicht den hoch spezialisierten Arbeiten über H. zuzurechnen ist! N. Brieskorn S. J.

3. Systematische Philosophie

Puntel, Lorenz B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie.* Eine kritisch-systematische Darstellung. Dritte, um einen ausführlichen Nachtrag erweiterte Auflage (Erträge der Forschung 83). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. XIV/299 S.

Die erste Auflage dieses Bandes erschien 1978. Die Notwendigkeit einer Neuauflage im Jahre 1983 und der Bedarf (nach einigen unveränderten Nachdrucken) für diese aktualisierte Auflage machen deutlich, daß hier ein außergewöhnlich erfolgreiches philosophisches Buch vorliegt. Dies mag teilweise darin begründet sein, daß es sich um eine Überblicksdarstellung der wichtigsten wahrheitstheoretischen Ansätze in der Gegenwartsphilosophie handelt. Der Band bietet sich daher als Orientierungshilfe in einer vielschichtigen philosophischen Debatte an. Der Leser, der nach einem schnellen und leicht zugänglichen Überblick über die Entwicklungen der Theorie der Wahrheit (TW) sucht, wird aber vermutlich enttäuscht werden. Die Texte sind teilweise komplex aufgebaut und hochgradig verdichtet. Es handelt sich nicht in erster Linie um ein Lehrbuch. Nicht umsonst ist der Band in der Reihe „Erträge der Forschung" erschienen. Auf den bereits 1978 veröffentlichten Teil soll hier nicht mehr eingegangen werden. Er enthält kritische Darstellungen der korrespondenzialen TW, der semantischen TW, der sprachanalytischen TW, der intersubjektiven TW und der kohärenzialen TW. Im folgenden soll nur der ausführliche Nachtrag der Neuausgabe Berücksichtigung finden (251–99). In ihm werden ausgehend von den Diskussionen um die Interpretation von Tarskis TW neuere Entwicklungen und Fragestellungen dargelegt. Darauf folgt eine Skizze der eigenen TW des Verfassers. Den Schluß bildet eine Bibliographie (1978–93). Was Tarskis TW anbelangt, so arbeitet P. klar heraus, daß die Geschichte ihrer Interpretationen weitestgehend eine Geschichte von Fehlversuchen und unzulässigen Vereinnahmungen war. Tarski selbst hat dieser Entwicklung durch vieldeutige Kommentare zu seinem Formalismus Vorschub geleistet. Erst in jüngster Zeit ist die Tarski-Exegese hinreichend präzis durchgeführt worden, so daß sich nun ein einigermaßen klares Bild der Stärken und Grenzen seiner TW ergibt (vgl. z. B. die Arbeiten von S. Soames).

Im Anschluß an Tarski haben vor allem folgende drei eigenständige wahrheitstheoretische Entwürfe Einfluß ausgeübt: Die deflationistische TW, die semantische TW Donald Davidsons und schließlich die propositionale TW. Die deflationistischen Ansätze werden von P. kaum behandelt. Bezöge sich der Ausdruck „ist wahr" tatsächlich auf eine philosophisch völlig irrelevante Eigenschaft, dann müßte ein neuer Ausdruck erfunden werden, der sich zur Formulierung des Problems des Verhältnisses von Sprache und Welt benutzen ließe. Die deflationäre These löst das philosophische Problem nicht. Mit Davidsons TW beschäftigt sich P. hingegen ausgiebig. Dies ist erstaunlich, weil P. auch Davidson vorwirft, seine positive Entwicklung einer TW sei „außerordentlich dünn" (264) und es sei nicht zu sehen, worin das philosophische Interesse seiner TW bestehen könne (276). Davidson hat 1990 einen umfangreichen Aufsatz unter dem Titel „The Structure and Content of Truth" veröffentlicht. Diesen hält P. für „repräsentativ" (276) und bezeichnet ihn als „Meisterwerk" (277). Dieser Aufsatz ist aber nicht

sentativ für weite Teile der analytischen wahrheitstheoretischen Arbeiten" (259). Davidson argumentiert in diesem Aufsatz, der Wahrheitsbegriff konstituiere einen wesentlichen Teil des Schemas, das all unserem Denken und Handeln zugrundeliegt. Der Wahrheitsbegriff kann daher nicht erst durch eine Theorie bestimmt werden, sondern ist als primitiver Begriff schon vorgängig zu unseren Explikationsversuchen bestimmt. Es ist sinnlos, nach einer expliziten Definition des Wahrheitsbegriffes zu suchen, bzw. den Wahrheitsbegriff auf einen fundamentaleren Begriff reduzieren zu wollen. P. wirft Davidson vor, „den Wahrheitsbegriff zu einem unangreifbaren Mythos zu erheben" (267). Davidson argumentiere mit einer „Immunisierungsstrategie" (ibid.). Der Vorwurf scheint mir wohlbegründet zu sein. Weniger leicht nachzuvollziehen ist P.s These, gemäß der Davidsons TW repräsentativ für die Debatte in der analytischen Philosophie sein soll. Vielmehr scheint mir die herausgearbeitete (immunisierende) Argumentationsfigur primär für Davidson typisch zu sein. Eine ähnliche Strategie hat er beispielsweise in der Debatte um seine Ereignisontologie verfolgt. Er hält es für uninteressant, genaue Identitätsbedingungen für Ereignisse anzugeben, sondern übernimmt den Ereignisbegriff einfach als unaufgebbaren und primitiven Begriff von der Alltagssprache.

In einem weiteren Abschnitt geht P. auf die propositionalen Ansätze in der TW ein. Die wichtigste Intuition dieser Ansätze besteht darin, daß Wahrheit im weitesten Sinne mit dem Verhältnis von Sätzen und Sachverhalten zu tun hat. Die grundlegende Aufgabe der TW liegt also darin, aufzuzeigen, wie Sachverhalte durch Sätze ausgedrückt werden können. Dies wird dadurch garantiert, daß Sätze Propositionen ausdrücken. Das Verhältnis von Propositionen und Sachverhalten bedarf dann eigener Klärung. Die eigene TW P.s gehört zu diesem Theorietyp. Bevor er jedoch darauf eingeht, unternimmt er noch einen Exkurs in die aktuelle Realismusdebatte. Der Zusammenhang mit Wahrheitsproblematik liegt auf der Hand. Der (metaphysische) Realist benötigt eine im weitesten Sinne korrespondenziale TW: die Sprache korrespondiert mit einer von ihr unabhängigen Welt. P. bemängelt, daß der für die ganze Debatte zentrale Begriff der Unabhängigkeit bzw. Abhängigkeit der Welt von der Sprache nicht wirklich thematisiert wurde. Als Beispiel für den unpräzisen Umgang mit der Vorstellung einer geistunabhängigen Welt dient wiederum Davidson. Davidson hatte von der korrespondenztheoretischen Konzeption Abschied nehmen wollen, spricht dann aber doch immer wieder in einem ganz massiv realistischen Sinne von einer sprach- und geistunabhängigen Welt. In seinem eigenen Ansatz will P. die These von der Sprachabhängigkeit der Welt genau aufklären. Hierbei spielt der Propositionsbegriff die zentrale Vermittlerrolle.

Im abschließenden Teil skizziert P. diesen eigenen Entwurf. Propositionen sind nichtsprachliche, aber doch *sprachabhängige* Entitäten (286). Die Wahrheit einer Proposition besteht in ihrer Eingliederbarkeit in eine (oder in die) Welt. Damit soll jedoch nicht für eine epistemisch interpretierte Kohärenztheorie argumentiert werden. Propositionen haben einen eigenen ontologischen Status, dessen genaue Bestimmung das Herzstück von P.s TW darstellt. Verständlicherweise gelingt es ihm nicht, seine eigene Theorie auf wenigen Seiten plausibel zu machen. Hierzu sei auf die in dieser Zeitschrift bereits rezensierte Monographie des Autors „Grundlagen einer Theorie der Wahrheit" (Berlin: 1990) verwiesen. Die Notwendigkeit dieses Hinweises macht gleichzeitig das Kernproblem dieser Neuauflage deutlich. Es hatte einerseits wenig Sinn, den alten Text wiederum unverändert abzudrucken, da er wesentliche Entwicklungen der jüngsten Zeit nicht berücksichtigt. Es war aber andererseits praktisch kaum möglich, die aktuellen Debatten in einem angehängten Text (von nicht einmal 40 Seiten) einigermaßen vollständig darzustellen. Der Autor mußte exemplarisch auswählen. Der Schwerpunkt liegt vor allem auf einer Auseinandersetzung mit Davidson und einer Hinführung zu der eigenen TW. So bleibt die Neuauflage des Buches in gewisser Weise ein Kompromiß. Dem Leser, der sich ein umfassendes Bild über die wahrheitstheoretische Diskussion der Gegenwart machen will, wird es nicht erspart bleiben, einen mühsamen Weg durch eine Reihe von einflußreichen Monographien zu beschreiten. Der vorliegende Band wird durch die Neuauflage weiterhin die Funktion erfüllen können, auf diesem

Weg als eine Art Landkarte und Reiseführer Orientierung zu bieten.

G. Brüntrup S. J.

Naumann, Ralf, *Das Realismusproblem in der analytischen Philosophie.* Studien zu Carnap und Quine. Freiburg – München: Alber 1993. 557 S.

Dieses umfangreiche Werk – Teil einer Dissertation aus dem Jahre 1988 – setzt sich hauptsächlich auseinander mit der Philosophie von W. V. Quine. Besonderes Augenmerk gilt dabei den Kontroversen mit R. Carnap. Deshalb wählt V. als Ausgangspunkt seiner Untersuchung Quines Artikel „Two Dogmas of Empiricism" (1951), in dem dieser zwei Grundüberzeugungen des Wiener Kreises angreift: zunächst die Unterscheidung zwischen von der Wirklichkeit unabhängigen und unter allen Umständen wahren analytischen Sätzen einerseits und andrerseits synthetischen Sätzen, deren Wahrheit nicht nur von ihrer Bedeutung, sondern auch von der Wirklichkeit abhängt; und dann die reduktionistische These, mit jedem aus Theorien ableitbaren Beobachtungssatz sei jeweils „genau eine bestimmte Menge von ihn stützender oder bestätigender Erfahrung sowie eine komplementäre Menge von ihn schwächender Erfahrung verbunden" (90). Dieser Auffassung, daß einzelne Sätze isoliert für sich getestet werden können, um sie dann zu bejahen bzw. zu verneinen, setzt Quine seine holistische These entgegen, daß bei „widerspenstigen" Erfahrungen nicht eindeutig zu erkennen sei, wie ein solcher Widerspruch zwischen Erfahrung und Theorie zu beheben ist; denn „die Theorie als ganze ist gegenüber möglichen Beobachtungen unterbestimmt" (91). Wir testen nicht einzelne Sätze, sondern die Gesamtheit unserer Theorien – inclusive der Bereiche Logik und Mathematik, dem Feld der analytischen Sätze. In den beiden ersten Kapiteln (24–79; 80–151) skizziert V. diese Thesen Quines und die Grundzüge der damit verbundenen Debatte. Entsprechend seiner Absicht, die Position Carnaps mehr als üblicherweise zur Geltung zu bringen, widmet V. das dritte Kapitel (152–215) „Carnaps eigentliche(r) Motivation": Sein Anliegen ist die Frage nach der Möglichkeit von Philosophie. Da die synthetischen Sätze in den Bereich der empirischen Wissenschaften gehören, bleiben für die Philosophie nur die analytischen „Formalwissenschaften" Logik und Mathematik. Ihre Aufgabe gegenüber den „Realwissenschaften" besteht darin, durch „logische Analyse" die Bedeutung von Wörtern und den Inhalt von Sätzen zu klären (vgl. 154f.). Im Dienste dieser logischen Analyse steht das „Konstitutionssystem", das Carnap in „Der logische Aufbau der Welt" (1928) entwirft: Die „höheren" Gegenstände der empirischen Wissenschaften werden konstituiert dadurch, daß sie zurückgeführt werden auf „niederere", nicht weiter zurückführbare. Aussagen über diese enthalten neben den Grundbegriffen nur noch logische und mathematische Ausdrücke (vgl. 158f.). Quines Angriffe zielen nun genau auf das Instrumentarium der logischen Analyse und auf die reduktionistische Grundlegung der empirischen Wissenschaften. Obwohl beide Philosophen in ihrer empiristischen Grundeinstellung übereinstimmen, kommen sie in zentralen Fragen zu gegensätzlichen Positionen. – Vor diesem Hintergrund verfolgt nun der Autor die Entwicklung und Diskussion weiterer Themen: Die Quine'sche These von der „Unbestimmtheit der Übersetzung" (216–277), „Das Problem der Ontologie" (278–349), Fragen, welche die „Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien" aufwirft (350–388), „Das Problem der Wahrheit" (389–455) und schließlich der Zusammenhang zwischen „Wahrheit und Realismus" (456–540). Bezugspunkte in diesen Untersuchungen sind immer wieder Quine und Carnap. Als weitere Diskussionspartner führt V. hauptsächlich M. Dummett und H. Putnam ein. In diesen Kapiteln geht es V. darum, ob sich, ausgehend von den genannten kontroversen Auffassungen auf empiristischer Basis, eine kohärente Position erarbeiten läßt zu Fragen wie der Begründung von Logik und Mathematik, des Zusammenhanges zwischen Sprache und Welt, der Identität von Theorien, der Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken und des Zusammenhangs von „Wahrheit und Bedeutung und der Normativität und Objektivität wissenschaftlicher Forschung" (vgl. 12). Der Umfang des Werkes und die Fülle des verarbeiteten Materials machen es schwer, die Verbindungen zwischen den jeweiligen Schwerpunkten der Auseinandersetzungen im Auge zu behalten, obwohl V. immer wieder einzelne Positionen in Thesenform zusammenfaßt und in der

Einleitung (11–23) einen kursorischen Überblick über den Aufbau dieser Arbeit gibt. Dennoch wird der Leser auf jeden Fall profitieren von der kritischen Diskussion der einzelnen Themen. Ein abschließendes Resümee wird ihm aber nur angedeutet. „Es ist gerade das Zusammenspiel von empirischer Forschung und Festlegung von Bedeutung innerhalb von Konstitutions- bzw. Sprachsystemen, das als Versuch angesehen werden kann, sowohl das Problem der Objektivität unserer Überzeugungen als auch das Problem des empirischen Charakters im Unterschied zur bloßen Kohärenz unserer Überzeugungen zu lösen" (540). A. Radl S. J.

Irrgang, Bernhard, *Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie.* Evolution, Selbstorganisation, Kognition (Uni-Taschenbücher 1765). München – Basel: Reinhardt 1993. 303 S.

Naturwissenschaftliche Denkweise dringt in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s unter dem Stichwort „evolutionäre Erkenntnistheorie" und „evolutionäre Ethik" ins letzte Reservat ein, das der Philosophie der Neuzeit geblieben ist. Haben wir es mit einer Synthese der beiden Kulturen (C. P. Snow) zu tun, nach der heute eindringlich gerufen wird, nicht zuletzt angesichts der ökologischen Krise? Bernhard Irrgang (I.), der an der TU Dresden Technikphilosophie und an der Gesamthochschule Siegen theologische Ethik lehrt, zudem einen Lehrauftrag für Bioethik an der LMU München wahrnimmt und Mitherausgeber der Zeitschrift „Forum für interdisziplinäre Forschung" ist, begrüßt den Vorstoß naturwissenschaftlichen Denkens in philosophische Gefilde. Er weiß als Philosoph sehr wohl, daß philosophierende Naturwissenschaftler ein Risiko eingehen. Denn sie werden nun mit Begründungspflichten konfrontiert, um die sich empirische Theorien nicht zu kümmern brauchen. Derartige Vorstöße von Naturwissenschaftlern rechtfertigen in den Augen I.s die häufig besserwisserische Abgrenzung der Philosophie gegenüber der Naturwissenschaft in keiner Weise, sondern verlangt umgekehrt, nach Anknüpfungspunkten für eine fächerübergreifende Theorie zu suchen. Das hat zur Folge, daß die Philosophie nicht mehr in gleicher Weise Fundamentalwissenschaft sein kann wie bisher. – I. unternimmt es, die grundlegenden traditionellen (Kap. 1, 28 S.) und die modernen, nicht-evolutionären Erkenntnistheorien (Kap. 2, 29 S.) mit den wichtigsten Positionen einer evolutionären Betrachtung von Erkenntnistheorie (Kap. 4, 33 S.) und Ethik (Kap. 6, 36 S.) zu vergleichen und kritisch zu würdigen. Der Vergleich verlangt zudem die Behandlung der Evolutionstheorie (Kap. 3, 33 S.), der Soziobiologie (im Kap. 6, 18 S.) und neuer Schlüsselbegriffe wie Selbstorganisation, Information, Komplexität, Autopoiesis, Emergenz und Konstruktivismus (Kap. 5, 37 S.), ebenso die Behandlung einer Reihe von „Hilfswissenschaften" wie Neurobiologie und Cognitive Science (Kap. 7, 32 S.). Im Zusammenhang der zuletzt genannten Wissenschaften wird auch das Leib-Seele- bzw. Brain-Mind-Problem aufgerollt. Der Abschluß (Kap. 6, 14 S.) skizziert die Aufgabe der Philosophie in einem Forschungsprogramm „Erkenntnistheorie", von Ethik ist da nicht mehr die Rede. Es folgt ein Literaturverzeichnis mit über 300 Titeln, die alle im Text erwähnt werden, meist mit Seitenangaben relevanter Passagen. Das anschließende Glossar enthält über 250 Stichworte sehr unterschiedlicher Qualität und Brauchbarkeit (was z. B. unter „Selbstorganisation" gesagt wird, hat so gut wie nichts zu tun mit jener Selbstorganisation, von der im 5. Kap. die Rede ist). Das Sachregister mit rund 150 Eintragungen ist allzu kurz ausgefallen, und ein Personenregister fehlt, was viele Leser bei der großen Zahl behandelter Autoren vermissen werden.

Was I. auf 300 S. unternimmt, ist ein enormer Kraftakt. Er hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Es fehlt die im Vorwort versprochene exemplarische Beschränkung auf die wichtigsten Positionen. Statt dessen werden (fast) alle Positionen vorgeführt. Das hat zur Folge, daß die Darstellung der Auffassung der einzelnen Autoren zum konzentrierten Exzerpt gerät, das meist nur verstanden werden kann, wenn man den Autor schon kennt. Die einzelnen Darstellungen werden unterbrochen und/oder abgeschlossen durch kritische Bemerkungen anderer Autoren oder I.s selber. Sie treffen nicht selten ins Schwarze, bleiben aber oft auch unbefriedigend, weil die Begründung der Kritik nur angedeutet wird oder gar fehlt, auch weil sie allzu „irenisch" ausfällt, was sich aus

der Absicht erklärt, nicht herumzumäkeln oder abzugrenzen, sondern vor allem Gemeinsamkeiten zu finden. Ein Beispiel: auf S. 156 f. wird die ausführliche und begründete Kritik des Physikers und Naturphilosophen Mutschler am Begriff Selbstorganisation erwähnt. Wenn diese Kritik stimmt, ist der genannte Begriff völlig unbrauchbar, das zu leisten, was er zu leisten vorgibt. Das Urteil I.s: „Dem ist zuzustimmen, doch muß auf die in der Selbstorganisationskonzeption selbst vorgenommene Unterscheidung zwischen Selbstorganisation und Autopoiese hingewiesen werden, die eingangs dieses Kapitels zur Sprache kam" (Verweis, wie leider häufig, ohne Seitenangabe). Dort lesen wir auf S. 148: „[Denn] Selbstorganisation bezeichnet die Entstehung von Ordnung aus Ungleichgewichtsprozessen, Autopoiesis hingegen eine konservative Prozeßorganisation von Lebewesen." M.a.W.: „Selbstorganisation" stammt aus der Physik, und da ist Mutschler zuständig, „Autopoiesis" dagegen aus der Biologie, und Mutschler ist kein Biologe. Ungesagt bleibt, daß beide Begriffe ihren Ursprung längst hinter sich gelassen haben. Bezieht sich obiger Verweis aber auf den Anfang des Unterkapitels, dann lesen wir dort (150): „Das Paradigma Selbstorganisation hat viele Schattierungen. Daher haben auch vielfältige Vorstellungen in die Autopoiesis-Konzeption Eingang gefunden". M.a.W.: die Bedeutungen der beiden Begriffe fließen ineinander, und die Schwäche des einen schwächt auch den anderen. Warum die genannte Unterscheidung die Kritik Mutschlers zumindest relativiert, wird nicht näher gesagt. Das herauszufinden, wird dem Leser zugemutet. Solche Zumutungen sind recht häufig. – Die genannten Mängel ließen sich verschmerzen, gäbe es eine systematische Zusammenfassung der eigenen Positionen des Autors. Das Ethik-Kapitel (184–193, 211–219) kommt diesem Wunsch am ehesten entgegen. Für die evolutionäre Erkenntnistheorie gibt es zwar ein eigenes Unterkapitel „Philosophische Kritik" (136 ff.). Es handelt sich aber weniger um die Kritik I.s als vielmehr jene, die die zitierten Autoren gegenseitig üben. Das Schlußkapitel (254 ff.) enttäuscht die genannte Hoffnung ebenfalls. Es bietet keine Zusammenfassung, nur die nochmalige Formulierung des Forschungsprogramms „interdisziplinäre Erkenntnistheorie". Ausgerechnet Patricia Churchland wird als Vorbild gewählt, natürlich nicht aufgrund ihrer Thesen, sondern ihrer Absicht, nicht allein die Evolution, sondern auch die Gehirnforschung mit der Erkenntnistheorie zu verknüpfen zu einer (evolutionären) Neuroepistemologie.

Ist das vorliegende Werk ein Lehrbuch für Studenten? Das ist eher zweifelhaft, trotz der löblichen Übungsfragen am Ende jedes Hauptkapitels und nicht zuletzt deswegen, weil illustrierende Beispiele so selten sind. Einen Vorteil hat das Buch: Es zeigt dem Anfänger, was es alles gibt, nämlich unübersehbar viel. Das könnte ihn leicht entmutigen. Ein Lehrbuch kann man schwerlich aus Programmen aufbauen, sondern nur mit Theorien, die einen gewissen Abschluß und eine hinreichend breite Anerkennung gefunden haben. Wie aber I. selbst betont, ist auf dem behandelten Gebiet noch alles im Fluß.

P. Erbrich S. J.

Honderich, Ted, *How Free Are You?* The Determinism Problem. Oxford University Press 1993, 145 p.

Die Beschäftigung mit seinen Publikationen zeigt, daß Ted Honderich (Grote Professor of Mind and Logic am University College London) zu nahezu allen Themenbereichen Stellung bezogen hat, die in der Fülle der neueren Literatur zur Frage der Willensfreiheit zur Sprache kommen: angefangen von Fragestellungen aus dem Bereich des Leib-Seele-Problems und der Handlungstheorie, bis hin zu Überlegungen, die dem Bereich der politischen Philosophie zuzuordnen sind. Die zahlreichen Einzelbeiträge kulminierten 1988 in einem umfangreichen (XII + 644 Seiten) Buch mit dem Titel: *A Theory of Determinism: The mind, neuroscience and life-hopes* (ToD). So voluminös wie dieses Opus, so beeindruckend ist seine thematische Reichweite und Komplexität. Es umfaßt Analysen und Definitionen zahlreicher philosophischer Schlüsselbegriffe, lehrreiche und kritische Kommentare zu vielen alten und neuen philosophischen Positionen ... und – vor allem – eine streng-systematische und provozierende Gesamtsicht des eigentlichen Gegenstands seiner Analysen: der Reichweite und Möglichkeit der Lebenshoffnungen von Menschen, die – so eine der Kernthesen – in ein Netzwerk nomo-

logischer Notwendigkeiten eingebunden sind. Eben darum geht es auch in H.s neuestem Buch, welches eine Art *précis* zu ToD darstellt. Es enthält allerdings eine Reihe von Verbesserungen und wendet sich an einen weiteren Leserkreis: an Anwälte, Theologen, Ärzte, Kriminologen, Psychiater ... an alle, die aus beruflichen Gründen mit dem Problem der Willensfreiheit konfrontiert sind oder sich aus anderen Beweggründen zu diesem Thema hingezogen fühlen. Das Buch verdient eine kritische Auseinandersetzung schon allein deshalb, weil der Autor sich eindringlich und innovativ mit zentralen Fragestellungen auseinandergesetzt hat, die in der Problemstellung eingeschlossen sind. Darüber hinaus vertritt H. hier einen eigenen Standpunkt in der Willensfreiheit-Debatte (D. C. Dennett hat allerdings unabhängig von ihm z.Tl. sehr ähnliche Intuitionen in *Elbow Room* formuliert), eine herausfordernde Alternative zu den Auffassungen der Kompatibilisten und der Inkompatibilisten, mit deren konträren Positionen – so schien es – zumindest ein Grundzug der logischen Geographie der Willensfreiheit-Problematik hinreichend beschrieben war: Entweder eine deterministische Sicht des Menschen ist mit seiner Willensfreiheit kompatibel, oder nicht. H. meint hingegen, daß die Vertreter beider Positionen in ihrem Bemühen fehlgehen, da sie es unterlassen, verschiedene Freiheitsbegriffe klar zu unterscheiden und die damit verbundenen Lebenshoffnungen in ihre Überlegungen einzubeziehen.

In groben Zügen läßt sich H.s Argumentationsgang wie folgt skizzieren. Die ersten 4 Kapitel diskutieren grundlegende Thesen von deterministischen und non-deterministischen Theorien, insofern sie die Philosophie des Geistes und die Handlungstheorie betreffen. Diese Überlegungen resultieren in folgender abschließender Behauptung: „The conclusion is not that determinism is true. ... It is that taking in account everything, determinism is *very strongly supported* and that certainly it has *not been shown to be false.*"(78/79). Es sind im wesentlichen drei Grundüberzeugungen – sozusagen drei Grundpfeiler eines deterministischen Theoriegebäudes –, die nach H.s Meinung eine deterministische Sicht des Menschen nahelegen. [A] Jedes mentale Ereignis (Gefühl, Gedanke, Entscheidung ...) ist insofern eng mit einem simultanen neuronalen Ereignis verknüpft, als die beiden Ereignisse nomologisch korreliert sind: Wenn das neuronale Ereignis stattfindet, tritt notwendig auch das mentale Ereignis ein, unabhängig davon, was sonst geschieht (Psychoneuronale Korrelationen). [B] Jedes dieser psychoneuronalen Paare ist die notwendige Folge einer kausalen Sequenz, deren auslösende Ursache neuronale Ereignisse und zusätzliche Ereignisse in deren Umgebung umfaßt. [C] Jede Handlung ist die notwendige Folge einer kausalen Sequenz, deren auslösende kausale Gegebenheit ein psychoneuronales Paar enthält, welches seinerseits eine aktive Intention einschließt. Daraus folgt: Unsere Entscheidungen und Wahlentscheidungen sind eine notwendige Folge von kausalen Gegebenheiten. Im *1. Kapitel* geht es H. zunächst darum, das kausalitätstheoretische Fundament für eine solche Folgerung zu legen. Kausalität ist seiner Meinung nach mehr als bloße Regularität im Bereich der Sinneswahrnehmung. Wenn wir uns die einzelnen Ereignisse in unserem Leben (neuronale oder mentale Ereignisse) als kausale Folgeereignisse vorstellen, so heißt das: Diese Ereignisse sind die notwendige Folge von vorausgehenden kausalen Gegebenheiten. Und zwischen den Ursachen und ihren Folgeerscheinungen bestehen nomologische Verbindungen. Und H. fügt hinzu – wiederum gegen Hume gerichtet –: „Conditional statements are true of reality ... Causation seems to be no more in the mind than matches." (8) Die Bedeutung dieser an den gesunden Menschenverstand appellierenden These ist m. E. alles andere als selbstverständlich und klar. Im *2. Kapitel* versucht H. zu erläutern, warum es systematische Korrelationen zwischen dem mentalen und dem physikalischen Bereich gibt. Daß es derartige Korrelationen gibt, ist eine Hypothese, die spätestens seit Davidsons Theorie des Anomalen Monismus umstritten ist. Nach H.s Überzeugung verdanken wir diese Hypothese teilweise den Entdeckungen im Bereich der Neurowissenschaften (Neurologie, Neurophysiologie ...), wonach bestimmte Typen mentaler Ereignisse mit bestimmten Typen von Ereignissen im Gehirn einhergehen. Aber was sind eigentlich ‚mentale Ereignisse'? H. antwortet darauf u. a. mit folgender Bestimmung: „They have a certain subjective nature or a character which we get into view. We can recollect or retrospect the nature or character of a mental event just past. In itself it involved two related things, *something's existing for something*

else ... So mental events have about them what we can call an interdependent duality." (21) Ein Verständnis der Natur von Bewußtsein wird m. E. in dieser Begriffsbestimmung schlichtweg vorausgesetzt. Was H. ‚interdependent existence of subject and content' nennt, ist eine Eigenschaft, die nicht nur auf mentale Ereignisse: sondern auf viele andere Dinge ohne Bewußtsein zutrifft. Ferner verteidigt H. die kausale Wirksamkeit mentaler Ereignisse: „Mental events themselves do affect what we do." (22) Andererseits scheint er aber davon überzeugt zu sein, daß vollständige Erklärungen von Handlungen in rein physikalischer Terminologie möglich sind. Eine Autonomie des Mentalen ist mit dieser Form von kausaler Relevanz folglich nicht gewährleistet: Mentale Ereignisse sind nur insofern kausal wirksam, als sie mit physikalischen Ereignissen korreliert sind. Die Sinnhaftigkeit von Handlungserklärungen im Vokabular unserer Alltagspsychologie wird nicht in Frage gestellt. Wenn man aber nach vollständigen Erklärungen für unsere Handlungen sucht, so wird man diese – gemäß H.s Ansatz – wohl am ehesten im Bereich der Neurowissenschaften finden. H. läßt keinen Zweifel daran, daß sein Entwurf nicht weniger monistisch ist wie sogenannte Identitätstheorien, obwohl er dieser Bezeichnung im Hinblick auf seine Theorie (‚Union Theory' genannt) keine Bedeutung zumißt. Im *3. Kapitel* möchte H. zeigen, daß psychoneuronale Paare die notwendige Folge einer bestimmten Klasse von Ursachen sind. Das ist im Kontext seines deterministischen Entwurfs deshalb von Bedeutung, weil man annehmen kann, daß Entscheidungen die notwendige Folge von Ereignissen sind, die ihrerseits nicht die notwendige Folge von irgendwelchen Ursachen sind. So könnte z. B. meine Handlung X eine notwendige Folge meiner diesbezüglichen Entscheidung sein, wobei meine Entscheidung aber durch keine vorausgehende Ursache determiniert war. Die Vorstellung, daß etwas die notwendige Folge von etwas anderem ist, reicht also nicht aus, um eine deterministische Theorie grundzulegen. Deshalb zielt H.s Entwurf darauf, daß jedes psychoneuronale Paar die notwendige Folge von Ereignissen ist, die ihrerseits notwendig auf vorausgehende Ereignisse folgen (lückenlose Kausalketten). Man könnte auch sagen: Unsere Entscheidungen sind durch unsere Erbanlagen und entsprechende Umweltbedingungen eindeutig festgelegt. Um das plausibel zu machen, geht H. auf Alternativentwürfe ein, die mit dem Begriff eines personalen Verursachers von Handlungen operieren, der für die Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Hierbei geht es ihm vor allem darum, auf die zahlreichen Probleme aufmerksam zu machen, welche diese Annahme impliziert. Der Begriff eines Subjekts, welches die Ursache von Handlungen ist, aber seinerseits kausal nicht festgelegt ist, führt in einem monistischen Theorierahmen (!) in der Tat zu erheblichen Inkonsistenzen und Unklarheiten. Im *4. Kapitel* stellt er eine Handlungstheorie, die ein verursachendes Subjekt postuliert, seiner eigenen handlungstheoretischen Konzeption gegenüber. Derzufolge sind Handlungen Körperbewegungen, die durch eine Intention verursacht werden und in dieser – in gewisser Weise – repräsentiert sind. Aber jedes mentale Ereignis ist mit einem simultanen neuronalen Ereignis verknüpft. Und eine Handlung ist deshalb die kausale Folge einer Ursache, die notwendig ein psychoneuronales Paar einschließt. Es wird deutlich, daß seine Handlungstheorie im Kontext seines monistischen Theorierahmens den Konzeptionen überlegen ist, die einen personalen Verursacher annehmen. Damit ist H.s Plädoyer für ein deterministisches Menschenbild im wesentlichen abgeschlossen. Im *5. Kapitel* befaßt er sich zunächst mit Forschungsergebnissen aus dem Bereich der Neurowissenschaften, die zu belegen scheinen, daß es enge Verbindungen zwischen mentalen und neuronalen Phänomenen gibt. Er konzediert aber, daß diese Erkenntnisse den neuronalen Teil der Verursachung durch psychoneuronale Paare explizit, den mentalen Teil hingegen bestenfalls implizit unterstützen. Im zweiten Teil stellt er die weitverbreitete These in Frage, daß die Quantentheorie im Widerspruch zu deterministischen Theorien steht: „If it's said that indeterminism is true of small particles, but does not get translated into the world we know, including the central nervous system, then we are back where we were." (66) Im *6. Kapitel* verteidigt H. seine Grundüberzeugungen gegen genuin philosophische Einwände (von Epikur bis Newcomb), die sich zumindest darin einig sind, daß sich eine deterministische Theorie in Selbstwidersprüche verstrickt. Er geht auf die einzelnen Argumentationstypen ein und macht deutlich, warum sie ihn nicht überzeugen. Was aber folgt aus einer deterministischen

Sicht des Menschen im Hinblick auf unser Selbstverständnis als rationale, kognitive, soziale und handelnde Lebewesen? Im *7. Kapitel* diskutiert er zwei mögliche Antworten, wobei er die damit verbundenen Lebenshoffnungen einbezieht. H. macht damit deutlich, daß das Determinismusproblem kein rein intellektuelles Problem ist, sondern in den Bereich lebensphilosophischer Erwägungen hineinreicht. Er nennt zunächst folgende Reaktionen auf die wahrscheinliche Wahrheit der deterministischen Sicht: (A) Bestürzung, begründet in der Überzeugung, daß nun vieles, was zu unserem Selbstbild gehört, nicht mehr wahr sein kann; (B) Unnachgiebigkeit, bestehend in der Zurückweisung der deterministischen Sicht des Menschen und der damit verbundenen Einstellungen. Jede dieser Reaktionen geht einher mit bestimmten Hoffnungen im Hinblick auf unsere Zukunft und unsere persönlichen Errungenschaften, mit einer bestimmten Einstellung zu unserem Wissen, einer bestimmten Sicht unserer zwischenmenschlichen Beziehungen und einer bestimmten Haltung gegenüber Fragen der moralischen Verantwortung. Und jede der beiden Gruppen bestehend aus Einstellungen, Gefühlen, Hoffnungen und Überzeugungen ist mit einem für sie charakteristischen Freiheitsbegriff verwoben. Im Kontext der ersten Gruppe wird unter Freiheit nicht mehr als Freiwilligkeit in folgendem Sinne verstanden: Eine Entscheidung ist frei, wenn sie mit den Wünschen und Bedürfnissen des Handelnden nicht in Konflikt gerät. Demgegenüber impliziert die zweite Gruppe einen stärkeren Freiheitsbegriff: Eine Entscheidung ist nur dann frei, wenn sie von einem personalen Subjekt getroffen wird, dessen Entscheidungen nicht determiniert sind. Diese Unterscheidung führt im *8. Kapitel* zu einer eingehenden Analyse der Auseinandersetzung zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten. Beide Denkrichtungen teilen die Überzeugung, daß es genau eine Vorstellung davon gibt, was als freie Wahl zu gelten hat. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, daß sie von unterschiedlich starken Freiheitsbegriffen ausgehen (nämlich den beiden bereits genannten). Dementsprechend fallen dann auch die Antworten auf die Frage nach der Kompatibilität von Freiheit und Determination unterschiedlich aus. Der starke Freiheitsbegriff – meint H. – ist jedenfalls nicht mit Determination kompatibel. Im *9. Kapitel* kommt H. auf das zu sprechen, was er als ‚das eigentliche Problem' bezeichnet. Es besteht darin, eine befriedigende Antwort auf die wahrscheinliche Wahrheit einer deterministischen Sicht des Menschen zu finden. Beide der genannten Antworten (Bestürzung, Unnachgiebigkeit) sind unbefriedigend. Bestürzung ist eine bloß negative und im Grunde resignative Reaktion. Und Unnachgiebigkeit zeichnet sich dadurch aus, daß an einer illusionären Vorstellung von Freiheit festgehalten wird, für die es kein *fundamentum in re* gibt. Statt dessen schlägt H. vor, daß wir versuchen, die Situation anzunehmen, in der wir uns vorfinden. Es bedarf einer neuen Einstellung, die am besten als ‚Bejahung' bezeichnet werden kann. Sie akzeptiert, daß ein deterministisches Menschenbild einen Teil unserer Wünsche und Werte bedroht und untergräbt, versucht aber damit zurechtzukommen und – soweit wie möglich – von dieser Haltung zu profitieren. Wir müssen in der Tat einiges aufgeben: Z. B. eine bestimmte Vorstellung von unserem persönlichen Erfolg und Verdienst. Andererseits – meint H. – kann uns ein deterministisches Menschenbild auch vor dunklen Selbstanklagen befreien, die in der Illusion wurzeln, daß wir in einer bestimmten Situation ganz anders hätten handeln können. Und ein solches Bild läßt genügend Lebenshoffnung übrig, um sein eigenes Leben als lebenswert zu erachten: Ich kann z. B. weiterhin positive und wertschätzende Gefühle gegenüber Mitmenschen haben oder mich über die Bewunderung anderer freuen, obwohl ich weiß, daß all dies eine kausale Folge von irgendwelchen Ereignissen ist, die selbst determiniert sind. Wie sehr sich H. über die Qualität dessen bewußt ist, was er mit seinen Überlegungen anzielt, wird insbesondere in folgender Darstellung eines kritischen Einwands deutlich: „What it all comes to, as perhaps a critic would say, is looking on the bright side, or putting a good face on things, or even making the best of a bad job. That is a bit unkind and perhaps not serious enough, but not far off the truth." (117) Aber selbst derjenige, der davon überzeugt ist, daß Bejahung die gebotene Reaktion auf die wahrscheinliche Wahrheit eines deterministischen Menschenbildes ist, wird große Schwierigkeiten haben, dieser Haltung treu zu bleiben. Wir glauben nicht wirklich an Determination. Selbst die nicht, die intellektuell davon überzeugt sind. Denn diese Sicht steht im krassen Widerspruch zu unserer

Kultur und Tradition. Wie weitreichend die Folgerungen sind, die H. aus seinem anthropologischen Standpunkt zieht, wird nirgendwo so deutlich wie im *10. Kapitel*: Die wahrscheinliche Wahrheit dieser Sichtweise – so H. – fordert eine tiefgreifende Veränderung unserer sozialen Institutionen und Aktivitäten (Bestrafung krimineller Akte; Verteilung von Einkommen und Wohlstand; Verteilung von Macht, Rang und Autorität; öffentliches Aussprechen von Lob und Tadel ...), wenn diese dem Freiheitsbegriff verpflichtet sind, der einen nicht-determinierten personalen Verursacher von Handlungen impliziert. So sollte z. B. jede Form von Bestrafung durch den Staat, die auf der Vorstellung von Vergeltung aufbaut, aufgegeben werden. Eine Haftstrafe kann aus Präventionsgründen sinnvollerweise verlängert werden, nicht aber aus Gründen der Vergeltung. Eine Vergeltung zu fordern, wäre nur dann sinnvoll, wenn man annehmen könnte, daß ein Straftäter frei (im starken Sinn) gehandelt hat. Eben dies wird von H. bestritten. H.s sozialpolitische Erwägungen münden schließlich in folgende abschließende Bemerkung: „Is the Left Wing in politics less given to ideas of individual desert and more given to ideas of individual need? Is it then less given to attitudes and policies which have something of the assumption of Free Will in them? So you may suppose. If that is so, should one part of the response of affirmation be a move to the Left in politics? I leave you with that bracing question." (129)

Obwohl ich viele Überzeugungen H.s nicht teile, habe ich das vorliegende Buch mit anhaltendem Interesse und Gewinn gelesen. Wenn man H.s Prämissen im Bereich der Philosophie des Geistes und der Handlungstheorie akzeptiert, sind seine Folgerungen in der Tat sehr überzeugend: ein deterministisches Menschenbild legt sich nahe und die von ihm beschriebenen lebens- und sozialphilosophischen Thesen sind diesem angemessen. Dies zeigt m. E., daß auch Formen von sogenanntem Nonreduktivem Physikalismus (ich bezweifle, daß H.s. Philosophie des Geistes wirklich nonreduktiv ist, aber sie tritt zumindest sehr geschickt in dieser Verkleidung auf) auf einen substantiellen Freiheitsbegriff verzichten müssen. Meiner Meinung nach baut H.s Argumentationsgang auf Prämissen auf, die in gleichem Maße hypothetisch sind wie unsere Alltagsvorstellung von Freiheit. Aber H.s ‚type-physicalism' ist immerhin eine überzeugende Form von Physikalismus. Ein sogenannter ‚token-physicalism' hingegen ist keine stabile physikalistische Position. Wenn man also auf Physikalismus setzt, sollte man auch H.s weitreichende Folgerungen akzeptieren. Sympathisiert man hingegen mit Davidsons Argumenten für mentale Anomalie, so hat man sicherlich die Vorstellung aufzugeben, daß es deterministische Beschreibungen von Handlungen in rein physikalischer (neurophysiologischer ...) Terminologie gibt. Und genau das entspricht auch der dualistischen Grundintuition, wonach es (mindestens) zwei fundamental verschiedene deskriptiv-explanatorische anthropologische Perspektiven (nicht zwei Substanzen!) mit je eigenen konstitutiven Prinzipien gibt. Dieser Intuition zufolge sind Handlungen deutlich zu unterscheiden von bloßen Körperbewegungen, weil Handlungen in ein anderes Begriffsnetz mit anderen synthetisch-apriori-Prinzipien eingebunden sind. Wohl deshalb haben wir bislang keine Konzeption, die erklären kann, wie es möglich ist, daß physikalische Ereignisse nomologische Korrelate zu bewußten mentalen Ereignissen sind.

A. Trampota S. J.

Rescher, Nicholas, *Moral absolutes.* An Essay on the Nature and Rationale of Morality (Studies in Moral Philosophy 2). New York – Bern – Frankfurt a. M. – Paris: Lang 1989. X/115 S.

Das klar geschriebene Buch ist eine Kritik des moralischen Relativismus. Die eigene, streng kognitive und antireduktionistische Position charakterisiert Rescher (R.) als Verbindung eines in etwa kantischen mit einem in etwa aristotelischen Ansatz. Das Buch ist nach zwei Fragen gegliedert: 1. Was verlangt die Moralität (morality) von uns? Was müssen wir tun, um uns als moralisch gute Personen zu qualifizieren? Dieser Teil (Kap. 1–3) ist eine Analyse des Begriffs der Moral. 2. Warum sollen wir das tun, was die Moralität von uns verlangt? Warum sollen wir moralisch sein? Dieser Teil (Kap. 4) leistet die eigentliche Moralbegründung. – Moralische Normen sind nach R. Normen, die das Verhalten von Menschen in den Fällen bestimmen, wo legitime Interessen ande-

rer Menschen betroffen sind. Das Zentrum der Moralität sei das Wohlwollen: Die Präferenzen und Handlungen des moralisch Handelnden seien bestimmt durch die Überlegung, wie sich sein Handeln auf andere auswirkt. Eine Handlung sei moralisch gut, wenn ihr Grund (rationale) der Wert der Person als solcher sei. Unter ‚Person' versteht R. das vernünftige, autonome Individuum. Auch potentielle Personen hätten einen Anspruch darauf, als Personen behandelt zu werden. Personen haben reale, objektive Interessen, d. h. Interessen, die es an sich wert sind, vorgezogen und verfolgt zu werden. R. nennt sie „basale Bedürfnisse" (basic needs), z. B. nicht physisch verletzt zu werden; nicht belogen oder getäuscht zu werden; nicht der Möglichkeiten der Selbstentfaltung beraubt zu werden.

Die obersten, abstrakten Prinzipien gelten nach R. universell und ausnahmslos. Sie ergeben sich, so das entscheidende Argument gegen den Relativismus, analytisch aus dem Begriff der Moral. Beispiele sind: ‚Anerkenne vernünftig Handelnde als Personen, die Interessen haben, welche es verdienen, in unseren Überlegungen berücksichtigt zu werden'; ‚Füge anderen keine unnötigen Schmerzen zu'. Wer diese Prinzipien ablehne, habe nicht eine andere Moral, sondern er habe gar keine Moral. R. bringt einen Vergleich. Es gebe verschiedenste Arten von Messern. Aber daß ein Messer eine Klinge hat, hänge nicht davon ab, welche Arten von Messern die Leute herstellen; es sei vielmehr mit unserem *Begriff* des Messers gegeben. Der Begriff eines Messers ohne Klinge sei nicht ein anderer Begriff des Messers, sondern überhaupt kein Begriff des Messers. Die universellen Prinzipien sind jedoch unter jeweils verschiedenen Umständen anzuwenden. Eine auf der Ebene der basalen Prinzipien „absolutistische" Ethik sei deshalb vollkommen vereinbar mit einer Vielfalt moralischer Regeln auf der Ebene der Anwendung unter konkreten Umständen. R. betont die moralische Bedeutung der in der jeweiligen Gemeinschaft geltenden moralischen Regeln. Durch diese Regeln würden die Rechte und Erwartungen der Menschen, mit denen wir in einem Handlungszusammenhang stehen, festgelegt. „People's real interests are largeley canalized by their (justified) expectations, and these are determined and defined by the ground-rules of the community in which they operate" (58). Die universellen Prinzipien ließen eine Anpassung an die konkreten Verhältnisse nicht nur zu; sie erforderten sie sogar. R. unterscheidet deshalb zwischen dem moralischen Pluralismus, der diese Anpassung fordert, und dem moralischen Relativismus, der die Geltung der universellen Prinzipien bestreitet.

Die Diskussion der (zweiten) Frage ‚Warum sollen wir moralisch sein?' zeigt R.s Antireduktionismus und seine Ablehnung des Utilitarismus. Ein moralisch schlechter Akt sei zu unterscheiden von einem unsozialen oder illegalen oder einem unklugen Akt. R. betont den „deontologischen Aspekt" des moralischen Urteils. Er erklärt ihn durch die „ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung" (ontological duty of selfrealization; 90). Sie verpflichte uns, das Beste aus den Gelegenheiten, uns selbst möglichst voll zu verwirklichen, zu machen, oder die Werte in unserer eigenen Lebensform zu kultivieren. Moralität hänge letztlich an der Axiologie. R. lehnt die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen ab. Die Verpflichtung wurzele in den „Fakten der Ontologie" (94). Die Antwort auf die Frage, warum wir moralisch sein sollen, lautet also: weil wir als vernünftig Handelnde die ontologische Pflicht zur Selbstverwirklichung haben.

R. bringt viele für die Moralphilosophie wichtige Unterscheidungen. Zustimmend hervorgehoben seien sein Kognitivismus, sein Personalismus, seine These, daß es objektive Bedürfnisse gibt, und die Ansicht, daß die konkrete Art und Weise, wie abstrakte moralische Prinzipien in einer Gemeinschaft unter konkreten Umständen angewendet werden, moralische Pflichten schafft. Kritische Fragen sind: Wie kommt R. zu seinem Moralbegriff? Seine Vorgehen in den ersten drei Kapiteln macht einen etwas dogmatischen Eindruck. Ist die ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung als Begründung für eine Ethik des Wohlwollens ausreichend? Geht es in der Selbstverwirklichung um den anderen als anderen, wie es eine Ethik des Wohlwollens fordert? Läuft die Moralbegründung durch die ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung Gefahr, zirkulär zu werden, indem der Mensch bereits von einem bestimmten Verständnis von Moralität her definiert wird? Wie ist der betonte Antireduktionismus vereinbar mit der Tatsache, daß der moralische Wert auf dem außermoralischen aufbaut?

Kann die ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung auf die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen bzw. Sein und Wert verzichten? Auch wenn das Sollen im Sein wurzelt, so ist es doch ein synthetischer Schritt, der das Sein als gut oder gesollt erfaßt.

F. Ricken S. J.

Wingert, Lutz, *Gemeinsinn und Moral.* Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993. 336 S.

Innerhalb zweier Jahrzehnte profilierte sich die Diskursethik als einer der führenden Ansätze philosophischer Ethik. Gegenüber einer z. T. heftigen Kritik seitens des neoaristotelischen „Mainstream" konnte die kommunikationstheoretische Transformation der kantischen Ethik argumentativ bestehen, wobei jedoch (insbesondere) Habermas' Reichweite und Ansprüche der Diskursethik zurückgenommen und sie auf die Rekonstruktion einer ausschließlich mit Grundnormen sozialer Integration beschäftigten Moral konzentrierte. Je präziser dabei der „moralische Standpunkt" gefaßt wurde, desto deutlicher wurde, daß unter dem moralischen Gesichtspunkt nur ein bestimmter, wenngleich wichtiger Teil praktischer Probleme bearbeitet wird, und dementsprechend auch die Diskursethik im Sinne einer Diskurstheorie der Moral nur einen Ausschnitt der „praktischen Vernunft" thematisiert. Inzwischen nimmt die Diskursethik jedoch auch die anderen Bereiche der „praktischen Vernunft" in den Blick und reflektiert insbesondere die „Frage nach dem guten Leben", begibt sich also auf das ureigene Terrain ihrer neo-aristotelischen Kritiker. Deutlich zeigt sich dieser von Habermas selbst eingeschlagene Trend in der anzuzeigenden Arbeit.

Zwar geht es W. um „Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption"; dazu setzt er jedoch weder bei den Zusammenhängen sprachlich koordinierter Alltagspraxis (Habermas) noch bei den impliziten Unterstellungen unvermeidlicher Argumentationsprozesse (Apel) ein. Statt dessen sucht er im ersten Teil durch eine Phänomenologie des individuellen Moralbewußtseins zu zeigen, daß die Ausdrucksformen moralischen Bewußtseins (Sprache, Gefühle, Handeln) nur dann befriedigend erklärt werden können, wenn die moralischen Subjekte als unvertretbare Einzelne in einem durch Normen regulierten Interaktionszusammenhang mit anderen und damit als Angehörige einer gemeinsamen „moralischen Welt" gesichtet werden. Im Anschluß daran unterscheidet er zwischen Ethik und Moral: Während moralische Probleme Störungen eines irreduzibel intersubjektiven Verhältnisses darstellen und durch Argumentationen bewältigt werden, die auf Einverständnis der beteiligten Akteure zielen, resultieren ethische Probleme aus Irritationen im praktischen Selbstverhältnis von Individuen, die sich selbst bestimmen und ihren eigenen Ansprüchen gemäß leben wollen. Den „moralischen Standpunkt" expliziert der Autor im zweiten Schritt als eine Moral des zweifachen Respekts: Als Individuen wie auch als Angehörige einer gemeinsamen Lebensform verletzbar sichern Akteure durch moralische Normen einander den Respekt als Subjekte, die unvertretbar ihr eigenes Leben leben, und gerade dabei – in gleicher Weise wie alle anderen – auf andere angewiesen sind. Einen moralischen Standpunkt nimmt Ego daher ein, wenn er/sie die vom eigenen Handeln Betroffenen sowohl als Alter Ego und als gleichberechtigte Angehörige betrachtet. Im dritten Teil seiner Arbeit sieht der Verf. die epistemische Überlegenheit der Moral des zweifachen Respekts in ihrer strukturellen Offenheit für Kritik begründet: Erst bei Verschränkung beider Prinzipien des Respekts werden die Akteure angehalten, nicht nur das eigene Handeln an moralischen Normen, sondern darüber hinaus auch die Kriterien für moralische Normen zu überprüfen, ob sie nämlich die Rechte aller Akteure als unvertretbare Einzelne und zugleich als gleichberechtigte Angehörige sichern können.

Mit Hilfe des Kriteriums der Intersubjektivität bzw. der Subjektivität praktischer Probleme gewinnt der Verf. seine Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Problemen und entsprechend auch zwischen Moral und Ethik: „Moralische Probleme ... unterscheiden sich von ethischen Problemen darin, daß sie irreduzibel intersubjektiver Natur sind" (145). Wenn auch die These, daß in modernen und d. h. pluralen Handlungssituationen moralische Probleme nicht unmittelbar in Begriffen des ethisch Guten gelöst werden können, überzeugt, muß das Kriterium der Unterscheidung zwi-

schen Moral und Ethik m. E. zumindest relativiert werden. Fragen des guten Lebens werden nämlich nicht nur als kollektive Fragen bearbeitet, weil sie sich – wie der Autor einräumt – gemeinschaftlich verbundenen Menschen stellen, die sich gegenseitig in ihren gemeinsamen Überzeugungen irritieren. Darüber hinaus haben ethische Fragen auch dann eine intersubjektive Dimension, wenn sie von Individuen als Frage nach dem jeweils eigenen Leben bearbeitet werden. Individuation ist nämlich immer zugleich ein Sozialisationsprozeß, so daß Vorstellungen des guten Lebens lebensweltlich vorgeformt sind und immer nur in einem bestimmten lebensweltlichen Horizont erworben werden. Die sogenannten „Kommunitaristen", allen voran Michael Sandel, haben diesen kommunitären Horizont persönlicher Lebensentwürfe bereits gegen Rawls liberale Gerechtigkeitstheorie eingeklagt. Es wundert daher, daß der Autor im Titel mit dem Begriff „Gemeinsinn" zwar an diese „kommunitaristische" Kritik anschließt, deren Anliegen jedoch nicht aufgreift und diskursethisch bewältigt. Trotz einiger hilfreicher Andeutungen bietet die Arbeit daher keine „Diskurstheorie der Ethik", so daß die „Frage nach dem guten Leben" letztlich nur als Gegenstück für die angezielte „intersubjektivistische Moralkonzeption" registriert wird.

Sein Kriterium zur Unterscheidung von Moral und Ethik relativiert der Verf. selbst von einer anderen Seite, nämlich durch Subjektivierung des „moralischen Standpunkts." (In der kantischen Tradition stehend, besteht der Verf. darauf, daß moralische Normen generalisierte Erwartungen ausdrücken und in diesem Sinne überpersönliche Zusammenhänge regeln.) Andererseits: „Die Aktor- und Handlungsbegriffe in moralischen Normen müssen mögliche Akteure und Handlungsweisen beschreiben, und zwar ... wirkliche Aktoren, die sich als solche Aktoren verstehen können" (128). Moralische Normen müssen also auch in der Perspektive der ersten Person bestehen können, weswegen moralische Probleme auch irreduzibel persönliche Probleme – und darin ethischen Problemen offenkundig sehr ähnlich – sind. Mit seiner Moral des zweifachen Respekts trägt der Verf. die subjektive Perspektive in moralisch-praktischen Diskursen ein – und zeichnet sie darüber hinaus auch als den eigentlichen Motor moralischen Lernens aus: Moralische Normen verkörpern stereotype Integritätserfordernisse, die an den Selbstinterpretationen der beteiligten Akteure scheitern können, die mit dem Anspruch auf Respekt als unvertretbare Einzelne auf eine Revision der Normen drängen. Daß dieser Anlaß dann tatsächlich auch einen Prozeß des moralischen Lernens anstößt, dazu bedarf es jedoch des wechselseitigen Respekts gleichberechigter Angehöriger, die sich gegenseitig die gleichen Rechte zur diskursiven Überzeugung moralischer Normen einräumen. – Die Perspektive des gleichberechtigten Angehörigen sichert also die Moralität intersubjektiver Beziehungen, wobei der Verf. die Universalität der Moral über die „strukturelle Offenheit" jeder moralischen Gemeinschaft zu sichern sucht. Und genau an dieser Stelle muß der Rez. sein hartnäckiges Unverständnis notieren: Offenkundig bewährt sich der „moralische Standpunkt" gegenüber Dritten, also all denjenigen, die den Akteuren als Angehörige einer gemeinsamen Lebensform nicht in den Blick kommen, von ihrem Handeln bzw. von der allgemeinen Geltung bestimmter Normen jedoch betroffen sind. Zwar sucht der Verf. die Perspektive des „Dritten" mit der Perspektive des gleichberechtigten Angehörigen zu verknüpfen, insofern die Angehörigen einer kommunikativ strukturierten Lebensform jede Fixierung von Zugehörigkeitskriterien den moralischen Gehalt ihrer Lebensform beeinträchtigen würden. Dieser Schluß ist theoretisch mühsam – und bleibt darüber hinaus zumindest dem Rez. unverständlich. Charakterisiert der Status des Angehörigen nicht eher gemeinschaftliche Vorstellungen des guten Lebens, während eine Theorie der Moral viel mehr mit dem Status des Betroffenen zu operieren hätte, den es allerdings in die Perspektive von Diskursteilnehmer/inne/n zu übersetzen gilt? Bislang erwies sich doch als eine Stärken der Diskursethik gegenüber ihrer neo-aristotelischen Konkurrenz, daß sie diese Perspektive der Betroffenen als idealisierende, aber unvermeidliche Unterstellung moralisch-praktischer Diskurse rekonstruiert – und verteidigt hat.

M. Möhring-Hesse

Marschütz, Gerhard, *Die verlorene Ehrfurcht.* Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 9). Würzburg: Echter 1992. XI/340 S.

Der Titel enthält eine als Feststellung formulierte These, daß Wort und Sache der Ehrfurcht in unserer Zeit weitgehend abhanden gekommen seien. Darin zeigt sich der Verlust eines bestimmten seinlassenden, vernehmenden Bezugs zur Wirklichkeit, der den rechten Zugang zu Gott, zum Menschen und zur Welt als Mit- und Umwelt verstellt. Deshalb ist es dringlich, Wort und Sache der Ehrfurcht erneut zu bedenken und ihr einen neuen Zugang in unsere Geisteswelt zu eröffnen. – In vier Teilen sucht M. dieses Desiderat einzulösen: der erste Teil dient vor allem der semantischen Klärung des Wortes ‚Ehrfurcht' (5–86). Das zweite Kapitel dieses Teils *Wiederbelebungsversuche im 20. Jahrhundert* (56–86) bietet Kurzreferate zur ‚Ehrfurcht' bei Albert Schweitzer, Max Scheler, Peter Wust, Dietrich von Hildebrand, Otto Friedrich Bollnow und Theodor Steinbüchel, die bereits zum zweiten Teil der ausführlichen Vorstellung der Ehrfurcht im Denken Thomas von Aquins und Romano Guardinis überleiten (87–187). Der Aquinate behandelt die Ehrfurcht, die er zu den Gaben des Heiligen Geistes, nicht aber zu den Tugenden zählt, im großen Kontext des Verhältnisses Schöpfer – Geschöpf und im speziellen Zusammenhang der Tugend der Hoffnung. Im wesentlichen bedeutet sie von seiten des Menschen dankbar bejahende Anerkennung der Geschöpflichkeit von Mensch und Welt. – Für Romano Guardini steht beim Thema ‚Ehrfurcht' die entscheidende Grundhaltung zur Wirklichkeit Gottes wie zur Wirklichkeit der von ihm geschaffenen Welt im ganzen auf dem Spiel. Der wissenschaftlich-technisch bestimmte Zugang zur Wirklichkeit seit der Neuzeit hat der Welt als Schöpfung Gottes ihren Geheimnis- und Verweischarakter genommen. Diese Dimension der Wirklichkeit kann nur durch die Haltung der Ehrfurcht lebendig gehalten werden, insofern diese Tugend den Menschen befähigt, sich vom Geheimnis der Wirklichkeit ergreifen zu lassen und ihm in der Doppelbewegung von Nähe und Distanz zugleich zu begegnen. – Der dritte Teil ordnet das bisher Gesagte unter den systematischen Gesichtspunkten der Ehrfurcht als menschlicher Grunderfahrung (188–219) und als sittlicher Grundhaltung (220–263). Der Antwort auf die Frage, ob Ehrfurcht eine Tugend sei, folgt ein relativ ausführliches Referat über Tugend und Tugendethik, in dem sich M. auch in den Streit um die Frage einmischt, ob einer Tugend- oder einer Normethik der sachliche Vorrang gebühre. M. schließt sich der salomonischen Lösung an, beide Ethiktypen seien aufeinander angewiesen und keineswegs alternativ zu verstehen (vgl. 258 f.). Doch für die Beantwortung der Frage, ob Ehrfurcht eine Tugend sei, hat diese Auskunft keine Bedeutung. M.a.W.: diese Frage läßt sich ohne die Einbeziehung der neuerlichen Debatte um die Notwendigkeit einer Tugendethik beantworten. Hier wie auch an anderen Stellen gerät das Thema der Arbeit teilweise aus dem Blick. – Der vierte Teil der Untersuchung verdeutlicht und verifiziert die Bedeutung der Ehrfurcht als sittliche Grundhaltung im Kontext der Umweltproblematik (264–278), der Fragen um Ehe und Familie (279–298) und abschließend des Verhältnisses von Theologie und Kirche (298–313), wobei vor allem die Frage nach der angemessenen Weise der Weitergabe des Glaubens im Vordergrund steht. – In seiner *Schlußbemerkung* (314–321) faßt M. wichtige Ergebnisse der Untersuchung zusammen und notiert, daß die Sache der Ehrfurcht noch nicht gänzlich verlorengegangen ist (320). – M. hat in seiner Dissertation viele Gesichtspunkte im Umkreis der Ehrfurcht als Grundhaltung gesammelt und bearbeitet, die dem Leser gute Einblicke und Anregungen bieten. Hierin wie auch in der gefälligen Art der Darstellung liegen die Stärken des Buches. Eine gewisse Weitschweifigkeit läßt allerdings das Thema zuweilen in den Hintergrund treten (vgl. u. a. auch das achte Kapitel über Ehe und Familie mit ausführlichen Angaben über die Situation der Ehe). Ein gegliedertes Literaturverzeichnis und ein Personenregister bieten dem Leser zusätzliche Hilfe.

J. Schuster S. J.

Schelkshorn, Hans, *Ethik der Befreiung.* Einführung in die Philosophie Enrique Dussels. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992. 171 S.

Schelkshorn (S.) legt mit der überarbeiteten und erweiterten Fassung seiner Dissertation eine „Einführung" in das Werk des 1934 in Argentinien geborenen und in Mexiko lebenden Enrique Dussel (D.) vor, welcher sich für seinen Ansatz befreiender Theologie einen philosophischen Unterbau erarbeitete. Dieser liegt auf deutsch seit 1989 unter dem Titel „Philosophie der Befreiung" vor.

S. zeigt die Problematik eines solchen Unternehmens im lateinamerikanischen Kontext auf. Während *eine* Richtung die Abhängigkeit Lateinamerikas von Europa betont und dem Denken solange keine Selbständigkeit zubilligen will, als keine wirtschaftliche Unabhängigkeit erreicht ist – die Position S. Bondys –, sieht eine *andere* Richtung schon immer eine gewisse Selbständigkeit des Denkens gegeben; dies ist etwa die Ansicht L. Zeas. Für D. selbst geht es zum einen darum, anzuerkennen, daß Philosophie sich immer befreien müsse, nämlich von und aus ihrem eigenen, sich der Wirklichkeit selbst entfremdenden Denken, was S. meines Erachtens zu wenig herausarbeitet. Zum anderen aber hat die Philosophie ihre Herkunft anzuerkennen, und das heißt auch, sie hat ihre koloniale Vergangenheit zu bejahen. Anerkenntnis gibt es nun nicht ohne vorherige Befragung. Die lateinamerikanische Philosophie müsse und dürfe deshalb aber die abendländische Philosophie auf ihre Quellen, Absichten und Opfer hin untersuchen, ein Unternehmen, welches D. tatkräftig in Angriff nimmt. Ja, die Philosophie habe diejenigen Traditionen in ihr, denen die Befreiung des Menschen ein Anliegen sei, wieder zu stärken und ihnen zur Oberhand zu verhelfen. Eine solche Tradition ist für D. nun aber die semitische, welche der griechisch-römischen Philosophie und schließlich dem Idealismus und noch Fr. Nietzsche zum Opfer fiel. Gestützt auf M. Heideggers Ontologiekritik und ermuntert durch dessen Destruktion abendländischer Philosophie arbeitet sich D. zu E. Lévinas vor. Auf diesem von S. vorgestellten Denkweg fallen eindeutige Urteile über das abendländische Denken. Das „Ich denke" sei zum „Ich erobere" geworden und divinisiert worden (46). Hegels Philosophie habe die Ontologie europäischer Expansion formuliert; mit der Degradierung jeglicher Andersheit seien die Verdinglichung des Menschen und die Vergöttlichung des Eigenen einhergegangen (47). Nur ein Schritt sei es dann noch gewesen, die „Wiederkehr des ewig Gleichen" als letzte Erkenntnis zu propagieren, welche dem Persönlich-Einzigartigen und dem Fragmentarischen erst recht das Lebensrecht bestritten hätten. Die Haltung D.s zu Fr. Nietzsche hat aber zwei Seiten: D. lehnt mit Fr. Nietzsche die Gewaltsamkeit des totalisierenden Logos ab (67), befürwortet aber im Kontrast zu Fr. Nietzsche die „Sklavenmoral", wie Fr. Nietzsche sie abschätzig titulierte. D. wendet sich vom „System" ab und mit der Dialogphilosophie der abgründigen, schöpferischen Freiheit, dem anderen und der Alltäglichkeit zu. Wegbereiter solchen Denkens sind ihm M. Heidegger und X. Zubiri sowie E. Lévinas. Die Verweigerung von System und Schlußstein komme der Wirklichkeit und somit dem je unverwechselbaren, denkerisch nicht einholbaren Anderen zugute. D. versuche, so S., die Unhintergehbarkeit der Transzendenz des alltäglichen In-der-Welt-Seins sichtbar zu machen (53 f.). Er negiere nun aber nicht sämtliche Sichtweisen oder auch „Methoden" des Deutschen Idealismus. Er behält das dialektische Angehen der Positionen bei und versucht sie in eine Anadialektik zu befreien, beziehungsweise aufzubrechen („ana": „auf" und „ano": „oben" sind hier zusammengenommen). Um seine Gedanken abzusichern bedient D. sich der Analogieformel des Vierten Laterankonzils: so wie Gott dem Menschen, ist auch der andere Mensch dem Menschen immer noch einmal größer und anders. Ja, D. spricht nicht nur von der Analogie zwischen Sein und Seiendem, sondern zertrümmert gleichsam das Sein selbst: er will eine Analogie zwischen Sein und Sein ausfindig gemacht haben. S. bemüht sich auch hier redlich um Klarheit. Gemeint ist wohl (aber bloß dies?), daß die schöpferische Freiheit nicht noch einmal unter das zur Vereinseitigung und Herrschaft neigende „noein" subsumiert werden dürfe. Von M. Heidegger nimmt D. dort Abschied, wo er den Akzent nicht mehr auf die Seinsvergessenheit, sondern auf die Ethik legen will. Das „Sein" ist für D. abgründige und schöpferische Freiheit (72). Die Distanz von D. zu E. Lévinas rührt daher, daß dieser die ökonomische

Dimension und die Wichtigkeit der Institution nicht genügend berücksichtigt habe. Die Vielfalt der Beziehungen zum anderen als anderem reichen von denen der „Du-Beziehung" des engen erotischen Verhältnisses bis hin zu denen mit „Fremden" und „Feinden". Eine Glorifizierung des anderen findet erst einmal im Denken D.s nicht statt, erst später gerät der „andere" zum nur noch positiv gesehenen „Armen" (88). Über den höchst zerbrechlichen persönlichen Beziehungen werden die Strukturen nicht übersehen.

Diese Nähe, nur sie, nicht die Ferne, läßt sich um- oder besser ausarbeiten zur befreienden Tat am anderen (97–131). Aus der Prämisse der „Ethizität des Anderen" geht das Sollen hervor. Zur Würde ist zu befreien und die institutionalisierte Entfremdung aufzuweichen. Dem Verachteten, Zukurzgekommenen hat vorrangig, aber nicht ausschließlich das befreiende Engagement zu gelten, denn nur so kann eine neuerliche Ungleichheit vermieden werden. Eine solche Befreiung, so D., unterliege dauernd zwei Gefährdungen, nämlich einerseits selbst total, systematisch und zentristisch zu werden und damit den konkreten Menschen aus den Augen zu verlieren und als Instrument zu mißbrauchen. Andererseits könnte der Befreier für seine Arbeit einen Orientierungs- und Korrekturraster für unnötig erachten. Damit aber würde seine Befreiung zur Tat schlechter Endlichkeit verkommen. Nichts anderes als das (sic. das!) Absolute, das wahre Unendliche biete sich als Hilfe gegen diese ständige Versuchung des Menschen an. Dieses Unendliche (meines Erachtens mißverständlich und ärgerlich „das Absolute" genannt) müßte nun aber als Freiheit gedacht werden. Ist es vielleicht in sich selbst durch Kommunikation gestaltet? D. geht nicht soweit. Der unbedingt geltende Imperativ „Befreie den Armen!" erfährt seine Präzisierung durch den Umstand, daß nur der Arme sich selbst befreien kann (111, 116). Befreiung wird somit zur Selbstbefreiung durch anfängliche Fremdbefreiung.

In dem vorletzten Abschnitt untersucht D. „Perspektiven für eine Befreiung Lateinamerikas" (133–159). Hieß es vorher, der andere als anderer sei uneinholbar, so ist es jetzt die „Arbeit" selbst (138) und schließlich das „Volk" (149), Entitäten, welche mit dem Titel der uneinholbaren Exteriorität ausgezeichnet werden. Ob hier nicht Verdinglichungs- und Entindividualisierungstendenzen wieder die Oberhand gewonnen haben? Andererseits hebt D. hervor, daß sich keine Herrschaft jemals restlos der abgründigen Tiefe des menschlichen Seins, eben der Exterritorialität, bemächtigen kann (116). Entschärft damit D. nicht wieder die Dringlichkeit des Befreiungsauftrags? In diesem Abschnitt stellt D. eine Theorie vor, welche zur Ablehnung eines jeden Kauf- und Geldverkehrs führt. Der – dogmatische – Abbau einer jeden Vermittlung führt D. zu diesem „utopischen" Ansatz. Folgerichtig und unbrauchbar!

Das Schlußkapitel „Philosophie der Befreiung als prophetisches Denken" verknüpft Philosophie und Theologie. Philosophie ist in einer Welt der Lüge nicht „Vorhersage", sondern Anklage. Ohne diesen sittlichen Impuls, der ja auch verlangt, die Wahrheit selbst zu leben, ist Philosophie keine „Lehre von der Weisheit". – S. arbeitet präzis, sehr eingelesen und verständnisvoll, allerdings auch außerordentlich gedrängt diesen Denkweg D.s heraus. Nicht nur die Lektüre der Werke D.s, sondern auch zahlreiche Gespräche zwischen S. und D. sichern die korrekte Wiedergabe des Denken D.s ab. Dabei zeigt S. die schwierigen, vielleicht auch bei D. nicht ganz klaren Stellen auf, verweigert sich aber durchgehend einer Kritik, außer daß er D.s Denken eine gewisse Gewaltsamkeit bescheinigt (57, 66 u. a.). Diese begegnet schon im Umdefinieren von Begriffen („Ontologie", „Sein", etc.). Eine Reihe von Fragen seien zusätzlich zu den bereits gestellten genannt: Wie läßt sich die Andersheit als Andersheit denken, wenn nicht doch von einem gemeinsamen Bezugspunkt aus? Von welchem? Welches Gemeinsame ist anzunehmen? Weshalb bedient sich D. letztlich doch wieder des von ihm so bekämpften und mit Recht für gefährlich gehaltenen Begriffs der Totalität (120 ff.)? Ist der Imperativ „Befreie den Armen!" mit der kantischen Selbstzweckformel schon mitausgesagt oder mit ihr irgendwie verträglich oder gar im Vergleich mit ihr eine Verirrung, indem ich den Menschen auf sein Armsein verkürze (114)? Ist es nicht naiv, anzunehmen, daß – jeder – Einsatz für die Armen den Handelnden aus dem gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang entlasse (114)? Diese Philosophie ist aus dem Mitleiden geboren und gewachsen aus den Erfahrungen der Abhängigkeit. Sie

muß polemisch sein. Daß es sich aber um kein billiges Pamphlet handelt und nicht um einen oberflächlichen einseitigen Philosophiekurs, erfährt der Leser. Vielleicht wird er, wie der Rez., die größere Stärke D.s im Kritisieren als im Aufbau finden. S. sei für die Vermittlungsarbeit gedankt. N. Brieskorn S. J.

Goutier, Klaus, *Rechtsphilosophische und juristische Methodenlehre im Lichte der evolutionären Erkenntnistheorie.* Unter Berücksichtigung heutiger naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse (Europäische Hochschulschriften Reihe 2; Rechtswissenschaften 895). Frankfurt – Bern – New York – Paris: Lang 1989. 488 S.

Am ehesten erhält der Leser einen Zugang zu diesem voluminösen und inhaltsreichen Werk, wenn er nicht, wie Goutier (G.), mit der Auslegungslehre beginnt, sondern mit den Kapiteln über die Evolution (173 ff.) und der anhand ihrer Ergebnisse entwikkelten Anthropologie. Die Quintessenz lautet hier, daß die Vernunft sich in und mit der Stammesgeschichte des Menschen entwickelt habe. Selbst das Fundament, das wir für das Festeste und Unbezweifelbarste gehalten haben und ansehen, die Vernunft, sei geschichtlich gewachsen und Produkt einer Entwicklung. Deshalb verbiete es sich nicht, an I. Kants „Apriori"-Lehre anzuknüpfen. Deren richtige Auffassung laute allerdings, daß dieses Apriori nun eben einfachhin als Ergebnis eines kontingenten Prozesses hinzunehmen sei. Ein anderer Prozeßverlauf hätte zu einem anderen Ergebnis, zu einem anderen Apriori und zu einer anderen Vernunft geführt. Von ihr her sei nun aber auch das Recht, seine Auslegung und die Rechtswissenschaft zu gestalten. Soweit der grobe Aufriß des Buches und das Unternehmen, welches G. außerordentlich ausführlich durchführt!

Aus der Evolution als „Tatsache" und der Evolutionswissenschaft folgt für G. nun erstens, daß der Mensch durch Erbanlagen und Umwelt zum Menschen geworden sei und daß zweitens der Natur des Menschen die Rolle der Ursache und „Ur-sache" für die Notwendigkeit des Rechts zukomme. Die Erbanlagen bestimmen entscheidend die Natur und das Wesen des Menschen, „die durch die Erbanlagen geprägte Natur des Menschen ist nämlich die wahre Grundlage seiner ‚unantastbaren Würde'" (261). Die Evolution lieferte G. zufolge also Vorgaben, um Grundgedanken für den Aufbau einer Staatsverfassung entstehen zu lassen und Rechtsordnungen zu schaffen. Es gibt somit Kriterien, welche die Angemessenheit von Verfassungen, Gesetzen und von Politik zu bewerten erlauben. Angemessen sind sie nur, wenn sie zum einen den höchsten Wert der Evolution, nämlich die Erhaltung der Arten, und sodann die durch die Evolution in den Erbanlagen der Menschen verankerten zweitrangigen Werte sichern und in zunehmendem Maße verwirklichen; G. nennt Liebe, Freundschaft, Mitleid, Treue etc. (224). Doch sind nun aber der höchste Wert und die zweitrangigen Werte nicht so „völlig a priori in der menschlichen Vernunft verankert" (224), als daß nicht gegen sie verstoßen werden könnte. Nicht immer vermochte der Mensch diese mitgegebene Gefährdung seiner selbst zu erkennen, heute jedoch ist er dazu in der Lage. So hat er durch eine bewußte Willensentscheidung sich die ihm mitgegebenen Werte zu eigen zu machen und ihnen zur Wirklichkeit zu verhelfen (225). Folgerichtig kann G. den Streit zwischen Naturrechtslehre und Rechtspositivismus für überwunden erklären. Denn zum einen gibt es keinen Zugang zu einer ewigen, über aller Entwicklung thronenden und als solcher zugänglichen Vernunft, zum anderen sei der Mensch auch nicht argumentlos der bloßen Setzung ausgeliefert, mit anderen Worten, nicht der jeweiligen Mehrheit als letzter Referenz, denn immer sind die Erbanlagen und ihr „Inhalt" zu beachten. Die Erkenntnis dieser Eingebundenheit und dieses relativen Selbstandes liefere die Vernunft, die sich gleichfalls evolutionär entwickelte und weiterentwickelt. Mit ihrer Hilfe und unter ihrer Leitung seien die Gesetzgebung, die Eingriffsverwaltung und die Rechtsprechung zu gestalten. Gewagt faßt G. Evolutionsergebnis und Vernunft folgendermaßen zusammen: Die einzige Quelle allen Rechts sei das menschliche Gehirn als ein „von Werten geleitetes Entscheidungssystem" (184). Wann ist eine Norm also gerecht? G. will bei seiner Antwort nicht auf das Kriterium der intersubjektiven Nachprüfbarkeit verzichten. Er schreibt: „Eine Sollensnorm ‚N' ist dann und nur dann gerecht, wenn alle auch nur entfernt davon Betroffenen ihrer Geltung (vernünftiger-

weise) zustimmen könnten" (313). Anstatt nun aber die einzelnen Elemente dieser Formel zu untersuchen, sagt G., daß gerade der Verzicht auf inhaltliche Elemente Definitionen ermögliche. Fehlt hier nicht die Argumentation mit den Erbanlagen, dem höchsten und den zweitrangigen Werten? G. geht anschließend lediglich auf das Verfahren ein. Doch seien wir nicht ungerecht. Etwas weiter unten führt er aus, daß „Kriterien der Ungerechtigkeit" sehr wohl aufzeigbar seien (316). Welche? Und setzen diese Kriterien nicht doch wieder ein Wissen um Gerechtigkeit voraus? Richtig betont er, daß das Aufzeigen selbst bereits eine offene Gesellschaft voraussetze, offen für die Kritik und nicht nachtragend.

Ohne eine solche Offenheit kommt auch die das gesetzte Recht auslegende Gesellschaft nicht aus. Das zentrale Anliegen G.s ist es ja, die Auslegungslehre des Rechts, welche seit C. Fr. v. Savigny sich einen Kanon des Vorgehens, der Prioritäten in der Zusammenstellung von systematischer und historischer Interpretation zugelegt hatte, weiterzuentwickeln hin zu einer evolutionär bestimmten Auslegungslehre. Eine Theorie der Rechtsfindung dürfe und müsse Gesetze als „Problemlösungen" verstehen. Unverzichtbar sei auch hier die intersubjektive Nachprüfbarkeit. Der herkömmlichen „Auslegungs"-Lehre stellt G. die „Verstehens"-Lehre K. Poppers auf der Grundlage seiner „Drei-Welten-Theorie" gegenüber. Etwas kuriose Aussagen fallen, etwa wie: Eine Auslegung, welche sich der Definition bediene, müsse sich sagen lassen, daß das Definieren der Arbeitsweise des Gehirns widerspreche, „dieses gewinnt nämlich seine begrifflichen Vorstellungen aus Schemabildern" (410). Verstehensprobleme sind demnach folgendermaßen zu lösen: „Es sind zwei Hypothesen zu entwerfen und kritisch zu überprüfen, eine zu der Frage, mit welchen Sachproblemen sich der zu interpretierende Text befaßt, die andere zu der darin vorgesehenen Lösung" (429). Wer einen Fall zu entscheiden hat, muß sich um eine Regellösung bemühen, welche mit den Grundprinzipien und Wertungen des geltenden Rechts zu vereinbaren ist und sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit voraussichtlich bewähren wird (427). Bis auf das letzte Kriterium doch wohl keine so umwerfende Neuheit! In der Tat erlaubt allerdings G.s Ansatz einen noch nicht so üblichen Blick auf erstens die Regelungslücken, zweitens die den Menschen überlassene Gestaltungsmöglichkeit und drittens auf die Richtung der Ausgestaltung (444).

G.s Dissertation ist reichhaltig, vielfach anregend und gelegentlich geradezu spannend, doch zugleich nicht in allen Punkten gleichmäßig durchgearbeitet und philosophisch gesehen Bedenken erregend. Was ist aber überhaupt das Philosophische in dieser Untersuchung, wird uns doch gleich zu Beginn erklärt, daß Fragen nach dem Wesen unfruchtbar seien? Philosophie habe die Aufgabe (IX), zwischen den Einzelwissenschaften zu vermitteln und vor allem dazu beizutragen, daß die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften überwunden werden könne. Methodisch gesehen stützt sich und verläßt sich G. auf K. Poppers Ansatz, daß nämlich Wissenschaft mit Hypothesen arbeite, welche der Mensch an die Welt herantrage, und die immer nur zu vorläufigen Ergebnissen führen können; ihre Gültigkeit beruhe darauf, daß sie noch nicht falsifiziert seien. Leider tritt häufig – und völlig erstaunlich bei einer solchen Arbeit, die sich auf naturwissenschaftliche Forschungen stützen will – das Autoritätsargument auf! „Popper sage ...", „K. Lorenz stelle heraus ..."; „die Mehrheit der Forscher nehme an ...". Ein befremdliches Verfahren! Zum anderen nimmt G. das, was er als Ergebnisse der Evolutionsforschung vorstellt, als „noch nicht falsifiziert" und doch für genügend sicheren Grund an, um auf ihm zu bauen und anderen Grund zu verwerfen. Gravierend ist, daß G. einerseits sich hinter den Ergebnissen empirischer Forschung verschanzt, andererseits auch in die wissenschaftliche Diskussion Argumente einläßt, die deshalb taugen sollen, weil sie wissenschaftlich nicht widerlegt seien, so die Reinkarnationslehre! (317). Verwunderlich auch die Urteile, die G. fällt! Schon im Vorwort schreibt er Kelsens Unterscheidung von Form und Inhalt behavioristischem Einfluß zu, ein Vorwurf, der Kopfschütteln erregen muß (X)! Kelsen, ein Behaviorist, er, der auf das Ich und seine von ihm selbst zu übernehmende Verantwortung setzt? Verwirrend dann wieder, wie unbefangen G. von „dem Seienden" oder von „Analogie" spricht. Überprüft wird nicht, um nur *ein* Beispiel zu nennen, Konrad Lorenz' Theorie von der angeborenen Aggression etwa mit folgenden Fragen: an welch reichem oder magerem

Material aus der Tierwelt ist diese Hypothese gewonnen? Wenn sie für diesen Bereich stimmen sollte, ist sie denn überhaupt auf den Menschen übertragbar? Wie steht es mit den Phänomenen der Güte, der Solidarität etc.? Unbehagen bereitet die Vereinnahmung von Parmenides' Lehrgedicht und Heraklits Aussprüchen zur Untermauerung G.s Thesen. Gelungen ist aber ganz sicherlich das Kapitel „Zur Überprüfung von Verstehenshypothesen im Hinblick auf das Seiende unter Berücksichtigung des inneren Systems des Rechts" (373–405). N. Brieskorn S. J.

Willke, Helmut, *Ironie des Staates.* Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992. 399 S.

Willke (W.) will seine Zeit, die moderne, westlich-industrialisiert-pluralistische Gesellschaft, auf den Begriff bringen und ihre Aufgaben aufweisen. So ist mehr als in Hegels „Grundlinien" angezielt. Läßt sich aber aus dem Geist der Moderne und nicht gegen ihn eine innere ideale Gestalt der Politik und des Staates konstruieren? Sie läßt sich. Die Eckwerte Einheit und Differenz, Selbsterhaltung und Dezentrierung bilden dabei die Aufbauelemente und Kriterien. Sie geben zu erkennen, daß den Leser ein systemtheoretischer, ein in vielem N. Luhmann verpflichteter, aber auch ihm gegenüber gelegentlich kritischer Ansatz erwartet, der sich zugleich ohne Scheu bei A. Etzioni (119f.) und dem Neokorporatismus (78) umgesehen hat. – An welche Abläufe W. seinen Entwurf ankoppelt, zeigt eine unter zahlreichen prägnanten Charakterisierungen der politischen Geschichte: „Der Rechtsstaat wurde hervorgetrieben durch einen *Mangel an Macht,* welche der Anwendung illegitimer Gewalt Einhalt hätte gebieten können. Der Sozial- und Wohlfahrtsstaat wurde erzwungen durch einen *Mangel an Geld,* welches die gewalttätigen Folgen der Armut hätte erträglich machen können. Ganz analog muß man heute feststellen, daß ein *Mangel an Wissen* eine neue Staatsfunktion erfordert, einen supervidierenden Staat ..." (268). Wie dieser Staat zu denken ist, führt zu einem Vor-Bedenken von Gesellschaft und in abstraktere Ausdrucksweisen (wir sind in der Systemtheorie!): „Für die Gegenwart reicht ... die Beschreibung der Gesellschaftsstruktur als funktional differenziert nicht mehr aus", werde doch die Differenzierung einerseits wiederum organisiert, andererseits in organisierten Vernetzungen aufgefangen (183). Es habe, noch wenig bemerkt, eine „organizational revolution" stattgefunden (250). Auch bestimme sich der Staat nicht mehr in bezug auf die Gesellschaft, sondern „in bezug auf die Operationsprobleme der Politik als eines autonomen, selbstreferentiellen und komplexen Funktionssystems der Gesellschaft" (9), er sei „internes Modell oder Selbstbeschreibung des politischen Systems der Gesellschaft" (244).

Einer Abschaffung des Staates redet W. somit nicht das Wort, sondern stuft ihn neu ein: unentbehrlich sei er als Funktionssystem. Unverzichtbar in „Steuerungsaufgaben ..., weil eine naturwüchsige, marktförmige oder evolutionäre Entwicklung in unkalkulierbare Risiken führen würde ... zugleich (haben) die Bedingungen der Möglichkeit zielgerichteter Intervention sich grundlegend gewandelt und (setzen) heute neben dem Medium Macht auch eine elaborierte Verwendung der Medien Geld und Wissen voraus" (173). – Der Staat bedürfe demnach weiterhin einer machtbasierten (klassisches Gewaltmonopol) und geldbasierten Infrastruktur (Wohlfahrtsaufgabe) (246). Ein Beispiel verdeutliche das Zuammenspiel: die Schulpflicht ist Ausdruck der machtbasierten Infrastruktur, die Einrichtung und Ausstattung der Schule Gegenstand der geldbasierten Infrastruktur. Was nun aber die Art der Intervention betrifft, so hält W. eine direkte Beeinflussung aller Teilsysteme von *einem* Zentrum her für unmöglich. Jedes Teilsystem besorge seine eigene Transformation und thematisiere seine eigene Identität (73). Jede Veränderung müsse es selbst bejahen. Hinzu komme die „retikulare, vernetzte Kommunikationsstruktur" (189). Steuerung können dabei nur auf die Ränder einwirken (189), bis die „Konditionierung der Selbststeuerung" (190) gelinge. „Interventionen in komplexe, selbstreferentielle Systeme sollen nur auf der Ebene der Programme, niemals auf der Ebene der codes erfolgen. Denn Eingriffe in die Codierung gefährden die Autonomie, mithin die Existenz des Systems" (169f.). – Fazit: Die Gesellschaft fällt nicht auseinander, sondern lebt in ihrem Differenzierungs- und Independenzzusammenhang. W. gesteht ein, daß die Schwierigkeit erheblich sei, „mehrere

autonome Systeme in einen nichtzufälligen, produktiven und selbstbindenden Zusammenhang zu bringen" (134). Die Abstimmung sämtlicher kollektiver Akteure und korporativen Systeme ist mühsam, weil „ein Gesamtsystem ... gerade dann nicht im Gesamtinteresse handelt, wenn es aus *rationalen* Teilsystemen zusammengesetzt ist" und weil „bloßes Verhandeln zwischen korporativen Systemen mit gemeinsamen Interessen nicht ausreicht, um ein optimales Ergebnis zu erreichen" (135 f.) Und dann deckt W. endgültig seine Zielrichtung auf: „Es muß ein funktionales Äquivalent zu der Größe gefunden werden, die in einfacheren Zeiten als Gemeinwohl, öffentliches Interesse oder gar Staatsraison bezeichnet werden konnte" (136). „Wenn das Argument gelänge, daß organisierte Sozialsysteme in der Lage sind, ihre begrenzte Teilsystemrationalität im eigenen Interesse an globaler Maximierung und strategischem Handeln zu transzendieren, dann wäre der Eckpfeiler herkömmlicher Staatstheorie erschüttert: der fraglos angenommene Bedarf der Gesellschaft nach einer zentralen, hierarchisch übergeordneten Steuerungsinstanz" (139). Für W. gelingt das Argument. Wie? Indem er den Begriff der Ironie einführt. Er ist R. Rorty entlehnt (86 f.: R. Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität, 1989) und meint eine Haltung, welche beständig Zweifel gegenüber ihren eigenen Ansichten hegt und alle Strukturen für vorläufig und ersetzbar hält. Eben diese Kontingenzerfahrung führt W. zufolge zu einer sittlichen Haltung. Was nottue, seien Selbstbindung an Standards der Respektierung der Autonomie gesellschaftlicher Teilsysteme, Selbstbegrenzung und Bescheidenheit der Politik (316), deren Interesse an sich selbst, an ihrer Selbsterhaltung, gerade diese Haltungen miteinund nicht ausschließt (137). Somit ist aber der Staat seiner tragischen Rolle ständiger störender Selbstüberforderung ledig und nur noch als „local heroe" nötig.

Brillant geschrieben entbehrt W.s Text nicht leicht arroganter Töne (254: „Einige reflektierte und ernst zu nehmende Autoren"; 256 zu Habermas: „dessen Sozialphilosophie sich immer antiquierter ausnimmt" und die (354) „aufschlußreich in ihrer Unbrauchbarkeit sei"). Die Stellung zu Habermas (206 f.) wäre angesichts dessen „Faktizität und Geltung" (1992) zu nuancieren oder zu ändern. Die mehrfach bei J. Habermas gebrauchte „Entfesselung" findet sich auch bei W. (313). Werden hier Bälle rückgespielt? Daß es um das System und nicht um den einzelnen konkreten Menschen gehe, betont W. schon fast gelangweilt-ärgerlich (254 f.). Gut, seien wir mit dieser Abstraktion einverstanden und nehmen wir den Menschen als Umwelt des Systems. Nur: die Systemtheorie abstrahiert nicht nur, sie belegt das Systemleben mit Qualifizierungen aus dem menschlichen Bereich, so daß der Mensch sich verdrängt, überflüssig, ja störend vorkommen kann. Auch scheint W. nur das Entweder-Oder von individualisierend-betriebener oder systemtheoretisch bestimmter Politik zu kennen. Dabei handelt es sich doch um keine vollständige Disjunktion! Es läßt sich vielmehr auch der einzelne Mensch *so* denken, wie W. die Teilsysteme auffaßt, als grundsätzlich zu solidarischem Handeln fähig. Deswegen immer wieder diese Anfrage an die Systemtheorie, ob das System genügend rückgebunden sei an den nie einfangbaren Menschen (W. sieht auf seine Weise auch diese Rückbindung als Problem: 254). W. versucht, die „Systemtugend" der Bescheidung und des Kooperationswillens als systemnotwendig herauszustellen. Bleiben Sein und Sollen in berechtigter Weise bei W. getrennt? Was aber, wenn die Systemtugend dem Teilsystem nicht einleuchtet? Was geschieht, wenn die Opfer der Integration den Nutzen aus ihr übersteigen? Endet die Kooperation oder entartet das System zum Kollektiv? Kommt J. Rawls mit seinem Vertrauen in ein *sublimierbares* Nutzendenken der einzelnen der Lösung dieses Problems nicht näher? Daß W. auf die Strafsanktion in seinem System trotz des „eigenen aufgeklärten Interesses jedes Funktionssystems an Kooperation" (364) nicht verzichten kann, zeigt S. 368. Und wenn der Rechtsstab sanktionsunwillig wird? Bedenken bestehen auch gegenüber W.s Rechtsbegriff, wenn es heißt, das Recht müsse „geradezu ... materiale Gesellschaftstheorie werden" (206)? Erbringt es dann noch seine Steuerungsleistung? Letztlich: Welche Politik kann sich lediglich säkular begründen und *ausschließlich* mit diesem Bezug die Einheit der Gesellschaft fordern und begründen (29)? Legitimation wird durch Selbstreferenz erreicht (35), d. h. die säkulare politische Ordnung selbst wird „zum vollen funktionalen Äquivalent einer ... transzendenten Legitimität gesellschaftlicher Ordnung" (34). „Legitimität durch Legalität" wandelt sich zu „Legitimität der Legalität" (34). W. stellt

in faszinierender Weise Gefahren dar. Diese nur als Gefahren zu orten, welche der bürgerlich-herrschenden Besitzklasse drohen, und W. zu unterschieben, er trete letztlich für eine staatliche Kommandowirtschaft ein [Albert Krölls: Die Legende vom Staatsversagen. Zum Verhältnis von Staat, Recht und Ökonomie im organisierten Kapitalismus, in: Demokratie und Recht 19 (1992) 36 ff.], entstammt dogmatisch-marxistischer Engführung und wird W.s Anliegen nicht gerecht. Sind aber seine Vorschläge geeignet, dieser Gefahren Herr zu werden? Er benennt aus engagiertem Ernst Aufgaben. Aber lassen sie sich auf diesem Wege bewältigen? N. Brieskorn S. J.

Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession. Herausgegeben von *Klaus Grawe, Ruth Donati* und *Friederike Bernauer*. Göttingen–Bern–Toronto–Seattle: Hogrefe 1994. 885 S.

Die gegenwärtige Psychotherapie ist konfessionell anstatt professionell ausgerichtet und ignoriert die Forschungsergebnisse der wissenschaftlichen Psychologie über die Störungen menschlichen Erlebens und Verhaltens und die Möglichkeiten ihrer psychologischen Beeinflussung. Die psychotherapeutische Versorgung orientiert sich weitgehend an den Interessen der verschiedenen psychotherapeutischen Glaubensgemeinschaften und nicht an der nachgewiesenen Nützlichkeit der Therapiemethoden. Die psychotherapeutische Praxis hinkt dem wissenschaftlichen Erkenntnisstand schwer hinterher. Die Qualität der psychotherapeutischen Versorgung könnte erheblich verbessert werden, wenn die jeweiligen Störungen mit den Methoden behandelt würden, die sich nachgewiesenermaßen als effektiv herausgestellt haben. Das gegenwärtige Ausbildungssystem perpetuiert jedoch die Mißstände auf dem Gebiet der Psychotherapie. Es klammert Informationen über die tatsächliche Wirksamkeit verschiedener Therapieformen ebenso aus wie den Wissensstand der Psychologie. Das führt zu einer enormen Diskrepanz zwischen dem, was eigentlich durch die Anwendung der verfügbaren effektiven psychologischen Behandlungsmethoden möglich wäre, und dem, was tatsächlich geschieht. – Die Autoren wollen zu einer Psychotherapie beitragen, zu der sie als wissenschaftliche Psychologen stehen können. Sie präsentieren in diesem Buch die Ergebnisse einer dreizehnjährigen Arbeit, in der sie sämtliche vorliegenden Therapiestudien zur Wirksamkeit psychotherapeutischer Behandlungsmethoden analysierten. Sie legen einen Ergebnisbericht vor, der ein Gesamtbild der tatsächlichen Faktenlage auf dem Gebiet der Psychotherapie vermittelt. Für jede Therapiemethode führen sie an, was dazu bisher an stichhaltigen wissenschaftlichen Untersuchungen vorliegt und was diese Untersuchungen bezüglich der Wirkung, der Wirkungsweise und der Indikation dieser Therapiemethode erbracht haben. Die vorliegende Arbeit ist um so bemerkenswerter, als es für einen einzelnen Wissenschaftler unmöglich geworden ist, einen vollständigen Überblick über die empirischen Untersuchungen zum Gesamtbereich der Psychotherapie zu gewinnen und zu behalten. Die Zahl der Untersuchungen über die Wirksamkeit von Therapiemethoden ist mittlerweile über 4000 angewachsen und nimmt jedes Jahr zu. – Grawe und seine Mitarbeiter sammelten in einer fünfjährigen systematischen Suchaktion alle bis 1984 veröffentlichten Wirksamkeitsuntersuchungen, zirka 3500. Aus diesen wählten trainierte Gutachter 897 Untersuchungen aus, die an erwachsenen Patienten durchgeführt worden waren, welche selbst wegen eines klinisch relevanten Problems psychotherapeutische Hilfe gesucht hatten. Anhand eines standardisierten Auswertungskatalogs und Güteprofils für kontrollierte Psychotherapiestudien analysierten sie jede einzelne Untersuchung. Das Herzstück des Buches bildet der Ergebnisbericht über die Wirkung, Wirkungsweise und Indikation der verschiedenen Therapiemethoden (Kap. 4, 87–671). Die Ergebnisberichte über die einzelnen Therapiemethoden sind alle gleich aufgebaut. Zuerst wird die jeweilige Therapiemethode kurz beschrieben, dann folgt der eigentliche Ergebnisbericht. Was liegt an stichhaltigen Untersuchungen zu dieser Methode vor? Auf welche Art von Patienten beziehen sich die Ergebnisse? Wie wird über die Therapeuten informiert? Wieviele Untersuchungen gibt es und wie sind sie im Vergleich zu Studien über andere Therapiemethoden zu bewerten? Es folgt ein Bericht über die Wirksamkeit und das Wirkungsspektrum der Methode, über ihre Wirkung im Vergleich zu anderen The-

rapierichtungen sowie Hinweise zu ihrer Indikation und Wirkungsweise. Die 41 Ergebnisberichte gruppierten die Verfasser in sechs Hauptrichtungen: Humanistische Therapien, psychodynamische Therapien, kognitiv-behaviorale Therapien, interpersonale Therapien, Entspannungstherapien und Hypnose sowie eklektische und richtungsübergreifende Therapien. Den Abschluß dieses Hauptteiles (Kap. 4) bilden direkte Wirkungsvergleiche zwischen den verschiedenen Therapieformen.

Der Ergebnisbericht zeigt, daß die unüberschaubar gewordene Vielzahl psychotherapeutischer Ansätze und Methoden sich in eine klare Rangordnung fügt, wenn man den Maßstab der empirisch nachgewiesenen Wirksamkeit anlegt. (1) Es gibt eine Gruppe von psychotherapeutischen Methoden und Techniken, die sich zwar auf dem Psycho-Markt großer Beliebtheit erfreuen, für die aber jeglicher Wirksamkeitsnachweis fehlt. Zu dieser Gruppe zählen Verfahren wie die analytische Psychotherapie nach C. G. Jung, die Primärtherapie (Urschrei-Therapie) nach Janov, das Neurolinguistische Programmieren, die dynamische Familientherapie nach Stierlin und das Rebirthing. (2) Es gibt Therapiemethoden, die zwar relativ gut untersucht sind, wie etwa das Autogene Training, deren Wirksamkeit durch die vorliegenden Befunde aber eher in Frage gestellt als bestätigt wird. (3) Für eine dritte, umfangreiche Gruppe therapeutischer Verfahren liegt eine gewisse Anzahl von Wirksamkeitsuntersuchungen vor; diese ist jedoch zu gering und die Ergebnisse sind zu uneindeutig, um sie zu den bewährten Verfahren mit nachgewiesener klinischer Wirksamkeit zählen zu können. Manche dieser Ansätze, wie die Bioenergetische Therapie, die Daseinsanalyse, das Katathyme Bilderleben, die Individualtherapie nach Adler, Musik-, Tanz- und Kunsttherapie, befinden sich in großer Nähe zu den überhaupt noch nicht untersuchten Ansätzen der ersten Gruppe. Bei der Gestalttherapie und der Systemischen Familientherapie kann die gegenwärtige Befundlage bei wohlwollender Interpretation die Hoffnung nähren, daß sie sich noch qualifizieren. Der Abstand zu den Verfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Wirksamkeit ist jedoch groß. (4) Schließlich gibt es eine vierte Gruppe von drei psychotherapeutischen Ansätzen, denen auf Grund einer großen Zahl kontrollierter Wirksamkeitsuntersuchungen der Status von Therapieverfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Wirksamkeit zugebilligt werden muß: *Verhaltenstherapie, Gesprächspsychotherapie* und *psychoanalytische Therapie.* Es bestehen jedoch beträchtliche Unterschiede im klinischen Gewicht und in der Breite dieser Ansätze. Am besten in seiner Wirksamkeit abgesichert ist das umfangreiche Repertoire der Verhaltenstherapie. Gut untersucht, um einigermaßen sichere Aussagen über die Wirksamkeit machen zu können, sind Formen psychoanalytischer Kurztherapie bis ca. 30 Sitzungen und psychoanalytische Therapien mittlerer Länge zwischen 30 und 100 Stunden. Die Wirksamkeitsnachweise für die Gesprächspsychotherapie sind überzeugend. Der Anwendungsbereich dieser Therapieform ist allerdings enger als jener der Verhaltenstherapie. Die Wirksamkeitsvergleiche zwischen den verschiedenen Therapieformen zeigen, daß die mehr auf Problembewältigung ausgerichteten Verfahren der Verhaltenstherapie im Durchschnitt signifikant wirksamer sind als die eher klärungs- oder einsichtsorientierten Verfahren Gesprächspsychotherapie und psychoanalytische Therapie. Dieser Befund steht in deutlichem Kontrast zu der immer wieder in der Psychotherapieforschungsliteratur vertretenen Meinung, es ließen sich keine Wirksamkeitsunterschiede zwischen den verschiedenen Therapiemethoden nachweisen. „Die tatsächliche Ergebnislage könnte daher nicht eindeutiger sein, als sie ist: Kognitiv-behaviorale Therapie ist im Durchschnitt hochsignifikant wirksamer als psychoanalytische Therapie und Gesprächspsychotherapie" (670).

Die gegenwärtige psychotherapeutische Versorgungswirklichkeit weicht in einem Ausmaß von den an und für sich bestehenden Möglichkeiten ab, das dringend nach Veränderung ruft. Es besteht eine Kluft zwischen der Zahl jener Patienten, die eine psychotherapeutische Behandlung erhalten, und der Zahl jener, welche die zur Zeit bestmögliche Behandlung erhalten. Die Nicht-Nutzung der besten bestehenden Behandlungsmöglichkeiten führt außerdem zu den größten Kosten für die Gemeinschaft. „Die einfache, aber verleugnete Wahrheit ist die, daß das therapeutische Versorgungsangebot im gesamten deutschen Sprachraum sehr weitgehend von den persönlichen Vorlieben und Interessen der Therapeuten bestimmt wird und nicht von dem Recht der

Patienten auf die bestmögliche Behandlung" (694). – Eine zentrale Schlußfolgerung des Ergebnisberichtes betrifft die Therapiedauer. Wirksame Therapien erzielen ihre Effekte innerhalb von Monaten und nicht von Jahren. Die Aussage, daß sehr gute Therapieeffekte mit einer relativ geringen Sitzungszahl erreicht werden können, stützt sich auf mehrere hundert Untersuchungen und trifft für Therapieformen unterschiedlicher Orientierung zu. Damit ist die von vielen psychoanalytischen Therapeuten heute noch vertretene Auffassung, schwer gestörte Patienten bräuchten langjährige Therapien, eindeutig widerlegt. – Die Autoren betonen mit Nachdruck, daß die Pflege und das Festhalten an Therapieschulen prinzipiell unvereinbar ist mit einem professionellen Selbstverständnis, das sich an der objektiven Qualität der eigenen Arbeitsleistung orientiert. Der Großteil der Psychotherapeuten arbeitet „schulzentriert", d. h. sie beherrschen nur eine Psychotherapiemethode, und wenden diese bei allen Klienten an. Der Weg „von der Konfession zur Profession" sei für viele Psychotherapeuten mit dem Verlust ihrer Identität und der Geborgenheit in einer Glaubensgemeinschaft verbunden. Beispielsweise habe die langjährige Lehranalyse für Psychoanalytiker die Funktion eines unverzichtbaren Initiationsritus ähnlich der Mensur in einer schlagenden Verbindung. Die Fakten legen schon seit langem nahe, den objektiven Nutzen einer Lehranalyse für die Ausbildung in Frage zu stellen. Es gibt keine stichhaltigen Belege dafür, daß Psychotherapeuten nach einer mehrjährigen Lehranalyse tatsächlich bessere Therapien durchführen.

Die Zukunft der Psychotherapie besteht nach Überzeugung der Autoren nicht darin, daß sich eine der jetzt bestehenden Therapieformen den anderen gegenüber durchsetzt, sondern daß etwas entsteht, das es heute noch nicht gibt, und zwar eine „Allgemeine Psychotherapie". Aktive Hilfe zur Problembewältigung ist nach den vorliegenden Forschungsergebnissen das wichtigste Wirkprinzip erfolgreicher Therapie. Die Gesprächspsychotherapie gibt keine direkte Hilfe zur Problembewältigung und hat trotzdem gute Erfolge. Die Wirkungen dieser Therapie kommen auf andere Weise zustande. Dem Klienten wird geholfen, sein Erleben und Verhalten besser zu verstehen. Bewertungen, Motive und Ziele, die sein Erleben und Handeln bestimmen, werden expliziert. Hier geht es um motivationale Klärung und nicht um die Frage von Können oder Nicht-Können. Die „Allgemeine Psychotherapie" wird beide Aspekte, Problembewältigung und Motivklärung, verbinden. Wofür ein Mensch keine Verhaltensprogramme oder -pläne entwickelt hat, das kann er nicht tun, und wozu er nicht motiviert ist, das wird er nicht tun. In den theoretischen Konzepten der meisten Therapieschulen sind die beiden Aspekte, Problembewältigung und Motivklärung, voneinander getrennt. Problembewältigungsperspektive, Klärungsperspektive und Beziehungsperspektive sind die zentralen Dimensionen psychotherapeutischen Geschehens. Eine Ausbildung in „Allgemeiner Psychotherapie" würde alle drei Perspektiven umfassen. „Ein Psychotherapeut sollte in der Lage sein, Patienten mit den verschiedenartigsten Problem aktive Hilfe zur Problembewältigung zu geben. Er sollte in der Lage sein, einen motivationalen Klärungsprozeß mit hilfreichen Interventionen zu unterstützen. Und er sollte in der Lage sein, einen auf den jeweiligen Patienten spezifisch zugeschnittenen zwischenmenschlichen Rahmen für die Therapie herzustellen und mit seinem eigenen Beziehungsverhalten kontinuierlich zu gestalten" (784). Die theoretische Grundlage einer „Allgemeinen Psychotherapie" wäre keinesfalls ein Flickenteppich aus Versatzstücken der verschiedenen bestehenden Therapieformen. Gefordert ist ein ganz neuer theoretischer Ansatz von größerer Erklärungsbreite. Die Psychotherapie der Zukunft kennzeichnet Flexibilität und Vielfalt im Vorgehen, allerdings auf einer neuen einheitlichen theoretischen Grundlage.

Das Buch bietet einen Gesamtüberblick über die Wirkung von Psychotherapien, der in dieser Gründlichkeit und Kompetenz einmalig ist. Es stellt eine unverzichtbare Hilfe für jeden dar, der sich auf dem schwer überschaubaren Gebiet der Psychotherapie und Psychotherapieforschung orientieren möchte. Die Autoren legen eine klare und übersichtliche Darstellung in einer einfachen und verständlichen Sprache vor, so daß auch der Nichtfachmann von der Lektüre profitieren kann. Besonders Seelsorgern ist das Buch zu empfehlen, denn sie sind neben anderen Vertrauenspersonen häufig die erste Anlaufstelle für Menschen mit psychischen Problemen. H. Goller S. J.

Bibliografia Filosofica Italiana 1991. A cura di *Carlo Scalabrin* (Biblioteca di bibliografia italiana, CXXIX). Florenz: Olschki 1993. 241 S.

Die Bibliographie, auf die hier hingewiesen werden soll, erscheint in dieser Form seit Anfang der fünfziger Jahre. Sie wird vom Centro di studi filosofici di Gallerate herausgegeben. Man wird sie als Ergänzung internationaler philosphischer Bibliographien vor allem für die Bereiche heranziehen, in denen die italienische Forschung wesentliche Beiträge leistet, z. B. für die Philosophie der Antike. Für Buchveröffentlichungen ist sie auf die italienische Sprache beschränkt; Kriterium für die Aufnahme von Artikeln ist, ob sie in Zeitschriften oder Sammelwerken stehen, die in Italien erschienen sind. Hilfreich ist die sorgfältige Gliederung und der übersichtliche Satz. So ist z. B. (innerhalb des ersten Hauptteils „Storia della filosofia") die Philosophie der Antike gegliedert in „Filosofia greca ed ellenistica" und „Filosofia romana"; die Untergliederung erfolgt nach allgemeinen Untersuchungen und antiken Autoren in alphabetischer Anordnung. Der Rahmen ist weit gespannt; unter den römischen Autoren finden sich u. a. Livius, Lukan, Horaz, Ovid und Vergil. Der zweite Hauptteil mit den systematischen Arbeiten („Filosofia e scienze humane") bringt u. a. eine Rubrik „Parapsichologia. Teosofia. Occultismo. Spiritismo". Weil der Namensindex auch Autoren, die Gegenstand von Abhandlungen sind, umfaßt, erlaubt er einen schnellen Überblick über die Kontakte der italienischen Philosophie zur Philosophie anderer Sprachbereiche; man schlage z. B. nach unter Lyotard, Putnam oder Searle. F. Ricken S. J.

Der „consensus gentium" – fundamentaltheologische Erwägungen zu einem vernachlässigten Gottesbeweis

Von Hartmut Rosenau

I.

Das Thema der Gottesbeweise hat zwar seit Thomas v. Aquins „Summa contra gentiles" (I, 13) und „Summa theologica" (I, 2, 3) seinen festen Ort innerhalb der Fundamental- und Prolegomenalartikel der klassischen Dogmatik gefunden[1], taucht aber heutzutage kaum oder nur als Referat eigentlich schon seit Kants „Kritik der reinen Vernunft" überholter und daher abgelegter Denkbemühungen in der Theologie auf[2]. Das hat sich auch dadurch (noch) nicht verändert, daß die als endgültig widerlegt gegoltenen sog. „ontologischen" und „kosmologischen" Gottesbeweise seitens der gegenwärtigen analytischen Philosophie z. B. vor dem Hintergrund einer subtil ausgearbeiteten Modallogik durchaus wieder im Blick auf ihre logische Schlüssigkeit diskutiert werden (Hartshorne, Malcolm, Swinburne, Mackie, Plantinga)[3]. Und auch die Wiederaufnahme der Gottesbeweise in eher traditionell metaphysische Bahnen (Cramer, Henrich, Röd)[4] hat die fundamentaltheologischen Entwürfe der jüngsten Zeit nicht sonderlich beeindruckt, obwohl diese den Gottesbeweisen gegenüber wieder günstigere Diskussionslage vereinzelt sehr interessante theologische Überlegungen provoziert hat (Browarzik, Dalferth, Deuser, Rohls)[5].

Aber wenn gegenwärtig in der Theologie wie in der Philosophie überhaupt ernsthaft wieder von Gottesbeweisen die Rede ist, dann geht es

---

[1] Vgl. *J. Klein*, Art. „Gottesbeweise", in: RGG³ II, 1746.

[2] Vgl. dazu die einschlägigen Lexikon-Artikel und Lehrbücher, z. B.: *J. Clayton*, Art. „Gottesbeweise III. Systematisch/Religionsphilosophisch", in: TRE XIII, 740–784; *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1984, 130 ff.; *W. Kern* u. a. (Hrs.), Handbuch der Fundamentaltheologie I, Freiburg u. a. 1985, 136–144; *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 104–148; *F. Mildenberger*, Grundwissen der Dogmatik, 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1983, 82; *A. Kolping*, Fundamentaltheologie I, Münster 1967, 95; *H. Fries*, Fundamentaltheologie, Graz u. a. 1985, 109; *W. Joest*, Fundamentaltheologie, 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1981, 113; *H.-G. Pöhlmann*, Abriß der Dogmatik, 2. Aufl. Gütersloh 1975, 88; *W. Pannenberg*, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 93–108.

[3] Vgl. dazu die kritischen Darstellungen von *H. G. Hubbeling*, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981, 77–98, 176–189; *F. v. Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin / N.Y. 1990, 16–42, 323–334; *W. Härle*, Systematische Philosophie, München 1982, 237–242; *Clayton* 745 ff.

[4] Vgl. *W. Cramer*, Gottesbeweise und ihre Kritik, Frankfurt/M. 1967; *D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis, 2. Aufl. Tübingen 1967; *W. Röd*, Der Gott der reinen Vernunft, München 1992.

[5] Vgl. *I. U. Dalferth*, Fides quaerens intellectum, in: ZThK 81/1984, 54–104; *U. Browarzik*, Zur Verständigung über die Bedeutung des Gottesbeweises in der dogmatischen Theologie, in: NZSTh 12/1970, 347–362; *H. Deuser*, Gott – Realität und Erfahrung, in: NZSTh 25/1983, 290–312; *J. Rohls*, Theologie und Metaphysik, Gütersloh 1987.

vornehmlich entweder um die sog. „ontologischen" oder um die sog. „kosmologischen" Argumente. Demgegenüber findet der auch zum Traditionsbestand zählende „moralische", „axiologische" und „entropologische" Gottesbeweis so gut wie keine Aufmerksamkeit (außer im Sinne einer archivierenden Bestandsaufnahme)[6]. Zu diesen weitgehend vernachlässigten Gottesbeweisen gehört auch das Argument „e consensu gentium" (auch „historischer" oder „ethnologischer" Gottesbeweis genannt)[7], das hier als Anlaß für einige fundamentaltheologische Überlegungen in den Vordergrund gerückt werden soll.

Um es aber gleich vorweg zu sagen: ich halte den Beweis „e consensu gentium" wie auch alle anderen bisherigen Gottesbeweise nicht für logisch zwingend, und deshalb spreche ich im folgenden auch lieber von Gottesargumenten statt von Gottesbeweisen. Aber dennoch – und dies ist meine These – sehe ich in ihm ein fundamentaltheologisch zu nutzendes Potential, das es m. E. nicht verdient, leichtfertig übergangen zu werden, wie es zumeist geschieht, zumal ich dieses Potential sogar noch für stärker halte als das der für sich allein genommenen ontologischen wie kosmologischen Argumente. Dieses Potential wird deutlich, wenn das Gottesargument „e consensu gentium" als hermeneutische Herausforderung für eine pragmatische Explikation des Wirklichkeitsverständnisses von Glaubenden angenommen wird (innerhalb dessen dann auch die ontologischen wie kosmologischen Gottesargumente wieder sinnvoll werden können)[8]. Diese These möchte ich im folgenden wenigstens in Grundzügen erläutern:

II.

Zu diesem Zweck stelle ich hier zunächst einmal das Gottesargument „e consensu gentium" in seiner auf Cicero zurückgehenden klassischen Fassung vor[9]: „Wie es schließlich als der sicherste Beweis dafür, daß wir

---

[6] Vgl. dazu den negativen, bzw. spärlichen Befund der in Anm. 2 und 3 genannten Titel.

[7] Vgl. den knappen, aber instruktiven Art. „Gottesbeweis, historischer", in: HWP III, 832 (Lit.!).

[8] Daher benötigt der Gottesbeweis „e consensu gentium" m. E. nicht die aufhelfende Unterstützung seitens der (ihrerseits problematischen) ontologischen oder kosmologischen Argumente, um sprechend zu werden, und er leistet auch nicht bloß einen „psychologischen" oder „polemischen" Hilfsdienst zur Einstimmung auf die dann der Sache und dem Anspruch nach höher zu bewertenden „wissenschaftlichen Gottesbeweise" (so *W. Keilbach*, Ist der „historische" Gottesbeweis ein Zirkelschluß?, in: Schol. 29/1954, 519), sondern es ist eher umgekehrt: Nur unter der Voraussetzung der Sinnhaftigkeit (nicht: Schlüssigkeit) des „consensus gentium" im Sinne einer religiösen Sprach-, Traditions- und Kommunikationsgemeinschaft können die sog. „wissenschaftlichen" Gottesbeweise allererst sprechend werden.

[9] Zu den historischen Vorläufern (Homer, Od. III, 48: Platon, Nom. X.886a; Aristoteles, Peri ouranoi I,3,270b4ff.) und Nachfolgern (Clemens v. Alexandrien, Strom. V,131,7ff.; Augustinus, In Joh., tract. 106) des Arguments „e consensu gentium" vgl. *W. Brugger*, Theologia naturalis, Barcelona 1964, 203–206; zu ergänzen wäre noch im Hin-

an das Dasein der Götter glauben sollen, gelten darf, daß nämlich kein Volk so wild ist und kein Mensch so roh, daß er in seinem Geiste nicht irgendeine Vorstellung von Göttern hätte – viele haben natürlich falsche Ansichten von den Göttern, was von schlechter Angewohnheit zu kommen pflegt; aber alle glauben, es gebe eine göttliche Kraft und Natur, und dies nicht auf Grund irgendeiner Verabredung oder Abmachung unter den Menschen und nicht, weil es eine durch Sitten und Gesetze vorgeschriebene Meinung wäre; vielmehr muß hier wie in jedem Falle die Einstimmigkeit aller Völker (consensio omnium gentium) als ein Naturgesetz (lex naturae) betrachtet werden" (Cicero, Tusc. Disp. I, 30)[10].

In die Struktur eines schulmäßigen Beweises gebracht:

1. *Prämisse:* Alle Völker (Menschen) haben (irgend)einen Gottesglauben
2. *Prämisse:* Was alle Völker (Menschen) aufgrund eines Naturgesetzes glauben, kann kein Irrtum sein

Conclusio: Also ist der Gottesglaube wahr: Gott existiert

Wie bei allen solchen Argumentationen trägt die zweite Prämisse die Hauptlast, aber auch die erste Prämisse ist erläuterungsbedürftig.

Hinsichtlich der ersten Prämisse gilt in der neuesten Fachliteratur dieses Argument für ebenso schnell aufgestellt wie widerlegt. F. v. Kutschera entgegnet z. B. kurz und knapp: „Nun hat jedoch die Mehrheit der Menschen auch geglaubt, daß die Erde das Zentrum unseres Planetensystems ist, ohne daß es für uns ein Anlaß wäre, das ebenfalls anzunehmen – auch Mehrheiten können sich irren"[11]. Möchte man auch zugeben, daß vielleicht in früheren Zeiten der allgemein verbreitete Gottes- wie Götterglaube „wahr" für die ihn hegenden Menschen gewesen sein mag, so gilt dies doch heute in unserer durch Säkularisation geprägten Zeit so, d. h. im Blick auf die Universalität des Gottesglaubens, längst nicht mehr:

Dennoch sollte man dieses Argument „e consensu gentium" nicht so schnell ad acta legen, denn es ist doch – trotz seiner logischen Schwäche als „Beweis" im ganzen und trotz der bereits problematischen ersten Prämisse – im Blick auf fundamentaltheologische Überlegungen von einer bedeutsamen Aussagekraft.

Zunächst einmal ist die empirisch nicht zu verifizierende, wohl aber zu falsifizierende *universale* Vorhandenheit eines Gottes- oder Götterglaubens bei allen Menschen zu allen Zeiten m. E. gar nicht unbedingt der „nervus probandi" der Argumentation (auch wenn bei Cicero darauf der

---

blick auf die Wirkungsgeschichte des Arguments seine Aufnahme bei Melanchthon und Calvin (s. *Clayton* 764, Z. 20ff.: 772; Z. 18ff.).

[10] Zit. nach der lateinisch-deutschen Ausgabe von Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tusculum (Tusculanae disputationes), hrsg. v. *O. Gigon,* 5. Aufl. München/Zürich 1984, 35.

[11] *Kutschera* 40.

Akzent liegt, aber nicht liegen muß)[12], so daß v. Kutschera in seiner Entgegnung zu Recht statt von allen Menschen von einer „Mehrheit" sprechen kann. Aber letztlich trägt auch die Mehrheit als solche noch nicht die Argumentation. Daher fällt auch nicht ihre Überzeugungskraft, wenn religionswissenschaftliche oder ethnologische Forschungen ergeben würden, daß der Gottesglaube weder universal noch mehrheitlich vorhanden wäre. Und umgekehrt steigt auch nicht ihre Überzeugungskraft, wenn diese Forschungen es nahelegen würden, tatsächlich eine allgemeine Verbreitung eines Gottesglaubens anzunehmen.

Wohl könnte man geneigt sein, die Universalität des Gottesglaubens von allen möglichen empirischen Verifizierungen oder Falsifizierungen unabhängig zu machen, indem man von einer wesenhaften Angelegtheit des Menschen auf Sinn, bzw. auf ein religiös zu interpretierendes „Unbedingtes" gleichsam als „religiöses Apriori" ausgeht. Das würde z. B. Ciceros Hinweis auf ein Naturgesetz (lex naturae) nahelegen, das als solches ja mit dem göttlichen logos identisch ist[13]. Auch solche ganz gängigen theologischen Überlegungen[14] stehen noch in der Tradition des Arguments „e consensu gentium"[15]. Aber eine solche Argumentationsstrategie möchte ich hier aus verschiedenen Gründen nicht verfolgen:

---

[12] In der Sekundärliteratur scheint die Diskussion des Pro und Contra dieses Beweises nahezu ausschließlich darum zu gehen, ob die Universalität (irgend) eines Gottesglaubens zu Recht oder zu Unrecht angenommen werden kann (vgl. z. B. *Brugger* 204 ff.; *Keilbach* 506–519). Aber gegen eine solche Stützung oder Entkräftung des Beweises „e consensu gentium" behält Hegels grundsätzliches Bedenken bei all seiner Sympathie gegenüber dem Argument ein bleibendes Recht:
„Es ist eine ungeheure Autorität zu wissen: dies haben *alle Menschen* sich vorgestellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte sich ein Mensch dagegen aufstellen und sprechen: Ich allein widerspreche allem dem, was alle Menschen sich vorstellen, was viele derselben durch den Gedanken als das Wahre eingesehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. – Wenn wir zunächst von der Kraft solchen Beweisens abstrahieren und den trocknen Inhalt desselben aufnehmen, der eine empirische, *geschichtliche* Grundlage sein soll, so ist diese ebenso unsicher als unbestimmt. Es geht mit diesen *allen* Völkern, *allen* Menschen, welche an Gott glauben sollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt: sie pflegen sehr leichtsinnig gemacht zu werden. Es wird eine Aussage, und zwar eine *empirisch* sein sollende Aussage von *allen* Menschen, und dies von allen *Einzelnen,* und damit *aller* Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen – denn es sollen *alle* Menschen sein – gemacht; es kann selbst nicht von allen Völkern geschichtlicher Bericht gegeben werden; solche Aussagen von allen Menschen sind für sich absurd und sind nur durch die Gewohnheit, es mit solchen nichtssagenden Redensarten, weil sie zu Tiraden dienen, nicht ernstlich zu nehmen, erklärlich" (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in: *G. W. F. Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, ThWA XVII, ed. *E. Moldenhauer/K.M. Michel,* Frankfurt/M. 1969, 387/388; s. a. *ders.,* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, § 71, ThWA VIII, ed. *E. Moldenhauer/K.M. Michel,* Frankfurt/M. 1970, 161 f.).

[13] Vgl. z. B. *Keilbach* 507, Anm. 3 unter Hinweis auf C. G. Jungs Lehre von den „Archetypen"; *P. Tillich,* Der Mut zum Sein, in: GW XI, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1983, 45, 128; *ders.,* STh I, 5. Aufl. Stuttgart 1977, 247; *K. Rahner,* Hörer des Wortes, München 1963, 71–88.

[14] Gängig insofern, als sie auch verbreiteten religionspädagogischen Konzeptionen als Grundlage dienen (s. das Referat von *H. Schmidt,* Religionsdidaktik I, Stuttgart u. a. 1982, 28 f.).

[15] Darauf macht zu Recht *Mildenberger* 48, 82 aufmerksam.

Die fundamentaltheologische Bedeutsamkeit des Arguments „e consensu gentium", die ich sehe, bleibt auch dann erhalten, wenn der Konsens nicht universal, vielleicht noch nicht einmal mehrheitlich, sondern nur partikular gilt (und das kann man sinnvollerweise nicht bestreiten)[16]. Säkularisationserscheinungen wie Skepsis, Atheismus oder Nihilismus können und sollen dann auch durchaus ernst genommen und müssen nicht etwa im Sinne eines „anonymen Christentums" (Rahner) oder einer „latenten Kirche" (Tillich) gegen ihr eigenes Selbstverständnis umgedeutet werden. Denn, wie gesagt, die Stärke des Arguments „e consensu gentium" hängt m. E. nicht primär von den quantitativen Bestimmungen von Universalität oder Partikularität ab. Daher könnte man die erste Prämisse des Arguments im Blick auf unsere säkularisierte Epoche dahingehend umformulieren, daß man nicht von einem universalen oder mehrheitlichen „consensus gentium" im Sinne aller oder der meisten Menschen zu allen oder den meisten Zeiten ausgeht, sondern von einem partikularen „consensus credentium" (Religionsgemeinschaften, Kirchen, Konfessionen etc.), ohne daß die fundamentaltheologische Bedeutung dieses Arguments dadurch eingeschränkt wird.

III.

Eine gewisse fundamentaltheologische Bedeutung hat das Argument „e consensu credentium" gegenüber den ontologischen wie kosmologischen Argumenten schon deswegen, weil es (wie in Anm. 16 angedeutet) für den Traditionsprozeß von religiöser Sprache und Kommunikation überhaupt steht, der allen ontologischen wie kosmologischen Gottesargumenten noch zuvor und zugrunde liegt. Denn ohne Bezug auf einen bereits vorhandenen, sprachlich ausgelegten und tradierten Gottesglauben, gleichsam völlig a priori, wäre gar kein „demonstrandum" für irgendein Gottesargument im Blick[17]. Insofern geht, wie in Anselms berühmter Formel von der „fides quaerens intellectum" und dem „credo, ut intelligam", tatsächlich der Glaube der Argumentation voraus – auch wenn es nicht unbedingt der eigene sein muß, sondern der Glaube anderer es ist, der die Argumentation in Gang setzt[18].

---

[16] Die logisch denkbare Singularität eines irgendwie gearteten Gottesglaubens fällt hier faktisch aus; einmal, weil der Begriff des „consensus" dann seine Bedeutung verlieren würde, denn Konsens kann es nur unter mindestens zwei oder mehreren Menschen geben; zum anderen, weil eine religiöse Überzeugung im Blick auf die Existenz (eines) Gottes nur durch das geschichtlich und intersubjektiv tradierte Bereitstellen von sprachlichen Interpretationsmustern denkbar ist und nicht durch spontane, „solipsistische" Aktivität eines einzelnen entstehen kann (vgl. *L. Wittgensteins* Ablehnung einer „Privatsprache" in PhU I, 243–257); und schließlich, weil es unbestritten eine imponierende Vielzahl von Gottesgläubigen tatsächlich gegeben hat und noch gibt, unabhängig von der Frage, ob dies im Blick auf Raum und Zeit die Mehrheit oder gar Allheit der Menschen sein könnte.

[17] Vgl. *Clayton* 741, Z. 35 ff.

[18] Das bedeutet aber nicht, daß unter der empirischen Voraussetzung des Vorhandenseins von Gottesglauben ein Gottesbeweis nur für Gläubige und damit nur „pro domo" ge-

Zudem wird das Argument „e consensu credentium" auch nicht von der gängigen generellen theologischen Kritik an den Gottesbeweisen getroffen. Wenn z. B. Paul Tillich sagt: „Beweisen wollen, daß Gott existiert, heißt – ihn leugnen"[19], so kann sich dieses Urteil nur auf solche Gottesbeweise beziehen, die entweder mit der metaphysischen Differenz von „Essenz" und „Existenz" operieren, um sie dann in der Weise im ontologischen Argument zusammenzubringen, daß im Unterschied zu allen anderen Seienden zu Gottes Essenz notwendig auch seine Existenz gedacht werden muß, oder auf solche Gottesbeweise, die im Ausgang von der Welterfahrung Gottes Existenz als primum movens, prima causa, ens necessarium, summum bonum etc. zu beweisen versuchen, wobei sie ihn aber, wenn auch als höchstes Seiendes, dennoch als Seiendes in Analogie zu anderem innerweltlich Seienden vorstellen und ihn so gerade in seinem Gottsein verfehlen. Diese Problematik entsteht m. E. deswegen, weil die ontologischen wie kosmologischen Argumente jeweils auf einen inhaltlichen Aspekt des Gottesbegriffs abzielen, z. B. auf Gottes Vollkommenheit, sein höchstes Gutsein, sein Erschaffen und Lenken der Welt etc. Gegenüber solchen Denkversuchen ist die Kritik Tillichs und anderer verständlich[20].

Im Unterschied dazu ist das Gottesargument „e consensu credentium" im Prinzip unabhängig von bestimmten metaphysischen (ontologischen wie kosmologischen) Kategorien und ihrer Problematik der Übertragung auf den Gottesbegriff, weil es gar nicht auf einen inhaltlichen Aspekt Gottes zielt, sondern auf den Konsens einer Gottesgewißheit vor jeder inhaltlichen Auslegung. Denn es nimmt empirisch den Gottesglauben der Menschen in seiner ganzen religionsgeschichtlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit als gegeben an, wie auch immer er zustande gekommen und inhaltlich ausgelegt sein mag[21]. Und weil dieses Argument gerade mit dieser Voraussetzung unabhängig ist von bestimmten metaphysischen Rahmenbedingungen und Inhalten, fällt es an dieser Stelle auch nicht der Metaphysikkritik von Kant bis Tillich zum Opfer. Denn es maßt sich keineswegs an, die Realität Gottes gleichsam direkt mit den

führt werden könnte (so *K. Barth*, Fides quaerens intellectum, hrsg. v. *E. Jüngel / I. U. Dalferth*, 2. Aufl. Zürich 1986, 60 f.). Schon Anselm, wie auch alle anderen, die Gottes Existenz zu beweisen versuchen, versuchen dies „coram mundo", um die Vernünftigkeit ihres Glaubens unabhängig von Glaubensprämissen zu demonstrieren (vgl. *K. Flasch*, Anselm v. Canterbury, in: *O. Höffe* (Hrsg.), Klassiker der Philosophie I, München 1981, 181–195 in kritischer Auseinandersetzung mit K. Barth).

[19] *Tillich*, STh I, 239.

[20] Ebd.

[21] Was üblicherweise dem Argument „e consensu gentium" als erheblicher Nachteil angekreidet wird, nämlich seine diffuse Unbestimmtheit hinsichtlich seines Inhalts vom Fetisch bis zur Trinität (so schon *Hegel*, Vorlesungen über die Beweise 389; s. a. *Keilbach* 508), das scheint mir in unserer Zeit der Säkularisation, der Skepsis, des Atheismus und Nihilismus, aber auch im Blick auf ein erneutes Aufmerksamwerden auf den Mythos in allen seinen Spielarten eher ein großer Vorteil zu sein, gerade hinsichtlich fundamentaltheologischer Überlegungen.

Prämissen einer bestimmten Metaphysik anzugehen und sicherzustellen, die an sich fraglich sind. Das Argument geht vielmehr indirekt vor, indem es vom positiv gegebenen und unbestreitbar schon vorhandenen Gottesglauben der Menschen ausgeht[22].

Freilich reicht die Immunität des Arguments „e consensu credentium" gegenüber der gängigen theologischen wie philosophischen Metaphysikkritik noch nicht aus, um es für logisch überlegen und tragfähig zu halten. Denn die Hauptlast des Arguments trägt ja, wie gesagt, die zweite Prämisse, und diese unterstellt – in der Fassung des Arguments bei Cicero – den theoretischen „adaequatio"-Begriff der Wahrheit: veritas est adaequatio rei et intellectus. Und hier ist fraglich, ob dem Gottesglauben der Gläubigen tatsächlich und in Wahrheit ein realer „Gegenstand" entspricht, bzw. ob und inwiefern in bezug auf Gott (resp. das Göttliche) überhaupt ein solches „gegenständliches" Verständnis von Wahrheit angemessen ist. Wie aber steht es um die Wahrheit des Arguments „e consensu credentium", wenn man von einem erweiterten pragmatischen Konsensbegriff der Wahrheit und seinen Implikationen im Blick auf das entsprechende Wirklichkeitsverständnis ausgeht, das ja als solches nicht in eine gegenständliche „adaequatio"-Relation gebracht werden kann, sondern all solchen Relationen noch zuvor und zugrunde liegt?

Aber bevor diese Grundsatzfrage in bezug auf das leitende Wahrheitsverständnis näher ausgeführt wird, ist doch selbst unter der Voraussetzung der Korrespondenztheorie der Wahrheit die Frage hinsichtlich des (partikularen) „consensus credentium" angebracht: Woher kommen diese Gottesvorstellungen, und worin besteht ihr Grund?

Bei dem stoisch beeinflußten Cicero, so vermute ich, liegt dieser Grund mit Bezug auf die stoische Erkenntnistheorie im göttlichen logos selbst (lex naturae), in der göttlichen Weltvernunft, die sich als logoi spermatikoi in allen vernünftigen Seelen versprengt wiederfindet, denn –

---

[22] Daher trifft den Beweis „e consensu gentium" auch nicht der Spott Kierkegaards über den seiner Meinung nach lächerlichen Versuch, Gott beweisen zu wollen. Denn wenn es Gott nicht gäbe, wie könnte er dann als existierend bewiesen werden? Und wenn es ihn gibt, dann wäre es Frevel, ihn beweisen zu wollen. „Denn das Dasein jemandes, der da ist, zu beweisen, stellt das unverschämteste Attentat dar, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen; aber das Unglück besteht darin, daß man das nicht einmal ahnt, daß man es in vollem Ernst für ein frommes Unternehmen hält. Wie verfällt man doch darauf, beweisen zu wollen, daß er da sei, außer weil man sich erlaubt hat, ihn zu ignorieren, und nun macht man es dadurch noch schlimmer, daß man gerade ihm vor der Nase sein Dasein beweist. Das Dasein oder Da-Sein eines Königs hat im Allgemeinen einen eigenen Ausdruck der Unterwürfigkeit und Untertänigkeit: wie wenn man in seiner allerhöchsten Gegenwart beweisen wollte, daß er da sei? Beweist man es denn? Nein, man hält ihn zum Narren; denn sein Da-Sein beweist man durch den Ausdruck der Untertänigkeit, mag dieser nun nach den Sitten der Länder auch höchst verschieden sein: und so beweist man auch das Dasein Gottes durch Anbetung – nicht durch Beweise" (*S. Kierkegaard*, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, ed. *H. Diem/W. Rest*, München 1976, 747/748).

Denn das Argument „e consensu gentium" geht ja gerade von der Anbetung (bzw. dem Glauben) der Gläubigen aus – wenn auch nicht unbedingt vom eigenen Glauben oder Unglauben des Beweisenden bzw. dessen, dem das Dasein Gottes bewiesen werden soll.

so lautet ein antiker erkenntnistheoretischer Grundsatz – Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden[23]. Wenn also Menschen Gottesvorstellungen haben, dann gehört zu diesen ein „fundamentum in re". Denn nur eine sachhaltige Wirklichkeit (Gott) kann Wirkliches (die menschlichen Gottesvorstellungen) bewirken. Aber – so drängt sich hier ein Einwand auf – müßten dann nicht alle möglichen Phantasie- und Traumgebilde auch ein „fundamentum in re" haben? Das Kriterium, um Phantasievorstellungen von sachhaltigen Vorstellungen zu unterscheiden, ist für die Stoiker das Wiederholte und Gemeinsame dieser Vorstellungen[24]. Deshalb ist der consensus im Argument „e consensu credentium" eine nach stoischer Erkenntnistheorie tragfähige Prämisse für den Schluß auf die reale (und nicht bloß gedachten) Existenz Gottes[25].

So aber ergibt sich einschließlich der Einschränkung der m. E. nicht ausschlaggebenden Prämisse der Universalität des Gottesglaubens zugunsten seiner Partikularität eine andere, stärkere Struktur des Arguments als die erstgenannte:

1. *Prämisse:* Es gibt einige Menschen mit (irgendwelchen) Gottesvorstellungen
2. *Prämisse:* Diese Gottesvorstellungen müssen ein „fundamentum in re" haben

Conclusio: Und dieses nennen alle Gott.

Noch Descartes schließt ähnlich: Wir finden in uns (oder in anderen) die Vorstellung von einem allervollkommensten Wesen („ens perfectissimum"). Wie aber kommen wir, die wir unvollkommen, d. h. endliche und darum irrtumsgefährdete Wesen sind, zu einer solchen Vorstellung? Aus menschlich-endlicher Erfahrung und Denken nicht, wenn es richtig ist, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Von sich her kann also der Mensch eine solche Vorstellung von einem „ens perfectissimum" nicht bilden, sie muß daher von Gott als dem „ens perfectissimum" selbst uns eingegeben worden sein („idea innata")[26].

Ebenso weist Schelling es brüsk zurück, den Gottesglauben der Völker, wie er sich in den vielen Ausprägungen der Mythologie und der Offenbarung artikuliert, einfach als Illusion (Erfindung) abzutun[27]. Im Gegenteil: der „consensus credentium" ist für ihn sogar die Grundlage für ein empirisches Gottesargument im Rahmen seiner „positiven" Philosophie[28].

---

[23] Aristoteles, De an. I, 404b7–18.

[24] Zur stoischen Erkenntnistheorie vgl. *A. Graeser,* Art. „Stoa", in: *Höffe* (Hrsg.) 117–123 [Anm. 17].

[25] Das Kriterium der Gemeinsamkeit sowie der Beständigkeit nimmt auch *Keilbach* (514) für die Argumentation „e consensu gentium" auf.

[26] *R. Descartes,* Meditationes de prima philosophia III, 14; III; 22.

[27] Vgl. *F. W. J. Schelling,* Philosophie der Mythologie I, SW XI, 11f.; s. a. *H. Rosenau,* Die Mythos-Diskussion im deutschen Idealismus, in: NZSTh 34, 1992, 159ff.

[28] *F. W. J. Schelling,* Philosophie der Offenbarung I, SW XIII, 129; s. a. *H. Rosenau,* Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Frankfurt/M. u. a. 1985, 104–114.

IV.

Nun liegt allerdings eine Schwäche des Arguments aufgrund eines (partikular verstandenen) „consensus credentium" darin, wie Hegel es m. E. richtig gesehen hat, daß sich hier der an der Realität Gottes zweifelnde Mensch auf die Glaubensgewißheit und die Autorität anderer bezieht, ohne diesen Glauben in sich selbst und damit in Wahrheit gefunden zu haben. Dadurch erhält dieses Argument etwas „Spießbürgerliches"[29], gemäß dem all das gilt, was die anderen tun und sagen, was „man" so für richtig hält[30]. Daher lehnt Hegel bei aller Aufnahme seines Wahrheitsmoments das Gottesargument „e consensu credentium" letztlich zugunsten des von ihm für möglich gehaltenen, wahrhaft an und für sich selbst gedachten ontologischen „Beweises" der Existenz Gottes als unzureichend ab.

Doch diese Schwäche des Arguments „e consensu credentium" markiert genau die derzeitige epochale Situation, in der wir Theologie betreiben, nämlich einerseits eine zunehmende Heraufkunft und Verfestigung von Skepsis, Atheismus und Nihilismus in verschiedenen Ausprägungen (von einer oberflächlichen Gleichgültigkeit bis hin zur reflektierten und offenen Polemik), kurz: Säkularisation, neben einem weitgehend diffusen Aufleben von Religiosität andererseits (von einer sog. „civil religion" bis zu „New-Age-Bewegungen")[31]. Dieses Nebeneinander, manchmal auch Gegeneinander oder sogar Miteinader von Säkularität und Religiosität, Skepsis und Glaube, läßt sich nicht einfach nur blockartig aufteilen in Glaube und Theologie hier gegenüber Unglauben und Skepsis dort, sondern es durchstimmt auch vielfach den einzelnen (säkularisierten) Menschen selbst, wie auch (und das scheint mir wichtiger zu sein als der oft gekünstelt wirkende Versuch, nachzuweisen, daß auch dezidiert Ungläubige im Grunde noch irgendwie religiös sind) Gläubige und Theologen[32].

Dies ist m. E. die Ausgangslage für gegenwärtige fundamentaltheologische Überlegungen: der im Spannungsfeld von Säkularität und Religiosität befindliche „angefochtene Glaube"[33]. Aber die Aufgabe einer Fundamentaltheologie wäre es nun nicht etwa, die Anfechtung, den Zweifel oder die eigene mangelnde Gottesgewißheit zugunsten einer absoluten Glaubensgewißheit zu überwinden[34]. Denn das vermag kein

---

[29] So, wie *Kierkegaard* es versteht: „Das Spießbürgerliche liegt immer in Gebrauch des Relativen (hier: der Gottesglaube anderer, H. R.) als des Absoluten (hier: die Gewißheit der Realität Gottes, H. R.) in bezug auf das Wesentliche (hier: die eigene Glaubensgewißheit, H. R.)" (749).

[30] *Hegel,* Vorlesungen über die Beweise 389/390.

[31] Darauf bezieht sich auch *Waldenfels* (5) mit seinem Verständnis des „Kontextuellen".

[32] Vgl. *H. Wagner,* Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 1981, 3; 59.

[33] *C. H. Ratschow,* Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh 1957.

[34] Daher halte ich das fundamentaltheologische Programm von *Verweyen* [s. Anm. 2],

menschliches Unternehmen, auch nicht die Theologie mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln; die Erfahrung und Entstehung von Glaubensgewißheit ist vielmehr unverfügbar und geht, dogmatisch gesprochen, auf das Wirken des Heiligen Geistes selbst zurück, „ubi et quando visum est Deo“[35]. Vielmehr wäre es die Aufgabe der Fundamentaltheologie, den Gehalt des Glaubens in dieser Anfechtung für sich und andere wach und präsent zu halten, hermeneutisch zu klären und argumentativ zu erproben, kurz: zu pflegen und zu bewahren[36].

Dazu ist – vor dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen gelebtem Glauben einerseits und Theologie als Reflexion auf diesen Glauben (nicht auf die im Glauben ergriffene Realität Gottes) andererseits – der Rekurs auf den fraglos positiv gegebenen „consensus credentium“ erforderlich, der so im Sinn einer religiösen Sprach-, Traditions- und Kommunikationsgemeinschaft gleichsam das Material oder Thema der Fundamentaltheologie stellt, und zwar zunächst und idealiter in seiner ganzen religions- und theologiegeschichtlich zu erhebenden Breite und Vielfalt, dann aber gebündelt zur religionsphilosophischen Frage nach den konstitutiven Elementen von Religion und Frömmigkeit (Glaube). Fundamentaltheologie hat es demnach also nicht primär mit einem bestimmten oder bevorzugten dogmatischen Glaubensinhalt zu tun (z. B. Gotteslehre, Christologie, Offenbarung etc.), der zum Prinzip der Theologie erhoben wird, um ihn dann in seiner rationalen Akzeptierbarkeit ausweisen zu wollen[37]. Denn dazu ist der „consensus credentium“ zu unbestimmt und vielfältig, und die fundamentaltheologische Auswahl eines bestimmten dogmatischen topos hätte immer etwas Arbiträres. Andererseits hat es Fundamentaltheologie auch nicht mit den transzendental-anthropologisch zu erfragenden notwendigen und allgemeinen (apriorischen) Be-

---

gerade weil es auf Letztbegründung und damit auf absolute Gewißheit zielt (vgl. ebd. 31f.), für überzogen, und schließe mich hier *Joest* (252) an, der die Möglichkeit einer rationalen Letztbegründung des christlichen Glaubens für nicht gegeben hält; vgl. auch *O. Bayer,* Autorität und Kritik. Tübingen 1991, 1–8, der ebenfalls eine Letztbegründung wegen der Geschichtlichkeit und Traditionsgebundenheit der Vernunft für unmöglich hält.

[35] CA V (BSLK, 7. Aufl. Göttingen 1976, 58).

[36] Insofern haben die hier skizzierten fundamentaltheologischen Erwägungen eine starke Affinität zu den sog. „hermeneutischen“ Fundamentaltheologien, wie z. B. die von *E. Biser,* Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1975, die auf die Selbstauslegung des Glaubens im unabschließbaren Prozeß des Verstehens in der Auseinandersetzung mit den „Zeichen der Zeit“ rekurriert. Ähnlich *P. Knauer,* Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz 1973; *ders.,* Unseren Glauben verstehen, Würzburg 1986.

[37] Damit setze ich mich von der christologischen Konzentration einiger Fundamentaltheologien ab, wie sie z. B. bei *G. Ebeling,* Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67/1970, 479–524, aber auch bei *K. H. Neufeld,* Fundamentaltheologie I, Stuttgart u. a. 1992 vorliegt. Ebensowenig teile ich die fundamentaltheologische Konzentration auf den Gottesgedanken, wie z. B. bei *H. Bouillard,* Transzendenz und Gott des Glaubens, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hrsg. v. *F. Böckle u. a.,* Freiburg i. Br. 1981, 87–131, und auch nicht die fundamentaltheologische Schwerpunktsetzung auf die „Offenbarung“, wie z. B. bei *H. Wagner,* Art. „Fundamentaltheologie“, in: TRE XI, 747, Z. 11ff.; *ders.,* Einführung 40; 52.

dingungen der Möglichkeit von Glauben und Theologie überhaupt zu tun[38]. Denn dazu müßte der „consensus credentium" universal sein, was m. E. nicht nachgewiesen werden kann. Im Unterschied zu diesen beiden abgewiesenen Möglichkeiten setzt Fundamentaltheologie gleichsam als Erfahrungswissenschaft im Blick auf den vielfältig gegebenen und gelebten „consensus credentium" an, um ihn hermeneutisch auf sein Wirklichkeitsverständnis sowie sein Wirklichkeitsbewältigungspotential mit all seinen erkenntnistheoretischen, ontologischen wie auch ethischen Implikationen hin zu befragen[39].

So gesehen ist Fundamentaltheologie nicht selbst eine Art (theologische) Ontologie/Metaphysik, Anthropologie, Christologie oder Pneumatologie etc., bzw. einer solchen verpflichtet, sondern sie befragt, herausgefordert vom „consensus credentium", im Sinne einer hermeneutischen Methode diejenige Ontologie/Metaphysik, Anthropologie, Christologie etc., wie sie sich in dessen Wirklichkeitsverständnis und Wirklichkeitsbewältigungspotential artikuliert, bzw. artikulieren läßt. Dies geschieht methodisch am Leitfaden eines Konsensbegriffs der Wahrheit im Sinne eines Pragmatismus, der nicht gleich vorgibt, im Sinne der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit und ihrer dogmatischen Umsetzung bei den vermeinten „Sachen selbst" zu sein, sondern zunächst nur bei den Meinungen über die „Sachen"[40], um die orientierende Kraft des Glaubenskonsenses anhand seines Potentials zur Wirklichkeitsbewältigung einschließlich seiner theoretischen Deutungskategorien in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Sinnsystemen (religiöser wie weltanschaulich-philosophischer Art) prüfend zu entfalten[41].

---

[38] So z. B. bei *Rahner* [s. Anm. 13], der die prinzipielle Offenheit des Menschen bezüglich eines möglichen Ergehens einer Offenbarung Gottes transzendentaltheologisch aufzeigen möchte; in Rahners Nachfolge ähnlich *Fries* [s. Anm. 2].

[39] So z. B. in bezug auf das Christentum *W. Härle/E. Herms,* Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980; ähnlich auch *Joest* (25 [Ziff. 3]). Wenn hier der Begriff „pragmatisch" gebraucht wird, ist damit nicht die Konzentration auf die (politische) Praxis gemeint, wie z. B. bei *J. B. Metz,* Praktische Fundamentaltheologie, Mainz 1977, sondern eine wesentlich auch erkenntnistheoretische wie semantische Aspekte aufnehmende allgemeine Handlungstheorie im Sinne eines kommunikativen Handelns und der intersubjektiven Konstitution von Wirklichkeit (vgl. *H. Peukert,* Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. 1978).

[40] Ähnlich *W. Quine*: „Im Zusammenhang mit der Ontologie schauen wir nicht nach gebundenen Variablen um zu erfahren, was es gibt, sondern um zu erfahren, was eine bestimmte Aussage oder Doktrin, sei es eine eigene oder die eines anderen, sagt, daß es gebe; und insoweit haben wir es ganz regulär mit einem Problem der Sprache zu tun. Doch die Frage, was es gibt, ist eine andere" (Was es gibt, in: *W. Quine,* Von einem logischen Standpunkt, Frankfurt/M. 1979, 22).

[41] Das hat z. B. *W. Härle,* Welchen Sinn hat es, heute noch von Gott zu reden?, in: MJTh II (theologische Gegenwartsdeutung), Marburg 1988, 43–68, für den christlich-reformatorischen Gottesbegriff im Blick auf seine erkenntnistheoretische wie funktionale Sinnhaftigkeit vorgeführt. Auch auf Pannenbergs Anliegen der Bewährung des christlichen Glaubens innerhalb einer Theologie der Religionen kann in diesem Zusammenhang hingewiesen werden (vgl. *Pannenberg* 58–72).

Daher lenkt der „consensus credentium" den fundamentaltheologischen Blick auf den Sinn und die Funktion, die ein bestimmter tradierter Glaube für die Kommunikations- und Konsensgemeinschaft der Gläubigen hat und für uns haben kann. Diese Funktion des Glaubens kann freilich nicht losgelöst von dem semantisch zu klärenden „Gegenstandsbezug" auf die göttliche Realität erfaßt werden, sondern sie schließt gerade um der Funktion als tragfähige Sinn- und Lebensorientierung willen die semantisch-extensionale Dimension religiöser Glaubensüberzeugungen ein[42].

So wäre das Argument „e consensu credentium" weder als ein deduktiv schlüssiger Beweis für die Existenz Gottes (das wäre der Anspruch der „ontologischen" Argumente), noch als ein induktiv schlüssiger Beweis (das wäre der Anspruch der „kosmologischen" Argumente), sondern nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine „abduktive Hypothese" zur Erfassung der „Einheit der Wirklichkeit"[43] oder der „Ganzheit aller Lebensbezüge"[44] zu verstehen und fundamentaltheologisch zu entfalten. Für die Fundamentaltheologie bleibt die Realität Gottes damit zwar „nur" eine Hypothese, aber die Stärke dieser Position liegt m. E. darin, daß sie gerade die Zweifel eines „angefochtenen Glaubens" aufnehmen kann, indem sie auf den theoretisch unabschließbaren Prozeß der Wahrheitsfindung verweist, der aber in der ganzen Lebensführung hier und jetzt zur Bewährung ansteht[45].

Der inhaltlich ganz verschieden ausgelegte „consensus credentium" steht somit zur pragmatisch-argumentativen Bewährung an, wobei die von ihm behauptete oder vorausgesetzte Realität Gottes bzw. des Göttlichen für eine fundamentaltheologische Hermeneutik auf dem Boden eines „angefochtenen Glaubens" zunächst nicht mehr und nicht weniger ist als ein „respektables Vorurteil" (Hegel)[46]. Dieses kann freilich nicht (wie bei Hegel) im absoluten Begriff zur Gewißheit der an und für sich selbst seienden Wahrheit aufgehoben werden (das wäre nur möglich, wenn wir den Gottesstandpunkt einnehmen könnten), aber es kann doch mittels einer Hermeneutik der „Wirkungsgeschichte" und der „Rehabilitierung des Vorurteils" (Gadamer)[47] sowie mittels der ganzen Reichweite eines pragmatischen Konsensbegriffs der Wahrheit zur Zustimmung einladen, und zwar mit „Respekt vor verantwortlicher Lebensführung und religiöser Erfahrung"[48].

---

[42] Vgl. *Härle*, Welchen Sinn 45f., 48, 51, 66f.

[43] *H. Deuser*, Charles S. Peirce's Religionsphilosophie als Metaphysik der Evolution, in: W. Härle/E. Wölfel (Hrsg.), Religion im Denken unserer Zeit (MTS 21), Marburg 1986, 111.

[44] *Ders.*, Gott – Realität 298.

[45] Vgl. *ders.*, Peirce's Religionsphilosophie 117.

[46] *Hegel*, Enzyklopädie 161 (§ 71).

[47] Vgl. *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, 4. Aufl. Tübingen 1975, 250–290.

[48] *Deuser*, Peirce's Religionsphilosophie 106/107.

ThPh 69 (1994) 493–510

Truth and Literature in Exodus 16

Von Sean McEvenue

Historical consciousness had led scholars in the past two centuries to interpret verses of scripture, not immediately in the context of the interpreter's theological questions, but rather in the textual context of the original pericope or source, and also in the wider context of history, i.e. the patterns of meaning and significance which shaped the culture (language in the broader sense) of the writer and first readers at the time of writing[1]. Training scholars to this method has consisted of introducing them to the languages and literary procedures of biblical authors, but also to the archeology, the political history, and the history of thought of ancient Israel and its neighbours. This training was to enable them to read a biblical sentence, and to associate it with the images and logical connections which originally gave it meaning, and in this way to understand the originally intended meaning of the text. To achieve this an enormous self-denial is required, because the scholars must learn to free themselves, as far as possible, from their own world-visions and spontaneous thought- and image-associations, and all their prejudices and desires, in order to take on an alien psyche and truly discover a foreign world. This is the discipline of objectivity, which became the cardinal virtue of scholarship. And objectivity about the Bible is a religious virtue in so far as it is a selftranscending search for the historical Word-of-God made text.

This achievement must not be underestimated, and this discipline must be maintained, if theology is to continue to define itself as „fides quaerens intellectum." One can only regret that even recent Church documents too often undermine their credibility and authority by failing to meet what have become general standards of intellectual probity[2].

However, a problem arises. This formation tends to deal with ever more subtle and precise conceptualization, in which one pursues the thought of another. One pursues „meaning" rather than „truth"; and in fact one does not easily introduce the question of truth, as this would

[1] Historical consciousness, with all the complications and difficulties it implies in the human quest for credible truth, seems to be an advance in human intelligence which is as irreversible as the discovery of systematic thinking in Ancient Greece. Its role in the study of Sacred Scripture was recognized officially and authoritatively in the Catholic Church by the Pius XII's encyclical Divino Afflante Spiritu (1943), and by Second Vatican Council's decree Dei Verbum (1965). Its implication have been extensively laid out in the recent declaration of the Pontifical Biblical Commission. The Interpretation of the Bible in the Church (1993), especially in I, A; III, C and D.

[2] Cf. the Commission declaration (cited in note # 1), section IV, A.2.: „A notre époque, l'actualisation doit tenir compte de L'évolution des mentalités et du progrès des méthodes d'interpretation." Cf. also IV, A. 3: „Bien que toute lecture de la Bible soit forcément sélective, les lectures tendencieuses sont à écarter, c'est à dire celles qui, au lieu d'être dociles au texte, ne font qu'utiliser celui-ci à des fins étroites ..."

break out of the discipline of interpretation. For example, if one is pursuing the study of Macchiavelli, one becomes familiar with the military and political milieu of Florence in the 15th century in order to know what his work was a directive about, and one works very hard at discerning Macciavelli's relation to medieval thought in order to show how his introduction of empirical methodology revolutionized irreversibly Western political theory. To ask whether his principles are true or false is uncongenial to the scholar, in so far as it tends to introduce a critique on the basis of twentieth century concepts and beliefs, breaking away entirely from historical modes of objectivity. Questions about truth and falsehood in political theory are not asked by scholars whose training is historical, but rather by those whose training is in philosophy. Similarly, those trained in historical scholarship about the Bible do not easily turn to theology, and the products of their scholarship are directly useful to other historians of the ancient Near East, but often not directly useful to theologians, or to pastoral work.

A further problem arises in the case of Old Testament texts from the fact that the historical data we have is often uncertain, and seldom comprehensive. As a result, scholars cannot agree about historical contexts for interpretation. We do not have historical certainty about the dating of most texts, for example, and in fact we know very little about the history of Israel before David or during the time of the exile and restoration. Historical interpretation in this case must often be characterized as doubtful or at least as open to controversy. Such results of research are not easily made at home in a discourse which, by definition, begins with faith.

The following paper is an attempt to recommend an alternative approach. It draws upon some of contemporary debates among academics dealing with literary theory, in order to formulate applications to the Bible as read for theology[3]. It recognizes the absolute necessity that scholars, and all honest readers, begin with the attempt to get beyond their personal worlds through disciplines of objectivity. But it looks to the disciplines of literary criticism, rather than to those of history, for most of its guiding principles. Both are academically sound. To the nineteenth century, history seemed closer to science perhaps, but in our era literature seems closer to religious truth[4].

---

[3] The writer has followed these debates more in English-language publication than in German.

[4] Cf. *T. R. Wright,* Theology and Literature, Oxford 1988. The word literature is used very generally here to include all writing which is not specifically in a „scientific" mode, (i.e. ways of writing intend to exclude the perspective of the writer in order to portray accurately the relations between objects rather than the relations of objects to the writer or reader). It must be noted that even fiction, which begins being truthful by presenting itself as purely fiction, continues in truth by unmistakably implying important affirmations and value judgements which we either accept or repudiate. For further discussion, cf. *S. McEvenue,* Interpretation and the Bible. Essays about Truth in Literature, Collegeville 1994.

I would like to read Ex 16 in the light of 5 principles, which I have formulated on the basis of a selection of elements currently debated about interpretation theory:

1. Literary meaning is controlled by the literary unit read as an organic whole.
2. A reader will understand a text in so far as he correctly identifies the „thing" about which the text speaks, and successfully negotiates an illumination of the „thing" by the text and of the text by the „thing".
3. The meaning of a literary text cannot be expressed by any abstract paraphrase.
4. The meaning of a text cannot be expressed by an historically limited kerygma.
5. The meaning of a text will transcend its historical frame in so far as it implies a reader who transcends that limit.

1. The first principle then reads as follows: *Literary meaning is controlled by the literary unit read as an organic whole.*

This principle was the main doctrine what has been called the „New Criticism" since 1930. It has, in fact, been overlooked and constantly violated by countless excellent biblical scholars who worked so brilliantly to isolate and identify „original" phrases and sentences. They did this out of a concern for authenticity and a peculiarly Protestant desire to get behind the human contamination and community corruption of written texts to recover a more pure moment of oral tradition, or better still an original experience of direct revelation. Form critics such as Westermann, for example, sought the original oral forms which had progressively been complicated and corrupted as they became written in literature. Historical research looked for the earliest form of a law, or the *ipsissima verba* of Jeremiah, or particularly of Jesus. Thus biblical scholars continued to follow a critical historical method which led to ever greater precision in this direction, at a time when the academic discipline of interpretation was following a very different path.

For the past 70 years now, a period which I would define as stretching from the late F. R. Leavis at Oxford University to the late Northrop Frye at Toronto University, academic literary scholars have condemned interpretation which was based on „centrifugal meaning", i. e. the historical referent of a single word, phrase, sentence, or paragraph, and have insisted on „centripetal meaning" which begins with the single act of meaning expressed by the literary unit as a whole[5]. The meaning of each word is given precise definition by its relation to all the other words in the literary unit. Interpretation is a spiral activity, moving from element to

[5] For a clear statement of this principle cf. *Northrop Frye*, The Great Code the Bible and Literature, Toronto 1982, 59–64.

whole and from whole to element, but never moving to a historical reality outside the literary work itself.

Such a principle becomes absurd in the hands of fanatics and fools, but clearly it recommends an important discipline which we should all respect: the discipline of carefully considering all the data of a complete text in order to recover its meaning. Anyone who has written a poem knows how a writer agonizes about the choice of a word, or the order of a sentence, or the use of a metaphor, often without knowing explicitly why it makes such a difference, but always sure that each smallest change modifies the meaning of the whole, making it a better (or worse) discovery and expression of the unified insight one is trying to formulate for oneself and for others.

It follows that the first step in literary reading is to establish the exact extent of a text. In reading Exodus 16, it is easy to recognize an epilogue in 16:35 and a gloss in 16:36. There is, moreover, a very visible frame in 16:1 and 17:1. These literary markers set out a narrative unity, which we can tentatively name the Manna Story. Of course it is a literary unit which is part of the larger unit of the book of Exodus, which is part of the Pentateuch, which is part of the Bible. The Pentateuch is a unified literary unit, and many theologians also consider the bible as a whole to be, not an anthology, but a literary unity. Canonical criticism will demand that the spiral of interpretation move from these larger units down to the smaller and then back to the larger. This paper will attempt to break into the spiral very cautiously, by reading Exodus 16 as a small literary unit, and will add some observations which will provide a critical first step toward a larger challenge of canonical criticism.

2. The second principle aims at saving the first from any philosophical position of idealism within which it might find a home. As a result it runs counter to some implications of the first principle, and certainly is intended to oppose any distorted application of the first principle. The second principle is as follows: *a reader will understand a text in so far as he correctly identifies the „thing" about which the text speaks, and successfully negotiates a reciprocal illumination of the „thing" by the text, and of the text by the „thing".*[6]

The „thing" is used here, rather than „subject matter" or „object", in order to emphasize the reality of what may be non-material objects of many texts, such as love or a divine Person, in order to affirm that texts are not about an idea or a word only, and finally in order to recall the

[6] This principle can be traced back to Martin Luther, and it can be found clearly laid out in *Bernard Lonergan's* analysis of the the act of interpretation in „Method in Theology", London, 1971, 156–158, Cf. also *Ben F. Meyer*, „The Primacy of the Intended Sense of Texts", in *B. Meyer* and *S. McEvenue* (eds.). Lonergan's Hermeneutics, Its Development and Application. Washington, 1989, 81–119, esp. 85.

„locus classicus" in Thomas Aquinas, where he points out that „voces significant res", but „res ipsae alias res significant" (words mean things, but the things themselves mean other things)[7]. The word thing militates against that notion of typology in which the Old Testament provides a series of signs which terminate in the reality of fulfillment in Christ, (which one might take to be the perspective of the Fathers and of the Council of Trent), in favour of more complex perspective, based on the cognitional theory and hermeneutical theory of the late methodologist Bernard Lonergan, and also its direct application to biblical interpretation by the New Testament scholar Ben Meyer[8]. The Old Testament too was speaking of things, not just signs, and of things which are eternal. Where there was fulfillment in Christ, the fulfillment was sometimes a fulfillment of the thing through a new reality, but often it was only an increase in our understanding of reality.

The point is that literary texts are not escapes from reality, or alternatives to reality. Rather they are about realities, about real things, and that is why they are important. Even the most fictional genres, and the wildest fantasies, imply affirmations about social structures, for examples, as marxist interpreters and feminist interpreters so rightly demonstrate. And, even though literary texts are written by gifted communicators, it is astonishingly easy to miss the author's most general focus, and completely miss what the text is talking about. I would contend that the labour of exegesis consists principally in getting the reading started on the right foot, by identifying correctly what „thing" the text is about.

It is surprisingly difficult to identify that thing. The authors themselves need to call on all the resources of their intelligence, and all of their genius with language, in order to finally know and formulate the experience which they wish to express. A leading American critic puts it very simply: „A poems says one thing and means another"[9]. And he develops a useful distinction between „meaning" and „significance". He restricts the word „meaning" to the mimetic function of language in which words and sentences sequentially refer to different details of the complex realities they intend to represent. From the point of view of meaning, a text is „a string of successive information units." But a poem is essentially a unity, not a succession. And poetry uses language to draw away from represented reality again and again, by substituting meanings through metaphore, by distorting meaning through ambiguity or contradiction, by creating „semantic indirection" by all sorts of tropes. The sum of all these withdrawals from „meaning" constitute what Riffterre calls „significance". The unit of meaning is word and sentence. The unit of signifi-

[7] Cf. the *Summa*, Quaestio 1a, Articulus 10.

[8] Cf. *Bernard Lonergan*, Insight, An Study of Human Understanding, New York, 1956, especially Chapter 8; and *Meyer*, Op. cit in note ‡ 6.

[9] Cf. *Michael Riffaterre*, Semiotics of Poetry, Bloomington 1984, 1.

cance is the literary unit as a whole[10]. In this analysis, the „res alias" of Thomas has become „significance"; but Riffaterre has made the whole poem (sum of literary tools) signify it, whereas Thomas has the „res" signify it. At work here is a difference in cognitional theory, not a difference in literary theory. I suggest that both Thomas and Riffaterre would agree that the words and sentences carry on a line of meaning, but that the *poem as a whole* including both all references to reality and all withdrawals from simple reference, is about some „thing" which may not be directly referred to or named by any one word or sentence in the poem. The unity of the poem corresponds to the unity of the „thing" which the poem „signifies."

It may be helpful to begin with an example of a short poem, „The Fog", by the American poet Carl Sandburg:

> The fog comes
> on little cat feet
>
> It sits looking
> over harbour and city
> on its haunches
> and then moves on.

We must ask what the poem as a whole is about. Is it about fog? And does it say simply that the fog is like a cat? Or does it „say this and mean something else"? If it doesn't mean something else, we would have to wonder why these simple words are published and republished? Why is this poem in every anthology? Why is it taught in schools? Why does it make one's blood shiver when one reads it?

Certainly it is about fog, because that is the *res* which, as Aquinas says, the word signifies, but clearly the *res* signifies *res alias,* i. e. some other things. The fog is both a reality and a metaphor for other realities which are compared to a cat. What then is the poem about? In what realm of meaning does it move? Sandburg has another poem called „The Grass" which presents the image of bodies piled up on various battlefields in the first world war, and has the grass boasting that it alone is victor because it gradually „covers all." Similarly the fog here is a sort of force of nature, which comes in, soundless and supreme, like a cat, and which invades a vast complex of human striving and civilization, namely the harbour and city of Chicago, and then leaves. In saying this, I have pointed to a realm of meaning, and pointed out something about the sense of the images. I have introduced the term „force of nature", but I would not say the poem is about the force of nature or attempt to say in any single word or sentence what is the nature of that „thing" the poem speaks of, or say what the poem says: only the *poem as a whole* can define the thing, and all the words of the whole poem are needed to say what the poem says[11]. The

[10] Cf. Idem. 2–3.

[11] Rifaterre does attempt to make the poem signify words or ideas rather than realities,

only way to know that thing is to read the poem again and again, listening attentively, until one knows what Sandburg knew.

Similarly if I ask what is the Gospel of Mark about, one might quickly answer that it is about Jesus Christ. If I further ask if that means Jesus as He was back in B. C., or Jesus as He is now, or Jesus as He will be at the last judgement, one can see right away that we will have to read that Gospel again, with care, in order to really identify the thing. And reading the Gospel once again will reveal that those questions are relevant, but that no single-sentence answer can be given to them. Or if I ask what Ex 16 is about, one might quickly answer „Manna", but right away the *res* is seen to signify another thing as well, and we need to read the chapter again to find out what it is. So we shall do just that, and our question will be what real thing is spoken of.

Verse 2

„The whole congregation" (kol hae'dah) – this is a religious act of the whole congregation. This phrase is characteristic of the Priestly Document, and the story before us appears to be a late exilic creation of the Priestly Writer. The Priestly Document tends to present the history of Israel in a series of almost liturgical cameos, in which the people like one person react to events. The Priestly Document has been accurately characterized as a „Bildersammlung. Sie kommt von der Geschichte her, doch sie tendiert auf Paradigmata"[12]. In this „paradigma", the people of Israel are represented as turning formally against Moses and Aaron, apparently indulging in a paranoid distrust of their divinely appointed leaders. One might ask if this is a story about sin?[13]

Verse 3 tells us what they said:

They would prefer to have died in the hands of the Lord. Everyone would prefer to die in the hands of the Lord. Apparently they think they are no longer in His Hands, and everyone experiences times of similar desolation. But it is interesting to note what they associate with the hands of the Lord: it is the land of Egypt, with meat and bread – the Lord is found in Paris, chez Maxim! ... But now in the desert they believe Moses and Aaron want to kill them through starvation.

---

presumably because he follows Wittgenstein in imagining that understanding is born of language rather than language being created and modified in order to capture and communicate understanding, Cf., for example, *M. Riffaterre,* Fictional Truth, Baltimore 1990, 3–4, or 23–28.

[12] Cf. *Norbert Lohfink,* „Die Priesterschrift und die Geschichte", VT.S 29, 1978, 189–225, esp 215.

[13] The Priestly Writer suppresses most of the sinful aspects in Israel's history, but it does retain some specific paradigms of sin. Cf. *Norbert Lohfink,* „Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung", in *G. Bornkamm* and *K. Rahner* (eds.) Die Zeit Jesu: Festschrift für H. Schlier, Freiburg 1970, 38–57.

Verses 6–7

This complaint is directly answered in vv 6–7. We will return to vv 4–5 in a moment, but in vv 6–7 Moses and Aaron reply directly to the people. „Evening and Morning" here simply means tomorrow. In context, the idea is that this is going to happen right away. In subsequent verses, the pair „evening" and „morning" will be divided in order to accomodate the quail tradition into the evening, and the manna tradition into the morning, and this vocabulary, along with the phrases of „seeing the glory of the Lord", and also the Hebrew word *ʻjada'* occurs down to the end of v 15, serving to unify this phase of the narrative.

The answer which Moses and Aaron give to the people in vv 6–7 is not to protest against these insults. Nor is it to proclaim the innocence of their intentions. Nor is it to promise that they will not die of hunger. Rather it is to say that the people have missed the whole point, in thinking their complaint was against Moses and Aaron, when in fact it was against God. They have thought of the exodus as of some minor adventure. They haven't recognized that they are part of „The Exodus", that God is leading it, that the kingdom of God is among them.

Surprisingly, Moses and Aaron do not blame them at all. On the contrary they start off by reasuring them, as one might reasure an anxious child, saying that everything is alright: „this very evening you will realize that it is the Lord". Rather than refute them, or blame them, Moses and Aaron reasure them that faith will soon be given to them. They will see the glory. This answer is astonishing. It seems to run contrary to a readers instincts, to one's spontaneous attitude to oneself and God. (This is a subjective reaction, but subjectivity is an important source of understanding. I confess that I find this text to be intolerably sweet). And, more astounding still, verse 7 tells them that they will see the glory because the Lord has heard their complaints against Himself! It is as a remedy for their paranoia that they will receive a revelation. This is God's reaction to their negativity. The Lord is saving them in this Exodus, but because of their negativity they are going sour. The Lord's reaction is that he will not only save, but will add revelation of his glory, providing a sort of special out-of-body experience, so that they might know the glory.

Verses 4–5:

Preceding this direct answer of Moses and Aaron in verses 6–7, vv 4–5 present a divine intervention. It does not quite fit into the context, and commentators have argued that is belongs to an earlier source, an earlier tradition in which this whole incident is a test of Israel which Israel fails. But whatever the earlier traditions, the Redactor, Rabbenu, who wrote Exodus 16, has placed it in the text here, creating the story which we can now read.

It doesn't quite fit, because to start with the complaint was directed at

Moses and Aaron, not at God; secondly, because here God is shown speaking to Moses alone, apparently not noticing Aaron; thirdly, because the mention of a „test" proves to be irrelevant to the rest of the story; and fourthly, because all the talk of „day by day" and the mention of a „sixth day" are not linked to the complaint God is supposed to be reacting to. On the other hand, by putting these verses here, the Redactor/Author has prepared the reader for the whole text as he has constructed it, by outlining here the following three sections, with „food from heaven" corresponding to vv 9–15, the „day by day" corresponding to vv 16–21, and the „sixth day" corresponding to vv 22–31.

So much for diachronic concerns. But how does the story read in its present form? We see God breaking in here unasked. God is presented to us here as though He were out of control. He does not answer the people. He breaks in, as if he were speaking in Moses' ear. And He is so anxious to please, almost like an indulgent mother. She interjects in a panic because she is afraid that the father, Moses, might react negatively to these insults. „Look, there is going to be a great meal, and you are all going to have a great time, because I am taking care of you." This too is intolerably sweet. But one is drawn to understand that the „thing" the story is about is not the sinfulness of Israel (which seems not to be an issue at all), or even the anxiety, or paranoia of Israel; rather it is about the pro-active love of God. It is about the gift of God. Verse 8 appears to be a repetitive and ungrammatical gloss which focuses on the insight that this is gift of God, not conflict between Israel and its leaders.

Verses 9–10:

Is the story about manna? Is that the gift? Well manna has not been mentioned as yet. And even in verses 9–10 we find that the gift of God is still not manna, but rather glory.

Verses 11–12:

Of course it will eventually be a gift of quail and manna, but it begins by being a gift of faith: Israel must first know that it is about God's gift, and then it can receive material expressions of this gift. Then God goes on to point out that even when they behold the glory they won't believe. Belief will come through eating.

Verses 13–15:

Their eating brings them faith, and leads them to puzzle about it, and to ask a theological question (fides quaerens intellectum). The answer is given by Moses, who now exercises his *„magisterium ordinarium"!*

As we shall see in the next segments of the text, they still did not fully know the gift of God. In the gospel of John, chapter 6, Jesus interprets this text directly, and He uses a slightly different vocabulary to say that

they believed because their bellies were full, but not because they had seen signs. The Fathers in the desert all died because they failed to see the manna as a sign of glory: they failed to see the *res* as signifying „other things". As Jesus put it, they thought it was Moses giving them bread, whereas it was God. And somehow they failed to know *(yada')* that. Or, to use Paul's expression, they had eaten the heavenly bread unworthily, just as we can eat the Eucharist unworthily (1 Cor 11:27). Jesus has given his disciples another chance – we also receive a bread from heaven, and we also have the chance to believe in the gift of God and live for ever, or else to eat unworthily and die.

But the text of Ex 16 doesn't mention any of all that. It is *not* about sin, or Israel, or ourselves. It is about the gift of God as known in the appearance of glory, in nourishment, in the wonder of manna.

Verses 16–21:

The next three sections of this story are little torah vignettes. Each begins with Moses reporting a divine instruction about how Israel should deal with this manna, and continues with an account of how the instruction is carried out in fact. We will expect Israel to not follow orders very well, and they don't. We will also expect Israel to be punished for doing so, but they are not. That is not what happens.

Of course one tends to be happy to see Moses furious in v 20. But then, to report a subjective reaction, I am disappointed to find no punishment in v 21. This is the reaction of Jonah at Nineveh: I am angry when God is good. In so far as one feels that way, one must recognize that one does not yet know the gift of God. In so far as one feels that way, one eats the heavenly bread unworthily.

Verses 22–31:

There follows the instruction about manna on the Sabbath in vv 22–28. Good: in v 28, finally, God gets annoyed. But then the people simply conform to the rule in v 30, and they have a wonderful time like children with their candies in v 31 ...

Verses 32–34:

Finally we see Aaron back in the story as we get back to the Priestly Writer, and we realize that the events are being recalled from a perspective of hundreds of years later. There is a jar before the Holy of Holies which reminds Israel of that ancient experience of manna. When the Priestly Writer actually wrote this story, the Temple was gone, and the Holy of Holies, and most likely the memorial jar itself had likewise disappeared. It is just a memory. The biblical text recalls that jar which was a memorial of the experience of manna. The text invites its readers to relive that experience, and to open themselves to knowledge of the gift of God.

So if we return to the hard question with we began, namely what real

thing is this text about, we can point toward an answer by saying that it is about an object which signifies and causes belief in the unbearably sweet gift of God. Only by reading the text attentively can we hope to know what its author knew.

3. The third principle which I would like to consider at this point reads as follows: *The meaning of a literary text cannot be expressed by any abstract paraphrase.*

In German there is a good word which I often use in English as a technical word because it is so useful. I mean the word *Tendenz*. One can ask about the *Tendenz* of a story, and often there is one. Unfortunately the normal English translation for *Tendenz* is often „point". One speaks of „the point of a story." More falsely still, one can suggest that the „whole point" of a story is this or that lesson, expressed as an abstract paraphrase.

What is the whole point of this manna story? A Marxist might reveal his bias by discovering that the whole point of the story is in the power relations between the people and their leaders; a feminists might suggest an alternative point, by pointing to the total absence of women in this story; a Protestant would hit closer to home by noting the faith theme; and a Catholic might fasten on the memorial jar as a foreshadowing of sacramental signs. There would be some truth in all these observations, but still our third principle would be correct in repudiating any affirmation which was formulated as some abstract summary or some doctrine or teaching which would be „the whole point" of the story. The third principle would suggest that, whereas it is most essential to use all means to discover the thing that a story is about, and whereas it may be helpful to indicate a *Tendenz* in some stories, still any attempt to state the meaning of a story in any abstract paraphrase is going to be simply false.

This principle has been most powerfully argued by Cleanthe Brooks in a book published in 1947 in which he shows that paraphrase is the enemy of literature, in that it focusses, not on the literary structure and materials, but rather on an external scaffolding which we attach to it[14]. From another angle it has been argued in a very often cited article by Wimsatt and Beardsley in 1954, that to look for any authorial intention *behind* the text is to pursue what they called the „intentional fallacy."[15]

The principle becomes very clear if one thinks of a song. Take, for example, a national anthem such as La Marseillaise, or perhaps the American national anthem, „The Star Spangled Banner". If one were to say that „the whole point" of „The Star Spangled Banner" is that one should be

[14] Cf. *Cleanth Brooks*, The Well Wrought Urn. Studies in the Structure of Poetry. New York and London 1947.

[15] Cf. *W. K. Wimsatt* and *M. C. Beardsley*, „The Intentional Fallacy", in W. K. Wimsatt, The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Petry. Lexington 1954, 2–18.

proud of one's flag, and proud of one's nation, or if one were to resumé the contents of each of the verses, that would be a radically inadequate statement about the meaning of that national anthem. It would be an abstract paraphrase, which necessarily leaves out the images, the sound of the words, the sound of the music, the appropriate tone of the voice, and the unity which lies behind all of that. If one heard Paul Robeson sing „The Spangled Banner" at the inauguration of President Kennedy, and hears it again while watching Kennedy's funeral procession, or if one hears the Olympic orchestra play it as the flags unfurl and the athletes stand up with their medals on their chests, that is when one knows the whole point of The Star Spangled Banner.

Similarly one knows the whole point of the Manna story when one's eyes fill with tears at this affirmation of God's gift to us, and when we feel torn within at our failure to respond to that infinite voice. The whole point of a literary text always includes the power with which it addresses you the reader, and demands a personal and total response from you. Whatever the *Tendenz*, the whole point of a literary text is a personal encounter, in which an author challenges you the reader. When a new cat walks into a cat-filled room, every cat in the room freezes, and every hair on every back stands up, and a meeting occurs. Similarly, when a literary text walks into your mind, your whole soul stands up, and all its parts respond. Any abstract paraphrase of a literary text can only be like putting a stick-drawing of the cat in the room. It is an objectified essence of some kind, but most certainly it is not the whole point!

4. A fourth principle must be invoked at this point, which may be stated as follows: *The meaning of a text cannot be expressed by an historically limited kerygma.*

Many years ago, I had the pleasure of participating in the seminar of the late Professor Gerhard Von Rad in Heidelberg, and of hearing him explain historical-critical method. He did so in terms of asking the threefold question: who? said what? to whom?

Progress in scholarship would be marked by obtaining an ever more precise answer to each of those questions: who wrote this text? what was the precise historical references of those words as that time? what precise mind set of the original hearers of this text helped shape its tone, form, and content. This kind of progress in scholarship has been brilliantly realized over the past two hundred years. Its product has been a set of refined statements which are an irreversible advance in our understanding of biblical texts.

Still this understanding has proven to be remote from theology, and remote from the needs of the faithful. Remote from theology because theology is defined as faith in search of understanding. It is remote from the needs of theology because the starting point of theology is belief, where-

as the starting point of this historical-critical approach is a *tabula rasa* in search for objectified ideas. That is why a New Testament scholar like the late Norman Perrin, at the University of Chicago, could seriously claim to lead his field in biblical studies, while denouncing faith as illusion or deception, and trumpeting his own atheism. And it is remote from the needs of the faithful because the faithful, whether they are simple sophisticated people, need to find God in their own lives, and in the world of today and tomorrow. If a scholar offers a precise account of the concerns, problems and solutions of a Jewish writer in the first half of the 8th century, or in the end of the 5th, that adds up to nothing more than a history of discarded ideas, ideas which were once important in another religious community. The more precise those ideas, and the more precisely defined the horizons and focus of the historical writers and of the first readers, and the more objectified the presentation of that kerygma, the less it nourishes Christian readers today. This is not because the faithful are lacking in some form of sophistication, but rather the fact is that that form of objective and precise historical discourse, in contrast with literary method, consciously excludes the always subjective, and always timeless, experience of the *tremendum* of God. Such strictly time-bound formulations of a kerygma are remote from literary meaning, and certainly remote from biblical meaning.

How than can we legitimately leap the gap from a past moment of writing to a present moment of reading?

5. The fifth and last principle may now be introduced. It reads as follows: *The meaning of a text will transcend its historical frame in so far as it implies a reader who transcends that limit*[16].

The meaning of texts are often tied to historical realities. For example, we might consider the prophetic books. Each one of them is explicitly tied down to the real historical events circumscribed by the introductory verses. For example:

> „The words of Amos, who was among the shepherds of Tekoa, which he saw concerning Israel, in the days of King Uzziah of Juda and in the days of King Jeroboam son of Joash of Israel, during two years before the earthquake." (Amos 1:1)

However there are two factors which inevitably and properly break through historical barriers, and cause the meaning of a text to grow over time. The first factor is one which much recent literary theory has focused upon, namely the reader. The second is the thing.

First then the reader. Texts often express implicitly something about

[16] For a useful presentation of essays on reader-response criticism, cd. *J. P. Tomkins* (ed.), Reader-Response Criticism from Formalism to Post-Structuralism, Baltimore and London 1980. The Commission declaration cited in note # 1 above, especially uses concepts such as „sens spirituel" or „sens plénier" or „actualisation" to cover most of the ground in this area. What follows here attempts to establish a grounding in hermeneutical concepts, and also an implied control of interpretation established by that grounding.

their readers: they identify, not so much the first readers, but rather the ideal or appropriate readers. And this implicit message itself determines something about the meaning of the texts. For example a travel guide implies a reader who is planning, or participating in, a trip. Other kinds of reader will not find the information they want, and will not be well served with the logic of presentation. Texts dealing with literary or film criticism sometimes, as in the case of newspaper articles, imply a reader who has not read the book or seen the film, whereas other more scholarly texts imply readers who are familiar with the works in question and even familiar with a tradition of scholarly criticism of the works. A very different kind of information is contained in those two kinds of texts, and a very different mode of reading and interpretation is required.

Some texts imply readers who are living in the future. For example those texts which have been put away in time capsules, to be opened and read only some centuries from now, demand an interpretation which both recovers the past as past and highlights its distance from the reader.

The biblical texts, certainly, imply important things about the appropriate reader. First, they are written in Hebrew, Aramaic, and Greek. That implies readers who participate in a community which is capable of providing translations, and which has some ideology or faith which motivates their doing so. Moreover many biblical texts, like the Pentateuch, or the book of Isaiah, have been edited and put together over centuries of time, and they have left undisguised the evidence of these centuries. Such texts have meanings which require a certain way of thinking about continuity and analogy in history. All of this implies that the intended reader, the appropriate or ideal reader, of the Bible could well be something like a contemporary Christian who has come to fully understand that „Long ago God spoke to our ancestors in many and various ways by the prophets, but in these last days he has spoken to us by a Son ... through whom he also created the worlds ..." (Hebrews 1:2–3) And this implication about the reader implies a hermeneutic in the reading which transcends the limits of history.

Secondly, there is the factor of the thing. As was discussed above, interpretation is concerned with the difficult task of defining „the thing" which is written about[17], and negotiating an illumination of the thing by the text and of the text by the thing. It will not succeed unless the interpreter has some direct knowledge of the thing itself. But the „thing" is often a reality which changes over time. Thus the thing of which „The Star Spangled Banner" spoke, or of which „Deutschland über alles" speaks, is a very complex subjective/objective reality of national history, experience, pride and courage and hope. Over the centuries that reality has gone through changes, through wars, victories and defeats, through ex-

[17] Not the *res* of St. Thomas, bat rather the „res alias".

perience both of greatness and of decline, through changes of national horizon and aspiration. Over centuries, depth, complexity, breadth of perspective, and richness of feeling have been added to the thing. A true understanding of the National Anthem today is infinitely more rich than that of the original author or original singers or hearers. The thing itself has changed.

Similarly in the bible, the thing of Ex 16 was not only the manna, which has simply disappeared, but rather it was the gift of God, which has not disappeared. The gift of God has changed over the centuries. Moreover the implied appropriate reader has acquired new knowledge of the thing over the same centuries. As a result, the understanding of a reader today of Ex 16 *should* be different, radically different, from the understanding of the writer and first readers. The ideal reader of Exodus 16 today will understand Ex 16 as speaking of a memory of the intolerable sweetness of God whose gift is known to us in the manna, and in the promised land, and in Jesus and in the Holy Spirit.

Some Examples of the Implied Reader

It will be shown in what follows how the Church for centuries has read in this way, even though it did not possess contemporary categories of hermeneutical theory to explain its method.

The Bible

The epilogue in Ex 16:35 pointed out that the gift of manna terminated forty years later, when they finally entered the promised land. At that point the gift of God changed form, as was pointed out in Joshua 5:12:

> And the manna ceased from the following day, upon their eating the produce of the land. And no more was there manna for the sons of Israel. This year they fed from the crops of the land of Canaan.

From then, for over 700 years, until Jerusalem was destroyed and the people deported in 587 B. C., the gift of God was expressed in the wealth of the land of Canaan. Instead of daily manna, God came to them in the form of daily bread, under the dispensation of the law of Deuteronomy. It is easy to imagine how a complete spirituality, and practise of faith, would develop on the basis of that revelation. Even today many forms of morning prayers and of grace before and after meals express that faith.

When Israel could no longer experience the land as God's gift, Jesus took over that tradition. In John 6 Jesus expressly affirmed that the gift of heavenly food, which carries with it eternal life, was from now on to be received by eating his body and drinking his blood. Jesus gave his body and blood as a new manna, and He similarly told his followers to „do this in memory" of Him. Jesus is gone as the Temple and manna and its memorial jar are gone. When at the Eucharist Christians recall his gift of body and blood, they know it as heavenly food – it is the same „thing",

the same „res", which had been given to the Jews as the gift of God. In this, however, there is a difference: this is not just a memory of the past, because it is today that Jesus sits at the right hand of the Father, and in the future He will return in full glory.

The Liturgy

The liturgy has always expressed the „thing" of Ex 16 in its own ways. The most pervasive example is the daily praying of the „Our Father". In it, the phrase „Give us this day our daily bread" literally recalls the gift of God as sustaining bread, and qualifies it as „daily", a word which evokes the daily distribution of manna, but equally well suggests the regular support of nourishment from the land of Canaan. The Greek word translated by „daily" *(epiousios)* is ambiguous: it could also be translated as „tomorrow", i.e. the bread of the last day, or as „supersubstantial", i.e. supernal. This one phrase, in the prayer which Jesus taught us to say, contains the whole content of this essay.

Many other liturgical texts could be cited. One example is the Feast of Corpus Christi, for which the Roman Lectionary has us read the above texts together, and adds the hymn of Thomas Aquinas „Pange Lingua", in which the gift of God („nobis datus") is specifically described in terms of a change of the „res" („et antiquum documentum novo cedat ritui"), and also the extraordinarily beautiful „Panis Angelicus" celebrating the bread of Angels.

We might very briefly consider three other ways in which this „thing" was known and believed in the Church.

The Holy Grail

The legend may be read in the 13th century *Queste del Saint Grall,* which was written in Medieval French, and which has been continuously republished in English translations right up to today[18]. This form of the legend originated in Celtic tribes in Brittany, Ireland, Wales and Cornwall, and eventually were connected with the stories about King Arthur whose popularity in the twelfth century was extraordinary. According to this account, Jesus Christ presided at the last Supper, and gave his followers the bread of heaven. This power was carried in the Holy Grail, i.e. the vessel in which the paschal lamb was eaten, the bread was broken, and the wine was drunk. Joseph of Arimathea came to England with 4000 followers, carrying the Grail with him, and he established a second holy banquet, the Table of the Holy Grail, where many miracles occurred. Three or four centuries later, Merlin established a third sacred banquet, the fabulous Round Table, whose knights under king Arthur

[18] Cf. for example, *P. M. Matarasso* (transl.), The Quest of the Holy Grail, London 1969.

would set out to find the Holy Grail. The point of finding it was to receive its revelation. Eventually a chosen knight, a virgin, Galahad would succeed in finding the Holy Grail. He would be dressed, the legend tells us, in red armour like the flames of the Spirit at Pentecost through which Jesus visited his disciples „comforting them and banishing their misgivings."

This story expresses a belief in the same „thing" which Ex 16 wrote about, i. e. some historical objects now lost to us: the Grail itself, and three special tables (banquets) associated with it, through which we might receive a gift of God in continuity with the bread of heaven. What is newly connected in this story to the gift of God was, first a demand for sexual purity, and second the explicit mention of the Spirit of Pentecost. It is a tale powerfully told and its influence in Holland, France and England throughout the medieval period and up to the sixteenth century can hardly be imagined – one would have to compare it to the influence in contemporary Europe of American rock and roll. In the English-speaking world, the faith themes of the Grail story were reorganized and reinforced through the classical works of Thomas Mallory in the 15th century and Alfred Tennyson in the 19th.

The Holy Spirit

Thomas Aquinas took up the theme of the gift of God within the context of Trinitarian theology. He argued in Quaestio 1, Article 10 of the *Summa Theologica*, that every gift involves both an object which is given, and also an expression of love, which consists of the person, at least partially, giving himself or herself with the gift. A gift is always a gift of self. In the Trinity, it is *the Spirit* which is precisely the love, or gift, of the Father and the son and which is a divine Person. In this perspective we must understand the Manna, and the land of Canaan, and the Eucharist, when we appropriate them through memory and faith, as a receiving of the Holy Spirit, by whom we cry „Abba, Father."

The notion of Transubstantiation

The theme of heavenly bread was also taken up by the deliberations of the Council of Trent concerning the Eucharist. The Council was concerned with „things", and particularly with „things", which signified „other things". It used the word „substance" to indicate that the things were real, and not just metaphors or signs[19]. And it used the word „transubstantiation" to signify that the bread and wine were truly changed into the real thing of the gift of God in Christ's body and blood. I would suggest that,

[19] Cf. *J. Wohlmuth*, Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient, Bern and Frankfurt 1992, 2 vols.

for Catholics, it was mostly this belief which carried with it the „thing" of Ex 16 during the centuries from Trent until the Second Vatican Council. Those who are over 40 years of age will remember that powerful moment in the middle of each celebration of Mass, when the whole Church was silent, even the coughing ceased, only the bell and the sacred words of consecration were heard, and suddenly God was in our midst. But after the liturgical changes of Vatican Two, the intrusion of God became more diffused, and the Mass began to be focused more on aspects of the human community. Something was gained. But Ex 16 may have been lost.

Conclusion

If one looks around at beliefs and practices today, it is not easy to point out the material thing which helps recall the revelation of Ex 16. In fact the posture of many today would seem rather to be that of the „whole congregation of the children of Israel" who turned on their leadership, turned against Moses and Aaron, and accused them of wanting to kill all of them in this desert. Ex 16 reminds us, as it did them, that it was not Moses and Aaron, and it is not our spiritual leaders, who have brought the Church to the hunger it feels. It is not they who control the life of Christian communities. The kingdom of God is among us.

Ex 16 invites trust that once again God will break in because of complaints and paranoia, and will once again display His pro-active love and gift. Those who read the Bible have special obligations. They should be the first to „draw near before the Lord" and look to the desert and behold the glory of the Lord. They should be the first to find the manna for today among the dry sands of traditions.

ThPh 69 (1994) 511–536

Veranlaßte die Universalienlehre Ockham, die Prädikation zuletzt ohne ein intentionales Moment zu verstehen?

Von Michael-Thomas Liske

1 Die Universalien als mentalsprachliche Zeichen der Einzeldinge

Zwei Annahmen über die Universalien standen für Ockham von Anfang bis Ende fest. Vor allem: Im Bereich dessen, was im uneingeschränkten Sinne wirklich ist, kann es kein Allgemeines geben; auch nicht als unselbständiges Prinzip, das von dem Einzelnen, dessen Prinzip es ist, nur in Gedanken isoliert werden kann (Thomas von Aquin) oder das gegenüber den unterscheidenden Merkmalen des Einzelnen (der Individualdifferenz) immerhin eine eigene Formbestimmtheit bildet (Scotus' distinctio formalis). Andererseits besteht das Allgemeine für ihn auch nicht bloß darin, daß wir gesprochene oder geschriebene Sprachzeichen, die einer bestimmten, auf konventionellen Einsetzungen (ad voluntariam institutionem) beruhenden Sprache angehören, für viele Einzelne verwenden können. Die eigentliche Domäne des Allgemeinen ist für ihn die natürliche, allen Menschen gemeinsame Sprache des reinen Denkens, die sich aus Verstandesbegriffen (conceptus animae, intentiones animae) oder psychischen Vorgängen (passiones animae) aufbaut. Was genau diese oratio mentalis[1] ist, wird uns noch eingehend zu beschäftigen haben. Soviel können wir aber bereits mit Gewißheit sagen. Sie ist die vorgängige Bedingung jeder konkreten sprachlichen Äußerung in den Termini einer besonderen, durch menschliche Festsetzungen geschaffenen Sprache.

Dies ergibt klar Ockhams Deutung der Stelle 16a 3f. aus Aristoteles' de int., auf die sich die ganze mittelalterliche Diskussion einer Mentalsprache bezieht. Die gesprochenen Sprachzeichen seien Symbole oder Kennzeichen (σημεῖα, notae) der seelischen Vorgänge (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), so wie die geschriebenen Sprachzeichen ihrerseits die gesprochenen symbolisierten. Anders als es der Wortlaut nahelegt und als z. B. Boëthius und Thomas von Aquin diese Stelle deuteten, besagt dies für Ockham: Ein objektsprachliches Wort wie ‚homo' hat zu seinem unmittelbaren und ursprünglichen Signifikat (bezeichneten Gegenstand) nicht den entsprechenden Verstandesbegriff, vielmehr bezeichnen gesprochenes Wort und gedachter Begriff gleichermaßen alle einzelnen Menschen, also extramentale Individuen[2]. Aristoteles wolle mit seiner

[1] Vgl. vor allem S. 1. I 1, OPh I, 7f. Erklärung der Abkürzungen: *S. l.:* Summa logicae; *OPh* u. *OTh:* Guillelmi de Ockham, Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure N. Y. 1967–1988.

[2] Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis, Prooemium § 2, OPh II, 347; S. l. I 1,

Bemerkung lediglich ein Abhängigkeitsverhältnis des Bezeichnens (ordo in significando) ausdrücken: Wir vermögen uns mit einem gesprochenen Wort nur deshalb auf Einzelne einer bestimmten Art zu beziehen, weil wir sie zuerst in dem entsprechenden Verstandesbegriff erfaßt haben. Ähnlich bezeichnen wir mit Schriftzeichen nur deshalb einen Gegenstand, weil ihn zunächst das gesprochene Wort bezeichnet[3]. Um einen generellen Terminus richtig auf die zahlreichen Einzelfälle anwenden zu können, muß ich demnach über den entsprechenden Allgemeinbegriff im Geist verfügen. In welcher Form genau sind aber diese mentalen Begriffe gegeben?

Ockham hat in dieser Frage eine Entwicklung durchlaufen. Zunächst schrieb er den Universalien (im Sinne einer Skotischen Distinktion) ein esse objectivum sive intentionale zu, ein Sein, das einem gedachten, vorgestellten usw. Inhalt insofern zukommt, als er das Objekt des entsprechenden intentionalen Aktes bildet. In einer mittleren Phase (greifbar etwa im Perihermeneiaskommentar) ist er unentschieden zwischen diesem Verständnis der Universalien als Gedankengebilde (ficta) und dem Verständnis, daß den mentalsprachlichen Termini und damit den Universalien ein esse subiectivum als geistige Qualitäten zukommt. Esse subiectivum meint, als ein wirkliches Subjekt (eine Einzelsubstanz) zu existieren oder (als individuierte Qualität) an einem solchen Subjekt wirklich zu sein. Ein mentales Sprachzeichen ist freilich nicht als Substanz, sondern nur als akzidentelle Bestimmung wirklich, nicht eines Körpers, sondern des Geistes, als accidens spirituale also. Dieser Auffassung gab Ockham zuletzt den Vorzug. Im Sinne des Sparsamkeitsprinzips nahm er dabei an, die allgemeinen Verstandesbegriffe seien nichts anderes als der Einsehensakt (intellectio), in dem sie erfaßt werden; man brauchte keine zusätzlichen geistigen Qualitäten anzunehmen[4].

Diese Entwicklung detaillierter zu beschreiben und an Texten zu dokumentieren, können wir uns ersparen, da hier schon gute philologische Arbeit geleistet wurde[5]. Uns soll beschäftigen, welches die philosophi-

---

OPh I, 7f., 26–45. In dieser Deutung hatte Ockham in Duns Scotus einen Vorläufer, freilich nur eingeschränkt. Denn für Scotus kann ein genereller Terminus insofern ein extramentales Signifikat haben, als die allgemeine Natur in der Realität durch eine Formaldistinktion vom Einzelnen gesondert vorkommt – eine von Ockham verworfene Voraussetzung. Vgl. hierzu *A. Maurer*, William of Ockham on Language and Reality, in: *W. Kluxen* et *al.* (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter II, MM 13/2 (1981) 795–802.

[3] Dies trifft zweifellos auf die normale Schriftsprache zu, deren Bezeichnungsfunktion daran geknüpft ist, daß sie den *gesprochenen* Lautbestand wiedergibt. Wissenschaftliche Symbole (vor allem der Mathematik) zeigen, daß Schriftzeichen nicht zwingend von entsprechenden gesprochenen Zeichen abhängig sind. Aber mit solchen Symbolen bezeichnen wir ja auch keine Gegenstände der extramentalen Wirklichkeit.

[4] Eine konzise Erklärung dieser Entwicklung gibt *M. Kaufmann*, Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham, Leiden 1994, 69–75.

[5] Unter den Versuchen, eine relative Chronologie Ockhamscher Schriften, namentlich der verschiedenen Redaktionen der Ordinatio (I Sent.) und der übrigen nicht überarbeiteten Bücher der Sentenzen im Hinblick auf die Entwicklung von der fictum- zur intellectio-

schen Gründe sind, die Ockham zu dieser Wandlung bewogen haben. Will er lediglich überflüssige Entitäten ausmerzen? Oder versucht er weitergehend die Annahme allgemeiner Denkinhalte als inhaltslogisches Element aus seiner Erklärung der Prädikation auszuscheiden, so daß es rein extensional allein darum geht, ein allgemeines Sprachzeichen richtig auf eine Gesamtheit Einzelner zu beziehen, also korrekt mit ihm zu operieren?

1.1 Extensionale Prädikationstheorie und mereologisches Verständnis des Allgemeinen

Hierzu müssen wir etwas weiter ausholen und wollen zunächst im Ausgang von G. Frege zwei gegensätzliche Arten herausarbeiten, das Allgemeine zu verstehen. Seine „Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik"[6] läuft auf den Nachweis hinaus: Wenn man (gleich Schröder) die von Freges Universalienrealismus geforderte Scheidung von Begriff und Gegenstand als Entitäten grundlegend anderen Typs nicht konsequent durchhält, muß man in ein mereologisches Verständnis des Allgemeinen geraten, bei dem der eigentliche Allgemeinheitscharakter verlorengeht. Deshalb besteht Frege darauf, eine Subordination wie „(Alle) Menschen sind Säugetiere" von einer Subsumtion wie „Sokrates ist ein Mensch" scharf zu scheiden. Bei dieser fällt ein Einzelnes unter einen Begriff als Entität einer anderen (höheren) Ordnung (ist unter ihn zu subsumieren). Die Unterordnung (Subordination) demgegenüber ist ein Verhältnis zweier Begriffe, also gleichartiger Entitäten, die sich nur quantitativ durch einen größeren oder geringeren Allgemeinheitsgrad unterscheiden. Wenn man hingegen nicht mehr Gegenstand und Begriff als zwei Entitäten ganz verschiedener Art annimmt, dann vermag man das Verhältnis eines Einzelnen zu einem Allgemeinen, unter dem es begriffen ist, auch nicht mehr zu scheiden von dem Verhältnis, daß ein weniger Allgemeines als Teilklasse in einem ihm übergeordneten Allgemeinen enthalten ist. Denn bei prinzipiell gleichartigen oder homogenen Entitäten lassen sich nur noch quantitativ mehr oder minder umfassende Bereiche (Gebiete)[7]

Theorie aufzustellen, sind v. a. zu beachten: *Ph. Boehner,* Collected Articles on Ockham, St. Bonaventure/Louvain/Paderborn 1958, Nr. 9 (Auseinandersetzung mit Baudry), 96–110 u. Nr. 13/III, 168–174; *Gordon Leff,* William of Ockham, Manchester 1975, ch. 2, 78–104. Zu einem möglichen Einfluß von Walter Chatton s. *G. Gál,* Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis, in: FrSA 27 (1967) 191–212. Vgl. ferner die Diskussion von *V. Richter,* Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage. Bemerkungen im Zusammenhang mit dem Problem der Chronologie, Abfassungszeit und Authentizität Ockhams nichtpolitischer Schriften, in: PhJ 82 (1975) 177–187.

[6] Erschienen in: ASPh 1 (1895) 433–456; nachgedruckt u. a. in: *G. Frege,* Logische Untersuchungen, hrsg. v. *G. Patzig,* Göttingen ³1986, 92–112.

[7] Nicht von ungefähr heißt der Kalkül Schröders, der den Anlaß zu Freges kritischen Betrachtungen gegeben hat, Gebietekalkül.

unterscheiden. Zwischen solchen Bereichen aber ist offenkundig nur eine einzige Form von Beziehung möglich, die des Teiles zum Ganzen.

Ein solch mereologisches Verständnis des Allgemeinen scheint Ockhams rein extensionale Auffassung der Prädikation nach sich zu ziehen. Die extensionale Deutung der Prädikation ihrerseits ergibt sich folgerichtig aus Ockhams radikalem Individualismus. Nach ihr bezeichnet das Prädikat nicht eine begriffliche Bestimmung wie die Eigenschaft des Menschseins (humanitas), die von den durchs Subjekt bezeichneten Individuen gelten soll. Vielmehr bezeichnet ein genereller Terminus in Subjekt- und Prädikatstellung gleichermaßen alle individuellen Fälle, von denen dieser Terminus sich wahr aussagen läßt. ‚Mensch' bezeichnet alle menschlichen Individuen und steht (supponiert) in der wahren Aussage „Socrates est homo" für denselben Einzelmenschen wie der singuläre Subjekterminus: für Sokrates (S.l. II 2, OPh I, 250, 21–31). Diese Prädikationstheorie ist sicher der folgerichtig gezogene Schluß aus den beiden bereits erwähnten Voraussetzungen Ockhams: 1.) In der Wirklichkeit gibt es ausschließlich Individuelles. 2.) Auch die generellen Termini bezeichnen unmittelbar etwas Reales. Demgemäß kann Ockham keine intensionale Prädikationstheorie vertreten, daß die allgemeinen Termini eine begriffliche Bestimmtheit bezeichnen, die allen Einzelfällen der betreffenden Art oder Gattung gemeinsam ist. Er kann aber auch die *extensionale* Prädikationsauffassung nicht in der Form zugrunde legen, daß ein allgemeiner Ausdruck eine Klasse, verstanden als abstrakte Entität (logischer oder mathematischer Natur), bezeichnet. Vielmehr muß ein genereller Terminus, wie Ockham es seinen Grundannahmen getreu annimmt, eine konkrete Gesamtheit von Einzelnen bezeichnen. Ein solches Aggregat gleichartiger Einzelner wie z. B. ein Steinhaufen ist aber als ganzes genauso ein Einzelnes wie seine Teile. Nach dieser konsequent antiuniversalienrealistischen Ontologie wird die Wirklichkeit nicht durch das Einzelne und Allgemeine als zwei qualitativ unterschiedene und nicht aufeinander zurückführbare Prinzipien konstituiert. Vielmehr gibt es ausschließlich Einzelne, die mehr oder minder umfassende Komplexe oder Aggregate bilden. Der Grad an sogenannter Allgemeinheit resultiert dann daraus, wie viele gleichartige Teile ein solches Ganzes umfaßt. Die Beziehungen der Subordination und Subsumtion lassen sich hiernach nicht unterscheiden. Ob nun eine Ansammlung einer geringeren Anzahl von Einzelnen in einer Ansammlung einer größeren Anzahl von Gegenständen dieser Art enthalten ist oder ob ein Einzelnes Teil einer solchen Menge ist, ist prinzipiell dieselbe Beziehung. Denn ein Einzelnes kann als die kleinste Ansammlung von nur einem Gegenstand behandelt werden. So verwendet Ockham im Quodl. V 13 im 3. und 5. Einwand die Termini ‚superius' und ‚inferius' in der Tat so, daß sie sich gleichermaßen auf das Verhältnis zweier

Klassen zueinander wie auf das eines Individuums zu einer Klasse beziehen[8].

Soll es nun aber Individualität in dem prägnanten Sinne geben, daß ein Einzelnes eine in sich unteilbare und von jedem Gleichartigen geschiedene Einheit ist, dann muß ein Einzelnes genau einen Fall eines Begriffes darstellen, unter den keiner seiner Teile mehr fallen kann. Einem Einzelmenschen kommt deshalb die unteilbare Einheit des Individuums zu, weil keiner seiner Körperteile mehr Fall des Begriffs Mensch ist. Wenn man dem Allgemeinbegriff jede extramentale Realität abspricht, dann kann offenbar auch die Individualität kein reales Prinzip, sondern eine bloße Verstandeskategorie sein.

1.2 Bedeutet der Übergang von der esse-obiective- zur intellectio-Theorie ein Ausscheiden allgemeiner Denkinhalte?

Diese Schwierigkeit scheint Ockham nicht bedacht zu haben. Hinter seiner Universalienlehre steht offenbar nur die logisch erkenntnistheoretische Frage, was es garantiert, daß wir einen generellen Terminus richtig auf eine Gesamtheit von Einzelnen beziehen, die sich in der relevanten Hinsicht gleichen. Liegt der wesentliche Unterschied der Auffassung von allgemeinen mentalen Termini einmal als Gedankengebilde (ficta), die in der Weise eines Denkobjekts (obiective) existieren, das anderemal als Einsehensakte (intellectio) darin, daß sie diese Frage inhaltslogisch (intensional) bzw. rein extensional zu beantworten suchen? Die esse-obiective-Theorie setzt offenbar voraus: Jene allen Einzelnen einer Art gemeinsame Bestimmtheit, die ausmacht, z. B. daß sie alle Menschen sind, ihre natura communis (wie sie etwa Duns Scotus genannt hat), ist zwar nirgends in der eigentlichen Wirklichkeit vorhanden. Dennoch ist ein derartiger allgemeiner Begriffsinhalt nicht völlig nichts. Ihm kommt zumindest ein verminderter Seinsstatus zu, daß er in der Weise eines Gegenstands oder Inhalts des Denkens (esse obiective) gegeben ist. Hiernach wäre das intensionale Element, das Allgemeinheit im strengen Sinne eines überindividuell gültigen Inhalts ermöglicht, nicht vollständig aus der Prädikationstheorie eliminiert. Auf der Ebene des Zeichens wie des

[8] Die Einwände wenden sich gegen die hernach von uns noch ausführlich zu erörternde These, ein Allgemeinbegriff (Universale) sei eine Qualität des Geistes, namentlich ein Einsehensakt. Bei dieser Annahme sei dasselbe (A) demselben (B) zugleich über- und untergeordnet. Die Klasse aller Seienden (A) sei den kategorialen Klassen und so auch der Klasse der Qualitäten (B) übergeordnet (Verhältnis zweier Klassen); andererseits sei der Allgemeinbegriff ‚ens' (A) als „ein Individuum in der Gattung der Qualität" (B) dieser untergeordnet (Verhältnis Individuum – Klasse) (OTh IX, 533, 41–45). Auch im 3. Einwand wird das Verhältnis des Individuums zur Gattung dem Verhältnis der Art (als der kleineren Klasse) zur Gattung (als der größeren Klasse) gleichgestellt, wenn es heißt: Alle Universalia seien nach dieser Auffassung als Arten und Individuen in der Gattung der Qualität enthalten (omnia universalia sunt in genere qualitatis ... *sicut species et individua;* beide stehen gleichberechtigt nebeneinander; OTh IX, 532, 25f.).

Bezeichneten gibt es zwar letztlich nur Einzelnes. Das Zeichen selbst als Gegenstand ist etwas Einzelnes, eine bestimmte einmal hervorgebrachte Lautkombination oder diese Folge von Schriftzeichen hier auf dem Papier. Seine Allgemeinheit liegt einzig in seinem auf willentlicher Einsetzung beruhenden Gebrauch als Zeichen für eine Vielheit von Einzelnen[9]. Da eine solche konkrete Gesamtheit von Einzelnen jedoch, wie wir gesehen haben, als eine Art kollektives oder komplexes Einzelnes verstanden werden kann (ein Einzelnes, das aus vielen gleichartigen Teilen besteht), gäbe es weder beim Zeichen noch beim Bezeichneten eine eigentliche Allgemeinheit. Diese wäre auf die Voraussetzungen des Bezeichneten, das Mentale beschränkt. Nach Ockhams Verständnis von int. 1, wie wir gesehen haben, hat das Mentale die Vermittlerfunktion zu ermöglichen, daß wir uns mit einem gesprochenen oder geschriebenen Zeichen auf die zu bezeichnenden Gegenstände beziehen können. Daß wir ein konventionelles Sprachzeichen korrekt für eine Gesamtheit von Einzelnen zu verwenden vermögen, hätte also seine Voraussetzung darin, daß jene gemeinsamen Merkmale, welche die Einzelnen zu dieser einheitlichen Klasse zusammenzufassen gestatten, ihre natura communis, zumindest als ein gedachter Begriffsinhalt in einem intentionalen Sein gegeben sind.

Hat Ockham mit seiner Bevorzugung der intellectio-Theorie auch dieses letzte intensionale (inhaltslogische) Element aus seiner Prädikationstheorie auszumerzen versucht? Ist er hier zu der Überzeugung gelangt, das Allgemeine existiere in keiner Weise, nicht einmal in der verminderten Weise eines Bewußtseinsinhalts? Es gebe allein den korrekten Zeichengebrauch für eine Vielheit von Einzelnen. Die Richtigkeit des Zeichengebrauchs freilich definiert sich nicht ausschließlich durch die Konvention der jeweiligen Sprachgemeinschaft. Vielmehr muß ihm ein geistiger Akt wohl des vergleichenden Denkens zugrundeliegen, der die Einzelnen auf Ähnlichkeiten hin prüft und so zu einer Klasse zusammenfaßt. Die Gesetze eines solchen Denkens sind für alle Menschen, ja alle vernünftigen Geschöpfe gleich, also natürlich oder sachlich vorgegeben. Allgemeinheit heißt dann lediglich, daß ich mein Zeichen für jene Vielheit von Gegenständen gebrauche, die ich in einem solchen Bewußtseinsakt zusammen zu erfassen intendiere.

Freilich können wir den Wandel von der esse-obiective- zur intellectio-Auffassung auch weniger einschneidend verstehen. Ihm liege kein Wandel der Prädikationstheorie zugrunde, aus der nun auch das letzte intensionale Element ausgeschieden werde. Ockham distanziere sich lediglich getreu seinem Sparsamkeitsprinzip von einer skotistischen Ontologie, die jenseits der Wirklichkeit extramentaler Einzeldinge und der psychischen Akte noch die Denkgebilde (ficta) als eine Zwischenschicht

[9] „Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium" (S. L., I 14, OPh I, 31 ff.).

objektiver, d. h. dem Denken entgegen-gestellter (ob-iectus), also nicht mit ihm identischer Inhalte glaubt postulieren zu müssen. Ockham würde nach wie vor die Auffassung vertreten: Daß wir ein konventionell eingesetztes Sprachzeichen allgemein für eine Vielheit von Einzelfällen zu gebrauchen vermögen, hat die intensionale (inhaltslogische) Voraussetzung, daß wir einen allgemeinen Begriffsinhalt (die jeweilige natura communis) erfassen. Dieser allgemeine Inhalt aber ist identisch mit dem Akt, in dem er gedacht wird.

Besteht hier überhaupt ein entscheidender Unterschied zu der Auffassung, diese Inhalte existierten als Denkgebilde (ficta), deren Sein nichts anderes bedeute als ihr Gedacht- oder Erkanntsein?[10] Nach der intellectio-Theorie stellten Denkinhalte (falls Ockham sie auch hier annehmen sollte) jedenfalls keine Entitäten dar, die das Objekt des Denkens bilden, vielmehr müßten sie unmittelbar mit dem Denkakt zusammenfallen; ein bestimmter Denkinhalt wäre also nichts anderes als die Tatsache, daß dieser Inhalt wirklich gedacht wird. Gemäß der fictum-Theorie demgegenüber bildet (fingere) sich der Intellekt beim Erfassen eines realen Gegenstandes eine Art Abbild (consimile), das dann das unmittelbare Objekt des Erkennens ausmacht. Das so entstandene Denkgebilde ist eine eigene Entität, die sicher nicht real existiert[11], wohl aber in der Weise eines Objekts (für das Denken) (esse obiective) gegeben ist, deren Sein also darin liegt, ein (wirklicher oder möglicher) Gegenstand des Denkens zu sein, ohne doch mit der Denktätigkeit (oder sonst einem Zustand) des Geistes zusammenzufallen.

1.3 Die Prädikabilien klassifizieren Denkinhalte

Daß es auch in der intellectio-Theorie um Denkinhalte geht, die freilich nicht gegenständlich aufzufassen sind, sondern mit dem Denkvollzug zusammenfallen, ist zumal im Hinblick auf die von Ockham sehr wohl bedachten Fälle plausibler, wo ein Verstandesbegriff erster Ordnung (prima intentio), der Gegenstände bezeichnet, die nicht selbst als Zeichen fungieren (categoremata mentalia quae significant res quae non sunt signa), Subjekt einer Aussage ist, in der von ihm ein Verstandesbegriff zweiter Ordnung (secunda intentio) prädiziert wird[12]. Wenn wir intentiones primae wie *homo* oder *animal* nun rein operativ als die mentale

[10] „Sed posset poni quod talia ... tantum sunt quaedam cognita ab anima, ita quod esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci, et possunt vocari idola ... vel quaedam ficta ...“ (Perihermeneiaskommentar, Proömium § 7, OPh II, 359, 8–13).

[11] „... intellectus apprehendes singulare fingit consimile singulare et illud singulare sic fictum non est alicubi existens realiter“ (l.c. 360, 14f.; entsprechend bezüglich des Universale 23–27).

[12] Wir legen prima intentio und secunda int. hier in dem strengen Sinne zugrunde, wie ihn Ockham Quodl. IV q. 35 (OTh IX, 470f.) definiert, wonach sie nur kategorematische Begriffe (die bereits für sich Gegenstände zu ihrer Bedeutung haben) bzw. Begriffe solcher kategorematischer Begriffe bezeichnen.

Tätigkeit eines Vergleichens und klassifizierenden Zusammenfassens von Einzelfällen auffassen, ohne daß in dieser Tätigkeit unterschiedliche Inhalte gegenwärtig wären, ist kaum zu rechtfertigen, inwiefern wir sie in solchen Aussagen wie „Homo est species" und „Animal est genus" zum Subjekt unterschiedlicher Prädikate machen können. Inhalte lassen sich, je nach ihrem Allgemeinheitsgrad, je nachdem ob sie konstitutive Wesensbestimmungen oder nur notwendige Folgeerscheinungen darstellen, durch solche Prädikabilien wie Gattung, Art, Proprium logisch klassifizieren. Die Denkoperation eines vergleichenden Zusammenfassens hingegen ist bei allen primae intentiones offenbar grundsätzlich die gleiche, nur bezieht sie sich bei ‚animal' und ‚homo' auf verschiedene Gesamtheiten von Einzelfällen, bei ‚homo' und ‚risibile' sogar auf die gleiche. Hier sind verschiedene logische Klassifizierungen kaum zu rechtfertigen. Es ist aber auch schwerlich denkbar, daß jeder Verstandesbegriff eine verschiedenartige Denkoperation sein sollte. Bei seiner Behandlung im Quodl. IV 35 (OTh IX, 472, 76–83) geht Ockham hierauf nicht ein. Er argumentiert aber: Um eine Aussage wie „Homo est subiectum" zu bewahrheiten, reicht es, wenn ich erstens den Objektbegriff *Mensch*, sodann den logischen Metabegriff *Subjekt*[13] und schließlich die Verknüpfbarkeit beider in einer Aussage erfasse. Damit meint Ockham wohl: Es reicht, wenn ich die entsprechenden Inhalte denke: was es im allgemeinen (in communi) bedeutet, Mensch zu sein, worin im allgemeinen die logische Funktion eines Subjekts besteht, und wenn ich schließlich erfasse, daß der Verstandesbegriff Mensch in einer bestimmten Aussage die logische Funktion des Subjekts erfüllt. Es ist nicht nötig, diese Inhalte gegenständlich aufzufassen als Gebilde (ficta), die das Denken sich geschaffen hat und auf die es sich nun bezieht.

2 Die Mentalsprache als logische Idealsprache

Bevor wir diese Frage weiter behandeln, gilt es zuerst zu klären, was genau Ockham unter der idealen Mentalsprache verstanden hat. Denn diese ist unbestreitbar der ursprüngliche Ort der Universalia, so daß ihr Charakter auch über die Eigenart der Universalia Auskunft zu geben verspricht. Wir wollen dies – dem methodischen Ansatz unserer Arbeit folgend – dadurch tun, daß wir fragen: Welche philosophischen Gründe haben Ockham bewogen, eine solche Mentalsprache zu postulieren?[14]

[13] ‚Subjekt' ist natürlich auch ein grammatischer Metaausdruck, der sich von gesprochenen oder geschriebenen Sprachzeichen aussagen läßt, ein nomen secundae impositionis. Da die Subjektfunktion jedoch nicht rein oberflächengrammatisch, sondern auch logisch bedeutsam ist, läßt er sich auch von einem Verstandesbegriff prädizieren, kann als nomen secundae intentionis oder (wenn man den Verstandesbegriff selbst zugrundelegt, der dem Wort ‚subiectum' entspricht) als secunda intentio fungieren.

[14] Selbstverständlich steht Ockham hier in einer langen auf Boëthius und Augustin zurückgehenden Tradition (vgl. S.l. I 1, OPh I, 7). Aber wir dürfen davon ausgehen, daß solche Autoren wie Ockham Traditionen nicht blindlings übernommen haben. Wenn wir

2.1 Durch innere Erfahrung läßt sich nicht die Wirklichkeit der Mentalsprache begründen

Möglich wäre, auf erkenntnispsychologischem Wege zur Mentalsprache zu gelangen. (Angesichts der Wurzeln dieser Lehre auch bei Augustin könnte sich das nahelegen.) Hier wäre zu fragen: Durch welche innere Erfahrung eigener Bewußtseinsakte können wir uns der Existenz einer Mentalsprache vergewissern? Im Normalfalle vermögen wir auch beim lautlosen Denken das rein geistige Erfassen (Mentalsprache) nicht von dem (stillen) Artikulieren des Gedachten in den Ausdrücken einer bestimmten, konkreten Sprache zu unterscheiden. Beides sind keine zeitlich getrennten Akte. Wir müßten also einen reinen Denkvorgang in uns erfahren können, zu dem es keine oder keine adäquate Entsprechung seitens dessen gibt, was wir in Ausdrücken einer konkreten Sprache artikulieren. Eine solche Erfahrung haben wir in der Tat zuweilen. Spüren wir nicht manchmal sehr deutlich, daß wir das Gemeinte nicht angemessen in den Worten unserer Sprache formulieren können?[15] Da wir dieses Ungenügen unserer Formulierung nicht sprachlich auf Grund einer angemessenen zweiten feststellen, kommt als Maßstab nur unser rein geistiges Erfassen dieser Zusammenhänge in Frage. Da wir uns weiterhin oft sehr bestimmt dessen bewußt sind, daß all unsere Versuche, diesen Sachverhalt sprachlich zu formulieren, unzureichend sind, ist das mentale Erfassen kein bloß dunkles Erahnen, sondern wir können ihm mit Ockham durchaus die definitive Gestalt einer mentalen Aussage zuschreiben.

Freilich vermögen wir durch diese innere Erfahrung nicht zu begründen, daß das mentale Erfassen, das von jeder durch Konvention geschaffenen Sprache unabhängig ist, als ein eigenständiger Akt gleich wirklich ist wie seine Artikulation z. B. in lateinischen Worten. Dazu müßten wir beide (wie gesagt) zeitlich getrennt erfahren können. Unsere innere Erfahrung gestattet bloß, es als die Voraussetzung aller konkreten sprachlichen Äußerungen zu erschließen, die in ihnen als ihre ermöglichende Bedingung nur implizit enthalten ist. Nun behandelt Ockham aber alle drei Sprachstufen, die geschriebene, gesprochene und gedachte Sprache, als gleich wirklich nebeneinanderstehend. Seine These, daß wir uns mit gesprochenen Worten nur insofern auf extramentale Gegenstände oder Sachverhalte beziehen können, als wir diese primär in unseren mentalen Akten intendieren, könnte zwar dahin umgedeutet werden, daß das mentale Erfassen der Gegenstände nur als Bedingung im Gesprochenen im-

---

daher nach den Gründen fragen, warum sie eine Theorie aufgenommen haben, lernen wir die spezielle Gestalt verstehen, die sie der überkommenen Lehre verliehen haben. Zur mittelalterlichen Tradition vgl. *W. Hübener,* Oratio mentalis und oratio vocalis in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, in: MM 13/1 (1981) 488–497.

[15] Vgl. „... multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt" (S. l. I 12, OPh I, 42, 25 f.).

pliziert gegeben ist. Tatsächlich ordnet Ockham das mentale Erfassen dem sprachlichen als gleichermaßen real vor, wie seine Analogie zum Verhältnis geschriebene – gesprochene Sprache zeigt.

Vor allem im Rahmen der Suppositionstheorie werden Sprachzeichen aller drei Stufen als gleich wirklich behandelt. Hier stellt Ockham nämlich die suppositio simplex, d. h. die Verwendung eines generellen Terminus für den Allgemeinbegriff (die natura communis), grundsätzlich der suppositio materialis gleich, die man (gäbe es eine terminologische Differenzierung) noch einmal in eine Verwendung für ein gesprochenes und für ein geschriebenes Sprachzeichen unterscheiden könnte, so daß es insgesamt drei Formen eines metasprachlichen Gebrauchs gibt. Da das Universale für Ockham nicht anders denn als mentales Sprachzeichen gegeben ist, ist für ihn die suppositio simplex nämlich eine metasprachliche Verwendung, die sich auf die Mentalsprache zurückbezieht, so wie die suppositio materialis sich auf die gesprochene oder geschriebene Sprache bezieht. Innerhalb dieser metasprachlichen Verwendung nun kennt Ockham sämtliche Kombinationsmöglichkeiten. Ein gesprochenes oder geschriebenes Sprachzeichen kann ebenso in materialer Supposition für ein gesprochenes oder geschriebenes Wort wie in einfacher Supposition für den entsprechenden Verstandesbegriff stehen. Dieser Verstandesbegriff umgekehrt kann nicht nur reflexiv für sich selbst verwendet sein (sup. simplex), sondern auch für ein gesprochenes Wort oder ein Schriftzeichen[16] (vgl. S. l. I 64, OPh I, 196 f., bes. 43–59). Daß die Sprachzeichen aller drei Stufen, wie in dieser Theorie vorausgesetzt, eigenständig und von gleicher Wirklichkeit nebeneinanderstehen, kann bei einem erkenntnispsychologischen Zugang nicht gerechtfertigt werden. Obgleich Ockham dank der bei den Franziskanern durchaus lebendigen augustinischen Tradition eine derartige Introspektion nicht fernegelegen hätte, ist es kein Zufall, daß sich bei ihm solche Überlegungen wie die von uns angeführten kaum finden.

2.2 Ockhams Kriterium zur Konstruktion der Idealsprache

Für Ockham hat die Mentalsprache vielmehr den Status einer logischen Idealsprache, die sich im Hinblick auf die logisch allein bedeutsamen Sprachfunktionen konstruieren läßt. Da sich nach dem Kriterium,

[16] Die Schwierigkeit dieser letzten Möglichkeit bedenkt Ockham nicht: Wie kann ein Verstandesbegriff z. B. der eines Menschen, der als natürliches Sprachzeichen allen vernünftigen Wesen gemeinsam ist, also noch vor jeder Differenzierung in die verschiedenen Wörter der einzelnen auf Konvention beruhenden Sprachen wie ‚ἄνθρωπος', ‚homo', ‚man' etc. liegt, für diese konventionellen Sprachzeichen stehen (supponieren), deren Existenz er als ihm nachgeordnet nicht vorauszusetzen braucht? – *P. v. Spade*, Ockham's Rule of Supposition: Two Conflicts in His Theory, in: Vivarium 12 (1974) 63–73, bes. II, 66–68 u. Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language, in: JHP 18 (1980) 9–22 verficht die These, der Begriff der Mentalsprache als einer nichtäquivoken Sprache dulde ausschließlich personale Supposition in ihr.

diese Sprache solle im Wortschatz wie in den syntaktischen (grammatischen) Differenzierungen genau das enthalten, was zum Bezeichnen eines Sachverhalts in einer wahrheitsfähigen (wahren oder falschen) Aussage erforderlich ist, grundsätzlich exakt eine Sprache aufbauen läßt und insofern in bestimmter Form gegeben sein kann, ist man berechtigt, sie als wirklich gegeben zu postulieren. Nur eine bestimmte, nämlich die logisch vollkommene Sprache kann Ockham im Einklang mit seinen Prämissen als wirklich annehmen. Eine Universalsprache, die sämtlichen Einzelsprachen und damit all unseren Sprechakten zugrundeliegt, die sich stets in den Ausdrücken einer bestimmten Sprache vollziehen, dürfte er dagegen nicht als real anerkennen.

In den Kapiteln S. l. I 3 und Quodl. V 8, in denen er die Konstruktion dieser logischen Idealsprache behandelt, geht Ockham von Wortschatz und Grammatik des Lateinischen als Beispiel einer durch Konvention geschaffenen Sprache aus[17]. Um zu entscheiden, welche Differenzierungen der Umgangssprache unentbehrlich sind und daher auch in die logische Idealsprache aufgenommen werden müssen, bedient sich Ockham des folgenden Prüfkriteriums: „igitur sicut partes propositionis vocalis quae imponuntur ad significandum res, propter necessitatem significationis vel expressionis, ... sunt distinctae partes sic partes, propositionis mentalis correspondentes vocibus sunt distinctae ad faciendum distinctas propositiones veras et falsas." (Quodl. V 8, OTh IX, 509, 19–26) Die Differenzierung, um die es hier dem Wortlaut nach geht, ist die Unterscheidung der Satzteile (partes propositionis) in Wortarten wie Nomen, Verb, Adverb, Präposition etc. Aber Ockham behandelt in beiden Kapiteln auch die accidentia grammaticalia (S. l. I 3, OPh I, 11, 28) der einzelnen Wortarten. Beim Verb lassen sich etwa solche Eigenschaften wie Tempus, Modus, Aktiv und Passiv usw. differenzieren. Auf diese grammatischen Unterscheidungen bezüglich der einzelnen Wortarten ist das genannte Prüfkriterium unverändert anwendbar und wird von Ockham angewandt. Denn auch hierin ist die Umgangssprache redundant. D. h., alle logisch unentbehrlichen Bestimmungen, die mithin bei einem mentalen Terminus auftreten müssen, treten auch bei den gesprochenen Worten auf, daneben enthält die Umgangssprache aber noch zusätzliche grammatische Eigentümlichkeiten[18]. Da sie für die Bezeichnungsfunktion un-

[17] *J. Trentman*, Ockham on Mental, in: Mind 79 (1970) 586–590 bezeichnet in der heute üblichen Terminologie Sprachen wie das Lateinische als natürliche Sprachen – im Gegensatz zu der konstruierten logischen Idealsprache. Dies ist aber nur für die individuelle Erkenntnisordnung (via inventionis) zutreffend: Dem einzelnen Philosophen ist eine Sprache wie das Lateinische als Basis *gegeben* (und insoweit natürlich), um durch Abstrahieren von all dem, was für die Bezeichnungsfunktion logisch irrelevant ist, die Mentalsprache aufbauen zu können. Der sachlichen Ordnung nach ist dagegen umgekehrt die Mentalsprache die zu jeder sprachlichen Äußerung für alle Menschen notwendige Grundlage (und deshalb natürlich); dank der verschiedensten Konventionen der Menschen ist sie zu mannigfaltigen konkreten Sprachen ausgestaltet worden.

[18] „ ... omne quod accidit termino mentali accidit termino vocali sed non econverso ..."

erheblich sind, können sie gemäß unserem Prüfungskriterium ausgeschieden werden.

Nach diesen Überlegungen zum Anwendungsbereich nun zum Kriterium selbst. Es liegt in den beiden Wendungen mit ad und Gerundium beschlossen: ad significandum res, ad faciendum distinctas propositiones veras et falsas, die besagen, welchem Zweck sprachliche Unterscheidungen dienen müssen, wenn sie auch im Mentalen auftreten sollen. Da diese beiden Wendungen einander in den zwei Satzhälften (über gesprochene und mentale Aussagen) genau entsprechen, sind sie sicher zusammenzunehmen. Unter res sind demnach keine (substantiellen) Gegenstände, sondern Sachverhalte zu verstehen, die wir in (wahren oder falschen) Aussagesätzen bezeichnen. Das Kriterium besagt folglich: Unterschieden bei Satzteilen gesprochener Aussagen entsprechen dann Unterschiede in der Mentalaussage, wenn diese oberflächengrammatischen Differenzierungen in der propositio vocalis auch für die logisch zentrale Sprachfunktion bedeutsam ist, einen Sachverhalt zu bezeichnen (auszudrükken), mit anderen Worten, wenn sich aus diesem grammatischen Unterschied auch unterschiedliche (wahre oder falsche) Aussagen ergeben.

An diesem Kriterium ist zunächst zu beachten, daß Ockham das heute im Anschluß an Frege[19] viel diskutierte Kontextprinzip bereits kannte. Obgleich es ihm um Differenzierungen bezüglich einzelner Termini geht, untersucht er diese nicht isoliert, sondern im Zusammenhang eines wahrheitsfähigen, d. h. wahren oder falschen Aussagesatzes. Mithin erkennt er die wahrheitsfähige Aussage als die grundlegende logische Einheit an[20], nicht den Terminus, der die kleinste bedeutungstragende

(Quodl. V 8, OTh IX, 513, 130ff). Daß die Umgangssprache nicht weniger Bestimmungen als die Mentalsprache enthalten kann, gilt nur für die syntaktischen Eigenschaften (accidentia grammaticalia), nicht für den Wortschatz. Auch hier ist die Umgangssprache bei den Synonyma zwar redundant, enthält also mehr Wörter, als zum exakten Bezeichnen von Sachverhalten notwendig ist. Die Verschiedenheit synonymer Termini dient nicht dem logischen Ziel des Ausdrucks, sondern bloß rhetorischen Zwecken (propter ornatum sermonis), kann etwa beim Hörer verschiedene psychologische Assoziationen wachrufen. Umgekehrt ist der umgangssprachliche Wortschatz aber bei äquivoken Termini defizient, enthält also nicht genügend Wörter, um den gemeinten Sachverhalt eindeutig ausdrücken zu können.

[19] Vgl. *G. Frege*, Die Grundlagen der Arithmetik, Breslau 1884, X und öfters.

[20] Impliziert ist das Kontextprinzip in der Definition des Terminus als „pars propinqua propositionis" (S. l. I 1, OPh I, 7, 5). Noch eindeutiger ausgesprochen ist es bei der Einführung der Supposition als einer Eigenschaft, die einem Terminus ausschließlich im Kontext einer Aussage zukommt ... „de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione" (S. l. I 63, OPh I, 193, 2f.). Man könnte einwenden: Von der kontextabhängigen Supposition unterscheide Ockham die significatio, die einem Terminus als solchem, also unabhängig vom Kontext seines Gebrauches zukommt. So bezeichne ein genereller Terminus wie ‚albus' (für sich genommen) konfus, d. h. unterschiedslos jeden Einzelfall, von dem dieser Terminus wahr prädiziert werden kann. Diese significatio bleibe dem Terminus bei seiner Verwendung im Kontext einer Aussage erhalten (vgl. Quaest. in L. Phys. q. 6, OPh VI, 409, 110–113), auch dann, wenn er z. B. in „Socrates est albus" nicht mehr für alle an sich bezeichneten weißen Einzeldinge steht (supponiert), sondern kontextabhängig nur für das eine, das (gemäß der Wahrheitsbedingung von Ock-

Einheit ist. Das könnte die weitergehende Vermutung nahelegen: Unser Prüfkriterium beruht letztlich auf einer Substituierbarkeit salva veritate und besagt: (Grammatische) Unterscheidungen sind dann logisch irrelevant, wenn sie bei solchen Termini auftreten, die unbeschadet der Wahrheit gegeneinander austauschbar sind. Wenn dagegen ein Unterschied bedingt, daß ein Austausch der Termini, bei denen er auftritt, den Wahrheitswert ändert, dann ist dieser Unterschied als logisch bedeutsam auch in der Mentalsprache anzunehmen. Ganz so einfach ist es indes nicht. Die Unterscheidung von Nomen und Verb ist sicherlich nicht rein oberflächengrammatisch, sondern logisch bedeutsam, weil zum Bezeichnen eines Sachverhalts notwendig, „propter necessitatem significationis (vel expressionis) inventa (imposita)" – wie die Standardformel lautet, zu der Ockham das zitierte Kriterium bei der Einzelprüfung verdichtet. Denn erst im Zusammenspiel beider Wortarten kann es zu einer wahrheitsfähigen Aussage kommen. Ersetze ich in einer solchen Aussage ein Nomen durch ein Verb oder umgekehrt, wird dadurch nicht der Wahrheitswert geändert, die verbleibenden zwei Nomen oder zwei Verben bilden vielmehr gar keine wahrheitsfähige Aussage mehr. Genau besehen arbeitet Ockham also mit einem Doppelkriterium, dessen beide Hälften sich an den Stichworten ‚propositio' und ‚vera vel falsa' festmachen lassen. In die Mentalsprache sind zum einen solche grammatischen Eigenschaften aufzunehmen, die strukturell wesentlich sind dafür, daß überhaupt ein Aussagesatz zustandekommt, der einen Sachverhalt bezeichnet. Zum anderen sind solche sprachlichen Bestimmungen logisch bedeutsam, deren Wechsel bedingt, daß ein anderer Sachverhalt bezeichnet wird, die Aussage also einen anderen Wahrheitswert haben kann. Die Kehrseite des Kriteriums läßt sich hingegen in eins zusammenfassen: Logisch uner-

---

hams Identitätstheorie der Prädikation) mit dem vom Subjekt ‚Sokrates' bezeichneten Individuum identisch ist.

Das ist richtig. Dennoch ist für Ockham bereits die Zeichenfunktion (significatio) wesentlich an die Verwendbarkeit im Aussagekontext gebunden. Dies geht aus der Bestimmung des Zeichens im engen, logisch bedeutsamen Sinne eines Sprachzeichens in S. l. I 1 hervor: „Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione ..." (OPh I, 9, 60 f.). Die erste Bedingung betrifft ein Zeichen generell, daß es die Erkenntnis eines von ihm Verschiedenen bewirkt (wohlbemerkt niemals eine Neuerkenntnis, vielmehr läßt es einen nur etwas, das man als ruhenden Wissensbesitz (habitus) hat, wieder aktuell denken, 54–57). Was das Sprachzeichen ausmacht, ist die zweite Bedingung, daß das Zeichen das Bezeichnete im Aussagekontext repräsentieren kann, also dafür stehen (supponieren) kann (sofern es ein kategorematischer Terminus ist) oder daß es als synkategorematischer Terminus (der für sich nichts bedeutet) bezüglich kategorematischer Termini im Aussagekontext eine logische Funktion ausüben kann. (Vgl. die entsprechende Bedingung bei den beiden engeren der vier Bedeutungen von ‚significare', die in S. l. I 33 unterschieden werden. OPh I, 95, 3 f. u. 11). Der Charakter eines Sprachzeichens wird also erst im Kontext eines Aussagesatzes voll entfaltet. Zu Ockhams Theorie des Zeichens vgl. *Boehner* 15, 201–232 und *L. M. de Rijk*, Logic and Ontology in Ockham, in: *Bos/Krop* (Hrsg.), Ockham and Ockhamists, Nijmegen 1987 (= Aristarium, Suppl. IV), bes. 26–29 (die vier Bedeutungen von ‚significare' nach S. l. I 33).

heblich und nur in der Umgangssprache anzusiedeln sind solche Unterscheidungen, die eine Aussage in ihrem Wahrheitswert unangetastet lassen. Aus der Anwendung der negativen Hälfte des Kriteriums ergibt sich nicht bloß unmittelbar, daß der Unterschied synonymer Ausdrücke nicht mentalsprachlich ist. Darüber hinaus können die Synonyma ihrerseits als salva veritate austauschbarer Ausdrücke bei der Prüfung weiterer grammatischer Unterschiede behilflich sein. Das Prüfkriterium wird dann zu der (von Ockham vielbenutzten) leicht anwendbaren Regel: All die Unterschiede, die bei synonymen Ausdrücken auftreten können (wie verschiedene Deklinationsklassen bei synonymen Nomina und verschiedene Konjugationsklassen bei synonymen Verben), sind rein grammatisch.

2.3 Reduziert Ockham das Allgemeine auf Formales?

Was bedeutet dies alles für das Universalienproblem? Die beiden Texte, wie Ockham die Grundzüge entwickelt, wie eine ideale logische Sprache zu konstruieren ist (S. l. I 3, Quodl. V 8), finden sich in Werken, in denen er sich klar zur intellectio-Theorie bekennt (S. l. I 12, OPh I, 42 f., 29–39, Quodl. IV 35 u. V 13). Daher ist vielleicht nicht ohne Aussagekraft, wenn unsere Analyse soeben ergeben hat: Ockham untersucht nicht, welche Inhalte in der Mentalsprache auszudrücken sind. Vielmehr geht es ihm um die Strukturen, die ein sprachliches Operieren unter idealen Bedingungen bestimmen und die auf das logisch Unentbehrliche reduziert sind. In einem eher formalen Zugang versucht Ockham jene Gesetzmäßigkeiten einer logischen Syntax herauszuarbeiten, die jedem korrekten Gebrauch sprachlicher Zeichen zugrunde liegen müssen, der dem logisch wesentlichen Ziel dienen soll, wahre Aussagen über Sachverhalte zu machen. Dies könnte die Vermutung nahelegen: Auch beim Übergang von der esse-obiective- zur intellectio-Theorie verfolgt Ockham diese Tendenz, das Allgemeine als generellen Inhalt auszuscheiden und nur noch als allgemeingültige Gesetzmäßigkeit eines Operierens und als formale Struktur anzuerkennen.

Zwingend ist dieser Schluß indes nicht. Daß Ockham sich nicht mit den in einer idealen logischen Sprache auszudrückenden Inhalten beschäftigt, könnte auch einen anderen Grund haben. Das Lateinische fungiert nämlich, wenn er in ihm Aussagen über die syntaktischen Strukturen der „Lingua rationis" macht, als Metasprache; mithin kann Ockham hier von den grammatischen Strukturen des Lateinischen selber absehen. Denn die Syntax der Sprache, in der man Aussagen macht, und der Sprache, über die man etwas aussagt, brauchen selbstverständlich nicht übereinzustimmen. Inhalte kann man hingegen in einer Sprache nur bei objektsprachlichem Gebrauch ausdrücken. Daher wäre es sehr

schwierig, Inhalte der Mentalsprache im Lateinischen zu bestimmen und dabei zugleich von seinen semantischen Eigenarten abzusehen.

3 Das Erkennen muß sich in seinem Inhalt den gemeinsamen Merkmalen angleichen, in denen die zu Erkennenden sich ähneln

Daß Ockham indes auch, als er den Begriff als Einsehensakt verstand, dessen inhaltliche, intensionale Seite nicht vernachlässigt hat, zeigt die Art, wie er die Konzeption der similitudo einsetzt. Hier geht es ihm keineswegs bloß um die formal operationelle Seite, daß wir die zu erkennenden Gegenstände auf ihre Ähnlichkeiten hin vergleichen. Die vorrangige Bedeutung von ‚similitudo' ist vielmehr: Das Erkennen (cognitio, intellectio) selbst ist eine Ähnlichkeit oder ein Gleichnis (similitudo) des zu Erkennenden, es gleicht sich ihm an (assimilari). Ockham ist also durchaus daran gelegen, durch welche Inhalte der Einsehensakt bestimmt ist.

Wegen der Wichtigkeit des Begriffs der similitudo[21] für Ockhams Universalienlehre wollen wir hierzu einen Ausschnitt aus Quaest. in L. Phys. q. 6 (OPh VI, 408, 53–60) eingehender betrachten. Es gilt hier die Möglichkeit aufzuzeigen, wie ich bei einem allgemeinen Terminus alle Einzelfälle in ihrer unendlichen Anzahl durch eine einzige (freilich bloß konfuse, d. h. das Einzelne nicht unterscheidende, unbestimmte) Erkenntnis zu erfassen vermag. Eine Erkenntnis kann natürlich immer nur relativ unbestimmt (konfus) sein, da sie ja wesentlich darauf abzielt, etwas in seiner Eigenart erfassen und bestimmen und so von anderen abgrenzen zu können. Was es zu klären gilt, ist demgemäß: Wie kann ich mit Bestimmtheit zwar z. B. einen Menschen vielmehr als einen Esel erkennen, ohne doch eine Erkenntnis zu haben, die einem der unzähligen Einzelmenschen eigentümlich ist (cognitio non erit propria alicui infinitorum, 67), ohne also artgleiche Individuen voneinander unterscheiden zu können (67 f.)? Ockham expliziert dies so: Ein solcher Einsehensakt ist zwar dem Menschen eher angeglichen als dem Esel (57 f.), andererseits habe diese Erkenntnis keine besondere Gleichheit (Ähnlichkeit) zu bestimmten Einzelnen vielmehr als zu anderen (57 f., 68 f.).

Wir brauchen hier die Vorstellung nicht zu problematisieren, wie die immaterielle Erkenntnis einem körperlichen Gegenstand ähnlich sein kann. Damit dürfte schlicht gemeint sein, daß das Erkennen diesen Gegenstand in seinen ihn kennzeichnenden Eigenschaften erfaßt. Ein Uni-

[21] Angeregt ist diese Auffassung der similitudo sicher auch dadurch, daß Aristoteles int. 1, 16a 7 in den seelischen Vorgängen Gleichnisse (ὁμοιώματα) der Dinge sieht; in Ockhams Paraphrase § 11 des Perihermeneiaskommentars: „Sic res ipsae, quarum ipsae passiones animae sunt similitudines, sunt eadem apud omnes" (OPh II, 372, 14 f.). Wir glauben nicht, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, mit *Boehnert* (217) in dieser Ähnlichkeit eine nicht weiter erklärbare Letztgegebenheit der Erkenntnispsychologie sehen zu müssen. Eine eingehende Erörterung der similitudo und ihrer Bedeutung für den natürlichen Zeichencharakter der Begriffe findet sich bei *Marilyn McCord Adams,* William Ockham, Notre Dame, Ind. 1987, ch. 4, 109–141.

versalienrealist kann somit sagen: Eine konfuse, die Einzelfälle nicht unterscheidende Allgemeinerkenntnis liegt vor, wenn sich der Einsehensakt nur der natura communis angleicht, d. h. die Einzelnen nur in den Eigenschaften erfaßt, die Merkmale der ganzen Art sind. Was aber kann für Ockham, der das Universale aufs Erkennen beschränkt, das zweite Relat der Ähnlichkeitsrelaton sein, dem die Allgemeinerkenntnis ähnlich ist? Dies läßt sich wohl nur durch die Annahme beantworten, Ähnlichkeit komme hier in zweifacher Form vor, nämlich auch als Ähnlichkeit der zu erkennenden Gegenstände untereinander. Allgemeinerkenntnis komme dann zustande, wenn sich das Erkennen den Bestimmungen angleicht, in denen alle Artexemplare sich gleichen, d. h. ihrer inne wird, während bei der eigentümlichen Erkenntnis eine Angleichung an die besonderen Bestimmungen (aliqua similitudo specialis) erforderlich ist, in denen sich einzelne Individuen untereinander gleichen und von anderen unterscheiden (vgl. 67–69).

Wie aber ist es möglich, daß eine einzige Allgemeinerkenntnis eine unendliche, d. h. beliebig zu vermehrende Anzahl von Einzelfällen umfaßt? Universalienrealistische Annahmen erlauben dies unmittelbar zu erklären: Grundsätzlich kann man an einem einzigen Exempel die natura communis erfassen. Da sich diese von sich aus beliebig vervielfältigen läßt, erfaßt man in dieser einen Erkenntnis unendlich viele Fälle. Ockham muß diese Frage eigens erörtern. Da es unmöglich ist, die unzähligen Einzelfälle alle zu vergleichen, kann man die auf dem Vergleich von Ähnlichkeiten beruhende Allgemeinerkenntnis letztlich nur pragmatisch rechtfertigen. So wie die Induktion an einer begrenzten Anzahl repräsentativer Einzelfälle eine allgemeine Gesetzmäßigkeit gewinnen kann, braucht man auch nicht sämtliche Exemplare einer (natürlichen) Art miteinander zu vergleichen, um jene Eigenschaften herauszufinden, in denen sich alle gleichen[22]. Wie bei der Induktion kann man vielmehr das an einigen gewonnene Resultat, wenn es durch keinen der weiterhin beobachteten Einzelfälle widerlegt ist, als allgemeingültig betrachten. Damit erfaßt man in einer Form der konfusen, nicht individuell unterscheidenden Erkenntnis auch all die unzähligen Einzelnen mit, die man niemals beobachtet. Entsprechend kann ein genereller Terminus in der Allaussage in einem auf eine konfuse Erkenntnis aufbauenden Gebrauch, der suppositio (personalis) confusa, unterschiedslos[23] für alle Einzelnen eines Begriffes ste-

[22] Die Schwierigkeit, wie alle wirklichen Einzelfälle erfaßt werden können, stellt sich einer realistischen Erkenntnistheorie, für die wir durch Induktion an sich bestehende Naturgesetze zu erkennen trachten und für die die Ähnlichkeit nicht bloß eine Betrachtungsweise des Verstandes ist. Für Ockham ist die Ähnlichkeit aber klar eine reale Relation, die z. B. zwischen zwei weißen Dingen genauso von Natur aus besteht, wie ihnen die Bestimmung der Weiße, in der sie sich ähneln, von Natur aus zukommt. Ähnlichkeit ist nicht bloß vom Intellekt in seiner vergleichenden Tätigkeit gesetzt (vgl. I Sent. d. 30, q. 5, OTh IV, 385, 3–6).

[23] Bei der bestimmten Verwendung (suppositio determinata) in einer ‚einige'-Aussage

hen. Die Rechtfertigung durch Analogie zur Induktion ist sicher im Geiste der Ockhamschen Philosophie[24]. Jedenfalls war er sich, wie die absichtlich unbestimmte Redeweise „aliquo modo assimilationis" (59) verrät, sehr wohl bewußt: Bei seinen Prämissen kann die Relation der Ähnlichkeit oder Angleichung der Allgemeinerkenntnis sich nicht auf ein genau bestimmtes zweites Relat beziehen, sondern nur auf eine unbestimmte, weil beliebig vermehrbare Gesamtheit einander ähnelnder (gleichender) Einzelfälle.

Festzuhalten ist vor allem die doppelte Anwendung der Ähnlichkeitsrelation. Es geht nicht bloß darum, die zu Erkennenden in einem Einsehensakt auf die Ähnlichkeiten untereinander hin zu vergleichen, dies bildet vielmehr die Voraussetzung dafür, daß der Einsehensakt sich einer Vielzahl zu Erkennender angleichen kann, indem er sie in eben jenen Merkmalen erfaßt, in denen sie sich untereinander gleichen. Auf diese Weise vermag Ockham zu erklären, wie im Einsehensakt ein allgemeiner Inhalt gegeben sein kann, das Allgemeine sich also nicht auf formale Gesetzmäßigkeiten (etwa eines mentalen Operierens) zu beschränken braucht[25]. Dieselbe Doppelheit liegt in der ersten Physikquästio (septimo, OPh VI, 398, 23–32) in der Wendung „communis rei extra" vor. Ockham fragt hier, ob ein fiktives Erkenntnisbild (idolum) (das nur in der Weise eines Denkobjekts ist, esse obiective) oder ob der Einsehensakt besser die Funktion eines (mentalen) Sprachzeichens erfüllen kann, innerhalb einer (mentalen) Aussage für Gegenstände stehen (supponieren) zu können (ut supponat pro re vel [explikativ] ex eo componatur propositio, 29f.). Bedingung, daß ein Zeichen einen Gegenstand repräsentieren kann, ist auch hiernach, daß es sich ihm angleicht (assimilari rei). Wenn etwas die Funktion eines allgemeinen Sprachzeichens erfüllen soll (habere rationem universalis, 28), zusammenfassend eine Vielheit von Gegenständen zu repräsentieren, nimmt die Bedingung der Assimilation an den Gegenstand die Form an: communis rei extra (27f.), communis ad res (30). In dieser Wendung liegt wieder jene Doppelheit. Sie meint sowohl: das Gemeinsame einer Vielheit von Gegenständen darstellen, d. h. die ih-

---

braucht die Aussage hingegen nur von bestimmten Einzelfällen im Unterschied zu anderen gelten.

[24] Ockham selbst rechtfertigt diese Möglichkeit mit dem Hinweis, daß solche intentionalen Haltungen wie das Erkennen oder Lieben sich auf ein Kontinuum (etwa eine Zeitdauer) beziehen können (60–64) und damit potentiell (oder unbestimmt) auf die unzähligen Teile, die eine mögliche Teilung des Kontinuums ergibt. Diese Analogie reicht jedoch nicht, den kritischen Punkt zu rechtfertigen. Denn ein Kontinuum kann ja sehr wohl ein abgeschlossenes Ganzes bilden. Es gilt hingegen zu begründen, wie das Erkennen eine beliebig zu vermehrende Menge erfassen kann.

[25] Die so konzipierte Ähnlichkeit erweist den Vorwurf von *B. Ryosuke Inagaki*, Res and Signum – On the Fundamental Ontological Presupposition of the Philosophy of William Ockham, in: *Beckmann* et *al.* (Hrsg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, 301–311 als unberechtigt, das Universale als Signum gehöre für Ockham ausschließlich dem Reich des Geistes und seiner Tätigkeiten an und habe zur Welt der Gegenstände keinen Zusammenhang.

nen gemeinsamen Merkmale repräsentieren und so als Universale für alle auf einmal verwendet werden können; als auch: mit diesen vielen Dingen etwas gemein haben, d. h. ihnen in ihren (gemeinsamen) Merkmalen gleichen. Und eben diese Bedingung, seinem (extramentalen) Gegenstand zu ähneln, als Voraussetzung der Repräsentationsfunktion eines Sprachzeichens, erfülle der Erkenntnisakt besser. Denn als Qualität des Geistes ist er ein real Seiendes und gleicht einem realen Gegenstand unter allen Umständen mehr als das idolum, das ein bloßes ens rationis ist.

Ähnlich betont Ockham übrigens auch im Quodl. IV 35 (OTh IX, 474, 115–120): Daß der Erkenntnisakt eine similitudo obiecti ist, d. h., daß die seinen Gegenstand oder seine Gegenstände kennzeichnenden Merkmale den Inhalt dieses Erkenntnisaktes ausmachen, ist die (wohl zugleich hinreichende und notwendige) Bedingung dafür, daß er die Funktion eines mentalen Sprachzeichens erfüllen kann: nicht bloß Gegenstände zu bezeichnen, sondern sie auch innerhalb einer mentalen Aussage in Subjekt- oder Prädikatstellung vertreten zu können, oder als Begriff zweiter Ordnung (secunda intentio) wie *Art* oder *Gattung* ein Begriff von (Objekt)begriffen (erster Ordnung) zu sein. Es kommt Ockham also nicht bloß auf die logischen Funktionen und Operationen eines Erkenntnisaktes an. Voraussetzung, daß er sie erfüllen kann, ist vielmehr, daß in ihm ein bestimmter Inhalt gegeben ist, kraft dessen der Akt das wiedergibt, was seine Gegenstände sind, und ihnen so ähnelt.

3.1 Fiktive Denkinhalte

Wie sehr Ockham Denkinhalte beachtet, zeigen auch die ersten drei Einwände gegen die intellectio-Theorie und ihre Erwiderung in der dritten Physikquästio (OPh VI, 400–403; genau dieselben Einwände bereits im Kommentar zu Perihermeneias § 9, OPh II, 364, 18–26, sowie die Erwiderung 365–368, 52–134). Nimmt man die drei Einwände zusammen, so entwickelt Ockham hier geradezu eine Systematik von Denkinhalten, die etwas vorstellen, was nicht wirklich ist. Chimären und Bockhirsche (1. Einwand) können unmöglich sein. Denn zwei Klassifizierungen desselben Allgemeinheitsgrades, die in der Art/Gattung/Hierarchie nebeneinanderstehen, also zwei verschiedene Arten derselben Gattung sind, schließen einander aus, die eine schließt die Negation der anderen ein. Der Begriff des Hirschseins impliziert u. a. das Nicht-Ziegenbock-Sein, und umgekehrt ist kein Ziegenbock ein Hirsch. Die Kombination zweier oder sogar dreier infimae species im selben Individuum ist also wegen eines Widerspruchs als unmöglich auszuschließen. Goldene Berge oder Schlösser (2. Einwand) schließen zwar keinen solchen Widerspruch in sich ein, dennoch wird es sie niemals geben. Das vom Architekten geplante Haus (3. Einwand) schließlich ist ein Nichtseiendes im Sinne eines noch nicht Seienden, das aber sein wird.

Wenn solche Denkinhalte, die Nichtseiendes vorstellen, Einsehensakte oder allgemeine Qualitäten des Geistes wären – so der Einwand –, dann gehörten sie zum Universum des wirklich Seienden. Was Ockham hierauf erwidert, können wir uns noch mehr verdeutlichen, wenn wir vom Begriff des Zeichens ausgehen. Als es selbst ist das Sprachzeichen natürlich etwas Wirkliches, sei es eine körperliche Qualität wie das gesprochene Wort oder ein accidens spirituale, eine Qualität des Geistes, wie der Begriff. Der Charakter des Fiktiven kann sich daher nur auf die Zeichenfunktion beziehen. Mit Ockham gesprochen: So wie einer, der in Worten etwas erdichtet, wahrhaft seiende Laute hervorbringt, so verursacht einer, der geistig etwas fingiert, wahrhafte Einsehensakte[26]. Insofern sind auch Fiktionen eine vere res positiva. Der Charakter der Fiktion erwächst daraus, daß der Anspruch, der mit jedem Zeichengebrauch verbunden ist, nämlich eine vom Zeichen verschiedene Wirklichkeit zu bezeichnen, nicht eingelöst ist, dem Zeichen also nichts Wirkliches entspricht[27].

Diese Argumentation erweist, inwiefern man auch Nichtwirkliches als Denkinhalt konsistent mit einem wirklichen Denkakt gleichsetzen kann. Im „ad tertium" zeigt Ockham weitergehend, daß es sogar bei nichtwirklichen Denkinhalten einleuchtender ist, sie mit einer entsprechenden Denktätigkeit zu identifizieren, als anzunehmen, sie seien in der Weise eines Denkgegenstands vorhanden (non est artificem habere domum in esse obiectivo tantum, OPh II, 368, 118 f.). Denn das noch nicht wirkliche, aber geplante Haus ist offenbar in Form der Kunstfertigkeit (ars) oder des (Herstellungs)wissens (scientia) eines bestimmten Baumeisters vorhanden, das dieses Gebäude entwirft und auf seine Verfertigung ausgerichtet ist. Ja, insofern dieser Begriff oder diese Definition des Herzustellenden (verbunden mit der Absicht, es herzustellen) in gewissem Sinne als Ursache bereits das Verursachte (z. B. Haus oder Gesundheit) ist, kann man diesen Denkakt des Herstellers als Haus oder Gesundheit bezeichnen. Dieser Sprachgebrauch zeigt an: Weil solche Denkakte wie das Entwerfen völlig hinreichen zu erklären, wie auch Inhalte, denen (noch) nichts Wirkliches entspricht, ins Bewußtsein gelangen, brauchen wir die Ontologie nicht durch eine eigene Schicht eines fiktionalen Seins aufzuschwemmen.

3.2 Aussagevollzug und Wissen des Aussageinhalts

Daß Denkakte ausreichend zu erklären vermögen, wie wir zu Denk- oder Wissensinhalten gelangen, drückt Ockham auch in der Distinktion

[26] „Et ideo sicut fingens vocaliter veras voces profert ... ita fingens mentaliter causat veras intellectiones vel alias qualitates ..." (OPh II, 367, 92–95).

[27] „Sed tunc una res non magis dicitur figmentum quam alia quia una sit res positiva et alia non, sed quia uni non correspondet aliquid in re quale denotatur sibi correspondere" (OPh VI, 402, 74–76; ganz ähnlich OPh II, 367, 105–107).

eines actus apprehendendi propositionem und eines actus sciendi propositionem aus (vgl. 6. Physikquästio, OPh VI, 409f., 106–126, u. Perihermeneiaskommentar, Proömium § 6, OPh II, 357f., 168–195). Zum Verständnis müssen wir uns bewußt machen, daß im Lateinischen die Substantivierungen von Verben auf -io ein Doppeltes meinen, den Vollzug einer Tätigkeit sowohl wie ihren Inhalt[28], ‚propositio' kann demnach sowohl die Tätigkeit meinen, eine Aussage zu bilden, als auch den Inhalt der Aussage, den propositionalen Gehalt. Schon diese Eigentümlichkeit der lateinischen Sprache legt die These nahe: Wissensinhalte brauchen nicht in einer eigenen Form eines (verminderten) Seins angenommen zu werden, sondern lassen sich hinreichend aus der Denktätigkeit erklären. Der Akt des Erfassens oder Einsehens einer Aussage (actus apprehendendi, actus intelligendi) ist nichts anderes als die propositio im Sinne der Tätigkeit des Aussagens oder Aussagebildens (formare propositionem). So gesehen ist propositio nicht das Objekt, das eingesehen wird, sondern der (unzusammengesetzte) Akt, durch den (quo) die einzelnen Verstandesbegriffe (Subjekt und Prädikat) oder die durch sie repräsentierten Gegenstände (res vel intentiones) eingesehen und in einem bestimmten Verhältnis zuammengedacht werden, nämlich jenem Verhältnis der Identität, durch das sich für Ockham die Wahrheit der Aussage definiert. Nachdem sich durch eine propositio qua Tätigkeit des Aussagens ein Aussageinhalt konstituiert hat, kann sich ein zweiter reflexiver Akt, der des Wissens, auf die so zustandegekommene propositio qua propositionaler Gehalt beziehen. Denn Wissen als die Gewißheit, daß ein propositionaler Gehalt wahr ist, setzt diesen Gehalt bereits als vorhanden voraus. Das heißt aber nicht, daß dieser Aussagegehalt eine Entität sein müßte, die im Denkakt des Aussagens gebildet worden ist und nun in dem eigenen verminderten Seinsstatus existiert, daß sie ein Objekt für das Denken darstellt. Der Aussageinhalt ist vielmehr identisch mit dem Denkakt, in dem die Verknüpfung zur Aussage vollzogen wird. So gesehen bezieht sich der Wissensakt auf den ihm voraufliegenden Akt des Aussagebildens[29].

4 Allgemeine Inhalte als Denkobjekte verhinderten den unmittelbaren Sprach- und Erkenntnisbezug auf wirkliche Gegenstände

Offensichtlich geht es Ockham nicht darum, im Bereich des Mentalen universale Inhalte zu eliminieren. Er betont lediglich: Diese allgemeinen Inhalte stellen keine Gegenstände des Denkens dar, sondern sind vielmehr als die Denkakte selbst gegeben. Weshalb dieser Unterschied für

[28] So meint z. B. benedictio den Preis sowohl als Vorgang des Preisens als auch das, was den Inhalt solchen Lobpreises darstellt.

[29] Wenn zwei mentale Akte in dieser Weise einander zugeordnet sind, daß der zweite sich reflexiv auf den ersten objektgerichteten bezieht, dann spreche nichts dagegen – betont Ockham –, daß beide zugleich im Geist auftreten.

Ockham so wichtig ist, erhellt ein Einwand dagegen, Denkgegenstände mit einem eigenen, fiktionalen Seinsstatus anzunehmen: Eine solche Annahme vereitele nur die unmittelbare Erkenntnis der extramentalen Gegenstände. Da dieser wichtige Einwand im Quodl. IV q. 35 (OTh IX, 473, 84–91)[30] nur sehr knapp vorgetragen ist, müssen wir seine Hintergründe und Implikationen ausführlicher beleuchten.

Die fundamentale Sprachfunktion, die letztlich für jedes Sprachzeichen konstitutiv ist, ist nach Ockham der Bezug auf Einzelgegenstände der extramentalen Wirklichkeit. Daher ist die personale Supposition, bei der ein objektsprachlicher Terminus stets für eine oder mehrere wirkliche res extra steht, die grundlegende Verwendungsart[31], die man in jedem Falle annehmen darf, falls nicht ausdrücklich eine andere Supposition verlangt ist (vgl. S. l. I 65). Die Schicht des Mentalen (der Verstandesbegriffe) darf daher, soll ihre Annahme gerechtfertigt sein, nicht den unmittelbaren Gegenstandsbezug unserer konventionellen Sprachzeichen ersetzen, indem sie zum Bezeichneten wird, sondern muß diesem sprachlichen Gegenstandsbezug zugrundeliegen. Die Verstandesbegriffe müssen daher als eine Form des unmittelbaren Gegenstandserkennens, das den sprachlichen Gegenstandsbezug ermöglicht, aufgefaßt werden, mithin als Denktätigkeit und nicht als Denkgegenstände mit einem eigenen, wenngleich verminderten Seinsstatus. Ockhams Argumentation, daß die Verstandesbegriffe, wären sie eigenständige fiktionale Entitäten, den unmittelbaren Erkenntnisgegenstand bildeten und daher ein unmittelbares Erkennen des Extramenalen verhinderten, setzt den Grundsatz voraus: Wenn zwei Erkenntnisgegenstände in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen, so daß die Erkenntnis des einen (der entia rationis) die Grundlage und Ermöglichung für die Erkenntnis des anderen (der entia realia) darstellt, dann können nicht beide den unmittelbaren Gegenstand des Erkennens bilden.

Diese Zusatzannahme des Ockhamschen Arguments wird man kaum bestreiten können. Eher schon könnte man gegen die generelle Ablehnung solcher fiktionaler Entitäten folgendes einwerfen: Warum sollen im Falle leerer Begriffe wie ‚Bockhirsch', die ohnehin keine wirklichen Individuen bezeichnen, nicht Fikta den Gegenstand unseres Erkennens bilden? Dann können wir noch immer konsistent annehmen, in dem Falle,

[30] Vgl. *Adams*, 1. c., 85–88.

[31] Freilich stehen Ausdrücke zweiter Imposition (wie z. B. ‚Partizip'), die ihrerseits Ausdrücke bezeichnen, und Ausdrücke zweiter Intention für Begriffe (z. B. ‚Art') nicht für reale Einzeldinge, sondern für Sprachzeichen und Verstandesbegriffe, auch dann, wenn sie personal supponieren, d. h., wenn sie signifikativ oder in ursprünglicher Verwendung für das gebraucht sind, das zu bezeichnen sie eingesetzt sind (vgl. S. l. I 64, OPh I, 195, bes. 8 u. 18). Aber diese beiden Formen metasprachlicher Termini sind ja selbst keine ursprünglichen Ausdrücke, sondern setzen vielmehr als das von ihnen zu Bezeichnende objektsprachliche Ausdrücke und Begriffe für Dinge voraus. – Schwierigkeiten der Ockhamschen Konzeption erörtert *V. A. Spade*, Ockham on Terms of First and Second Imposition and Intention, with Remarks on the Liar Paradox, in: Vivarium 19 (1981) 47–55.

daß reale Einzelfälle des Begriffs existieren, stellten diese das unmittelbare Erkenntnisobjekt dar.

4.1 Selbst bei leeren Begriffen setzt die reflexive metasprachliche Verwendung den intendierten Gegenstandsbezug voraus

Nun ist aber der Bezug auf extramentale Individuen für Ockham eine so zentrale Sprachfunktion, daß selbst für leere objektsprachliche Begriffe wie ‚goldener Berg' der Gegenstandsbezug konstitutiv ist, zwar nicht der erfolgreich vollzogene, wohl aber der beabsichtigte oder vorgespiegelte. In diesem Sinne antwortet Ockham S. l. I 72 (OPh I, 218 f., 113–138) auf einen entsprechenden Einwand (214, 12–18): Als Voraussetzung für ein personales Verwendetwerden oder gleichbedeutend ein signifikativ Aufgefaßtwerden (sumi significative = Aufgefaßtwerden für etwas Bezeichnetes) verlangt er lediglich, daß (sofern die Aussage affirmativ ist) angezeigt oder beansprucht wird, der Terminus werde für etwas verwendet (denotatur supponere pro aliqui) (116–119), nämlich für etwas Bezeichnetes, d. h. für eines (einige) der wirklichen Einzeldinge, die als das significatum des Terminus angenommen oder behauptet werden. Entsprechende Ausführungen finden sich in einem von uns schon interpretierten Textzusammenhang (3. Physikquästio, OPh VI, 402, 53–60 ≈ Perihermeneiaskommentar § 9, OPh II, 366, 75–86). Auch hier wertet Ockham es nicht als notwendige Bedingung des personalen Gebrauchs, daß ein Terminus für etwas Wirkliches steht, sondern betrachtet es als hinreichend, daß angezeigt wird, er werde für eines der extramentalen Individuen verwendet (sufficit quod denotetur supponere pro aliquo), die (falls es sie gäbe) das significatum des Terminus ausmachten. Die Verwendungsweise (Supposition) eines Terminus liegt also innersprachlich im Sprechakt begründet, in welcher Absicht der Sprecher ihn gebraucht, und hängt nicht von dem außersprachlichen Faktum ab, ob einem Terminus ein Gegenstand entspricht.

Es lohnt sich, dem Grund für diese wichtige Annahme nachzugehen. Anders als ein metasprachlicher Terminus zweiter Imposition oder Intention (S. l. I 11 u. 12, vgl. Anm. 30) kann ein solcher leerer objektsprachlicher Terminus wie ‚hirocervus' bei ursprünglicher signifikativer Verwendung nicht für einen sprachlichen Ausdruck oder Verstandesbegriff stehen. Denn mit ihm beanspruchen wir ja oder geben vor, raumzeitliche Individuen zu bezeichnen. Da es das, was er zu bezeichnen intendiert, nicht gibt, bezeichnet er mithin gar nichts. Sollen wir folglich sagen: So wie ein derartiger Terminus nichts bezeichnet, gibt es bei ihm auch keine personale Supposition, die nach Ockham als Verwendung für das Bezeichnete definiert ist, sondern es gibt nur die metasprachlichen Verwendungen der suppositio simplex und suppositio materialis, wo er sich auf einen wirklich bestehenden Begriff oder Namen bezieht? Das geht nun

aber nicht an. Denn ein metasprachlicher Gebrauch ist reflexiv. Die Selbst- oder Rückbezogenheit (intentio obliqua) kann es jedoch niemals ohne die unmittelbare Objektgerichtetheit (intentio recta) geben. Da ein Denkakt wesentlich intentional ist, d. h. wesentlich ein Denken von etwas oder wesentlich auf etwas gerichtet ist, konstituiert sich ein Denkakt erst in seiner Ausrichtung auf einen Gegenstand (intentio recta). Ist so ein Denken zustandegekommen, dann kann das Denken sich auf sich selbst zurückwenden (reflektieren) und sich selbst in seiner Objektausrichtung betrachten (intentio obliqua). Wollte das Denken hingegen sofort sich selbst bedenken, dann wäre noch gar kein Denken (von etwas) da, das es bedenken könnte. Ein reiner Selbstbezug ist also notwendig leerlaufend oder gegenstandslos.

Analog ist es nun bei den Termini. Die mentalen Begriffe sind nach Ockham ja ohnehin nichts anderes als Denkakte, und der Gebrauch materialsprachlicher Ausdrücke basiert auf ihnen, richtet sich also in der Struktur nach ihnen. Damit ist auch ein kategorematischer Terminus wesentlich gegenstandsbezogen oder intentional. Erst dadurch, daß man sich mit ihm in personaler Verwendung erfassend auf Gegenstände bezieht, konstituiert er sich als Verstandesbegriff oder als materialsprachliche Bezeichnung. Und erst die so zustandegekommene mentale oder materiale Bezeichnung kann dann reflexiv in einfacher oder materialer Supposition für sich selbst verwendet werden[32]. Auch bei Ausdrücken wie ‚Bockhirsch' oder ‚goldener Berg' kann die für jeden Terminus wesentliche personale Verwendung nicht wegfallen. Da Ockham bei seiner extensionalen Auffassung der Prädikation annimmt, auch ein genereller Terminus erster Imposition und Intention stehe bei ursprünglicher, nichtreflexiver Verwendung niemals für etwas anderes als für (eine mehr oder minder große Anzahl) wirkliche(r) Individuen, es aber keine Individuen gibt, für die ein fiktiver Allgemeinbegriff stehen könnte, kann der unerläßliche Gegenstandsbezug hier nicht anders gewährleistet sein als in Form des (nichteingelösten) Anspruchs, für wirkliche Individuen zu stehen. Folgerichtig behauptet Ockham, daß selbst solche Aussagen wie „Homo albus est homo" und „Creans est Deus", die wir als analytische Aussagen im kantischen Sinne einstufen würden, falsch sind, wenn der in der personalen Verwendung des Subjektbegriffs notwendig implizierte Anspruch, sich auf mindestens ein wirkliches Individuum zu beziehen, nicht erfüllt ist[33] (S. l. I 72, 1.c.). Auch wenn die personale Verwendung

[32] Es gibt natürlich nach Fälle, wo ein materialer oder mentaler Ausdruck nicht für sich selbst, sondern für einen anderen Ausdruck steht, z. B. ein casus obliquus eines Terminus für diesen Terminus im Nominativ, ein a.c.i. für den entsprechenden Aussagesatz etc. (S. l. I 67 f.). Da sich jedoch durch eine Umwandlung des supponierenden Ausdrucks der Ausdruck ergibt, für den er supponiert, kann man von einem Selbstbezug im weiteren Sinn sprechen.

[33] Für eine intensionale Auffassung der Prädikation kann eine solche Aussage dagegen nicht falsch sein, weil der Subjektbegriff den Prädikatbegriff impliziert. Oder mehr exten-

bei fiktiven Bezeichnungen immer nur falsche Aussagen liefern kann, ist sie als eine angestrebte oder vorgebliche Gegenstandsausrichtung doch notwendig, um einen Terminus zu schaffen. Ist ein materialsprachlicher oder mentaler Terminus erst da, so kann er sich in reflexiver Verwendung auch auf sich beziehen; da er sich hier auf etwas bezieht, ergibt die einfache oder materiale Supposition wahre Aussagen.

Fiktionale Termini sind für Ockham also grundsätzlich gleichartig den realen. Für beide ist der angebliche oder tatsächliche Bezug auf wirkliche Gegenstände entscheidend. Verstandesbegriffe dürfen daher nicht für eigene Entitäten gehalten werden, die als Gegenstände des Erkennens gegeben sind. Dadurch würde nur der erforderliche unmittelbare Bezug des Erkennens auf seine extramentalen Gegenstände vereitelt. Vielmehr müssen die Verstandesbegriffe als Denkakte selbst eine Form des unmittelbaren erkennenden Gegenstandsbezugs darstellen, der die notwendige Grundlage für den sprachlichen Gegenstandsbezug durch konventionell eingesetzte Zeichen bildet.

5 Zusammenfassung und eine abschließende Schwierigkeit des extensionalen Prädikationsverständnisses

Wenn Ockham aus diesen Gründen zu der Überzeugung gelangt ist, die Mentalsprache mit Erkenntnisakten identifizieren zu müssen, bedeutet dies keineswegs, daß er versucht, die Gesetze der Sprache auf eine Erkenntnispsychologie zurückzuführen. Wir haben vielmehr gesehen, daß er gerade in der späten Periode (S.l., Quodl.), wo er eindeutig die intellectio-Theorie bevorzugte[34], die Mentalsprache als eine logische Idealsprache auffaßte, zu der wir nach dem Prinzip gelangen können, daß genau jene grammatischen Eigenschaften der konventionellen Sprachen, die zum Bezeichnen eines Sachverhalts in einer wahrheitsfähigen Aussage logisch unerläßlich sind, in ihre Syntax eingehen. Die Gleichsetzung der Mentalsprache mit Erkenntnisakten bedeutet demnach: Es gilt für Ockham jene logischen Strukturen zu ermitteln, die jedem erkennenden Erfassen eines Sachverhalts zugrunde liegen müssen, das seinerseits die Voraussetzung ist, daß wir in den Ausdrücken einer bestimmten Sprache darüber wahrheitsfähige Aussagen machen können. Die besondere Aufmerksamkeit, die er der formal-strukturellen Seite unseres Denkens und Sprechens widmet, impliziert jedoch nicht, daß für ihn allgemeine Inhalte unseres Erkennens, in denen wir die gemeinsamen Merkmale der jeweils

---

sional kann man argumentieren, das Konditional „Wenn ein Individuum unter den Subjektbegriff (Schöpfer) fällt, fällt es auch unter den Prädikatbegriff (Gott)" sei immer wahr, unabhängig davon, ob es ein solches Individuum gibt.

[34] Angesichts der in einem Aufsatz unerläßlichen Beschränkung mußten wir darauf verzichten, Ockhams Entwicklung in der Frage: Universalien als objektiv Seiendes oder als Einsehensakt, im Sentenzenkommentar, namentlich I Sent. d. 2, q. 4–8 und die Auseinandersetzung mit Aureoli in I Sent. d. 27, q. 3, zu behandeln.

zu bezeichnenden Klasse von Gegenständen erfassen, bedeutungslos sind. Diese allgemeinen Inhalte bleiben bei unserem tatsächlichen Sprachgebrauch freilich im Hintergrund. Hier sind nicht nur die Zeichen qua reale Träger der Zeichenfunktion individuell, sondern auch die Bezeichneten stellen eine Vielheit oder konkrete Ansammlung von Einzelnen dar. Bei diesem Zeichengebrauch, der sich faktisch unter rein extensionalen Bedingungen vollzieht, können allgemeine Inhalte nur eine ermöglichende Voraussetzung eines korrekten Sprachgebrauchs bilden. Demgemäß erklärt Ockham das Funktionieren der Prädikation durchgängig extensional. Wie weit er dabei gegangen ist, soll ein abschließendes Beispiel zeigen. Allgemeine Inhalte haben nur in einer Metatheorie Platz, die mit Voraussetzungen der Prädikation befaßt ist.

Für ein extensionalistisches Verständnis der Prädikation wie das Ockhamsche kommt es auf die Referenz oder den Gegenstandsbezug der beiden Termini einer prädikativen Aussage, Subjekt und Prädikat, an, nicht auf den deskriptiven Gehalt, der mit ihnen verbunden ist (etwa den Begriffsinhalt, den ein Begriffswort ausdrückt). Daher ist es kein Zufall, daß in einer Ockhamschen Explikation der Supposition (S. l. I 63, OPh I, 194, 16–21) das Demonstrativpronomen auftritt als der rein referentielle Gegenstandsbezug, bei dem es nicht der Vermittlung durch einen deskriptiven Gehalt bedarf. Ein Subjektterminus werde für das verwendet, von dem oder von einem auf es hinweisenden Demonstrativum laut Behauptung dieser Aussage das Prädikat ausgesagt wird. Da nach Ockham das Prädikat gleichermaßen wie das Subjekt für Einzelfälle des entsprechenden Begriffs steht, kann er ganz symmetrisch formulieren: Das Prädikat supponiert für das, dem oder einem darauf hinweisenden Pronomen (gemäß Behauptung dieser Aussage) das Subjekt zugrundeliegen soll. Die erste Hälfte ist sicher plausibel. In der Aussage „Sortes est homo" supponiert der Subjektterminus für das Individuum Sokrates. Denn von ihm wird in dieser Aussage prädiziert, daß er ein Mensch ist. Daher kann ich mit einem Demonstrativum auf ihn hinweisen und prädizieren: Hic est homo. Gemäß der zweiten Hälfte müßte genauso an der Prädikatstelle ein Demonstrativum verwendet werden können. Nun widerstreiten aber solche Aussagen wie „Homo est hic" ganz offenkundig der logischen Syntax. Dies läßt vermuten, daß Ockhams Annahme verfehlt ist, Subjekt und Prädikat erfüllten gleichermaßen die Funktion des Gegenstandsbezugs. Vielmehr scheint nur das Subjekt Gegenstände zu benennen, nämlich die, von denen die durch das Prädikat bezeichnete begriffliche Bestimmung gelten soll. Das trifft selbst für den Ausnahmefall zu, wo das Prädikat ein Eigenname ist. Wir können nur sagen: „Hic est Sortes", nicht aber „Sortes est hic". Weil das Demonstrativum keinerlei beschreibenden Inhalt hat, keine begriffliche Bestimmung bedeutet, kann es nicht in Prädikatrolle auftreten. Mit einem Eigennamen ist wenigstens ein deskriptiver Gehalt locker assoziiert. Und da, wo ein Eigenname wie

in „Hic est Sortes" in Prädikatfunktion auftritt, steht er offenbar als Abkürzung für eine solche Beschreibung. Dieser Satz kann sinnvoll z. B. in der Situation ausgesprochen werden, daß ein Athener einem Besucher, der schon einiges über Sokrates gehört hat, nun Sokrates persönlich zeigen will. Für den Fremden bedeutet dann dieser Satz, je nachdem, was er von Sokrates weiß, etwa soviel wie: „Dies ist der Philosoph, der ganz zudringlich brave Athener in philosophische Dispute über ihre berufsspezifischen Tugenden verwickelt." Leider können wir im Rahmen dieses Aufsatzes die Frage nicht erörtern, ob Geach[35] recht hat, daß die von ihm sogenannte Zweinamentheorie der Prädikation, die auch Ockham verfochten hat, ein unverbesserlicher logischer Irrtum ist, oder ob sie angesichts der aufgewiesenen Schwierigkeiten gerettet werden kann.

[35] *P. T. Geach*, Reference and Generality, Ithaca/London ³1980, ch. 2, bes. 60f.; Nominalism, in: *Gaech*, Logic Matters, Oxford 1972, 289–301.

ThPh 69 (1994) 537–555

Ist eine Selbstbescheidung der Philosophie aus sich selbst heraus möglich?

Bemerkungen im Anschluß an ein Buch von Thomas Buchheim*

Von Bernd Burkhardt

Die gegenwärtige Konjunktur der Philosophie Schellings hält an. Nach langer Zeit weitgehender Vernachlässigung beginnt sie eine neue Attraktivität im Interesse der philosophischen Forschung zu gewinnen. Die vorliegende, inzwischen preisgekrönte Habilitationsschrift von Thomas Buchheim legt davon ein eindrucksvolles Zeugnis ab. Sie beschäftigt sich mit einem besonders heiklen und umstrittenen Themenkreis der Schelling-Forschung, der Erhellung seiner sogenannten Spätphilosophie.

Ein spezielles Problem dieses Themenkreises bildet nach wie vor die lücken- bzw. mangelhafte Textgrundlage. Zwar sind in den letzten Jahren in dieser Beziehung nicht unbedeutende Fortschritte erzielt worden – so namentlich durch die Herausgabe von weiteren Vorlesungsnachschriften und Texten Schellings[1] –, indes wird selbst die im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe vorgesehene umfassende Veröffentlichung aller bisher bekannt gewordenen Quellen kein geschlossenes und homogenes Bild von Schellings Spätwerk eröffnen. Dazu sind die Wandlungen, die Schellings Denken seit seinen philosophischen Anfängen bestimmt haben, zu einschneidend gewesen für eine systematische Ausbildung und einheitliche Entfaltung seiner Grundgedanken. Ungeachtet seiner großen Systementwürfe ist Schellings Denken in gewisser Weise stets Fragment geblieben, immer auf der Suche nach der angemessenen Darstellungsform seiner schon früh gewonnenen Grundüberzeugungen. In merkwürdigem Kontrast zu diesem fragmentarischen Charakter hat Schelling jedoch dem Inhalt nach für sein philosophisches Denken zeitlebens einen Wahrheitsanspruch erhoben, wie er umfassender nicht sein könnte: Schelling versteht sein Spätwerk als die wahrhafte Zusammenfassung und Überbietung der gesamten Tradition abendländischen Philosophierens von den Vorsokratikern bis einschließlich Hegel. Es will eine umfassende Verständigung über die Wirklichkeit des Menschen in der Welt leisten, die erst in ihrer Orientierung am Gottesgedanken einer positiven (sc. der christlichen) Religion jene ihr gemäße universale philosophische Perspektive gewinnt, in der der Sinn des Seins wie des Seienden als solche aus der Offenbarungsgeschichte Gottes verstehbar werden. Um schon an dieser Stelle keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, Schellings Denken steht in der Tat am Ende einer philosophischen Entwicklungslinie der sog. Klassischen Deutschen Philosophie; die entscheidende Frage lautet nur: Am Ende welcher Entwicklungslinie stand Schelling und welche Bedeutung kommt derselben im Kontext der mit ihr konkurrierenden Entwürfe um eine universale philosophische Selbstverständigung des Menschen zu? Oder um einen von Walter Schulz geprägten Ausdruck zu verwenden: Hat Schelling mit seiner geforderten Selbstbescheidung der Philosophie wirklich die definitive „Vollendung des deutschen Idealismus" erreicht? Eine sachgerechte Antwort auf diese Frage wird zunächst dem Deutungsversuch Buchheims zu folgen haben und im Anschluß daran an einige kritische Fragen formulieren müssen, die sich aus ihm ergeben.

---

* *Th. Buchheim*, Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie (Paradeigmata 12). Hamburg 1992.

[1] Einleitung in die Philosophie vom SS 1830 hsg. von *Walter E. Erhardt* (= Schellingiana I), Stuttgart 1989. – System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx hsg. und eingeleitet von *Siegbert Peetz*, Frankfurt 1990. – Urfassung der Philosophie der Offenbarung hsg. von *Walter E. Erhardt*, 2 Bde. Hamburg 1992.

I.

Das Programm von Buchheims Arbeit bemüht sich um eine konstruktive Aufhellung des von Schelling erhobenen umfassenden philosophischen Wahrheitsanspruchs: Soll Schellings Alterswerk aus dem „Halbdunkel" und den „vielen Mißverständnissen" befreit werden, die seine philosophische Auslegung bislang behindert haben, so „muß ... zunächst und unter Aufbietung geradezu anatomischer Genauigkeit in der Lektüre die unmittelbare Aussage seiner späten Texte erst neu erschlossen werden" (1)[2]. Durch Befolgung dieser Maxime hofft Buchheim, das als verworren und unverständlich, ja als irrational und gnostisch verschriene Alterswerk Schellings zu neuer philosophischer Aneignung in das Licht vernünftigen Denkens zu rücken. Es geht ihm darum, auf dem Weg einer immanenten Deutung und Auslegung der Texte zu zeigen, daß und in welcher Weise Schelling hier mit scheinbar neuartigen Denkmitteln einen in seiner Tiefe und ganzen Tragweite noch unerkannten Horizont denkenden Selbstverständnisses zu erschließen vermocht hat.

Die Durchführung dieser Methode der immanenten Textanalyse ist Buchheim zweifellos in vorbildlicher Weise gelungen. Als Haupttext seiner Interpretation wählt er das bisher nur wenig beachtete Fragment der „Darstellung des Naturprocesses" von 1843/44, das neben der Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung „als das zweitjüngste Stück rein rationaler Philosophie" zu gelten hat, „das von Schelling überhaupt vorhanden ist" (9). Unter Heranziehung des gesamten bisher edierten Schellingschen Œuvres gelingt es Buchheim, den Sinn dieses Fragments sowohl von den zeitlich benachbarten Texten Schellings her zu erschließen als auch umgekehrt ihn in den Entwicklungsgang seines Denkens einzuordnen und als exemplarisch für Schellings spätes Denken zu erweisen. Der Erfolg dieser das III. Kapitel (109–192) bildenden Textauslegung fällt um so durchschlagender aus, als Buchheim in den beiden ersten Kapiteln eine übersichtliche und höchst differenzierte Erörterung der Interpretationsmittel voranschickt, die zu jener unerläßlich ist. Diese Ausführungen haben insbesondere den im I. Kapitel (25–64) behandelten und in der Forschung seit jeher kontrovers diskutierten Potenzbegriff Schellings sowie die für seine Spätphilosophie überhaupt grundlegende Unterscheidung zwischen einer positiven und negativen Denkweise (Kapitel II, 65–107) zum Gegenstand. Auf diese beiden Kapitel werden sich unsere nachfolgenden Bemerkungen hauptsächlich beziehen, denn in ihnen ist der systematische Problemhorizont entwickelt, der zu einem angemessenen Verständnis des philosophischen Programms, das Schelling in der Spätphase seines Denkens entwickelt hat, erforderlich ist. Hier treten zugleich die systematischen Schwierigkeiten hervor, an denen der späte Schelling sich abgearbeitet hat und die gewissermaßen den Boden abgeben, auf dem der Rang und die Bedeutung seiner philosophischen Bemühungen zu beurteilen sind.

Was den Potenzbegriff angeht, so konzentriert sich Buchheim nach einem Überblick über die Hauptformen von Schellings Möglichkeitsauffassung (25–47) auf das systematische Umfeld, in dem jener seine primäre Bedeutung gewinnt (48–64). Gemäß dieser „terminologischen Orientierung" (48) sei Schellings Möglichkeitsverständnis im Kontext des Materieproblems und der mit ihm verbundenen Fragen der „Weltlichkeit" des Wirklichen zu verorten (48 ff.). Bereits hier werden die systematischen Weichen für jenes ontologische Vorstellungsmodell gestellt, in dessen Rahmen Schelling seinen neuartigen Denkentwurf konzipiert hat. Die geforderte Neuorientierung des Denkens schlägt sich dabei unmittelbar in einer Umprägung und Transformation traditioneller Terminologie nieder. So versucht Buchheim anhand des Potenzbegriffs in concreto zu zeigen, wie Schelling sich im Kontrast zu traditionellen und zeitgenössischen Auslegungen dieses Begriffs um eine seinen eigenen systematischen Intentionen gemäße Bestimmung seiner Bedeutung bemüht hat. Konkret heißt dies, daß mit der Bestimmung des Potenzbegriffs das metaphysische Problem des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit zur Diskussion steht. Sehr gut zeigt Buchheim, daß jeder Versuch, Schel-

[2] Die nachstehenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf das im Titel genannte Werk Buchheims.

lings diesbezügliche Auffassung transparent werden zu lassen, rasch auf die grundlegenden Optionen seines ontologischen Ansatzes zurückführt. Beruht das Wesen der im Potenzbegriff gemeinten Möglichkeit „in dem, was man parametrische Aufgliederung aller Dinge in festliegende und variable Charaktere nennen könnte" (26), und verbindet sich mit dieser Unterscheidung die traditionelle zwischen „logischer" und „reeller Möglichkeit" (26 f.), so ist damit bereits die Dualität zwischen Begriff und Existenz, negativer und positiver Denkweise vorbereitet, auf der der Grundansatz von Schellings spätem Denken ruht.

Im Blick auf Schellings Potenzbegriff zeigt Buchheim weiter, daß er entgegen der gängigen Auslegung nicht im Sinne seines Vermögens zu aktiver Hervorbringung, sondern „vielmehr als Passivität" zu fassen ist (41 ff.). Dabei gilt es das naheliegende Mißverständnis fernzuhalten, Schelling habe die Potenz „als eine sich erwirkende Möglichkeit" (43), als ein verursachendes Prinzip (50) verstanden; vielmehr sei im Sinne der Prävalenz der Existenz vor dem Begriff prinzipiell zu verhindern, daß dem Möglichen als solchem bzw. dem Logischen überhaupt irgendein Einfluß auf den materialen Inhalt des Erkennens eingeräumt wird, der ihn in seiner ontologischen Bestimmtheit tangieren oder gar verändern könnte. Dies ist deshalb wichtig, weil von der genauen Bestimmung des Potenzbegriffs die Antwort auf die Frage nach dem rechten methodischen Fortschreiten abhängt. Die bloße Potenz ist „nichts, was von einem Subjekt ausgeht, sondern was in sein Subjekt ein- oder übergeht. Das der Potenz eigentümliche Übergehen, ...weit entfernt, eine Aktivität der Möglichkeit zu statuieren, erweist sich ... vielmehr als Passivität, nicht von ihr (der Potenz), sondern eines anderen als des in sie versenkten Subjekts." (46) Was die Potenz positiv gibt, sind daher formale „Stellen", für die eine „Einsetzung zu erfolgen hat", nämlich für jene Einsetzung eines Seienden, „die es hernach zu einem Möglichen macht" (47, vgl. 157 f.). Die Potenz erfüllt demnach die Funktion des „Herkunft Bietens" (50), der „Gewährung der Lokalität des Wirklichen innerhalb einer Welt" (51). „Die Leistung der Potenz ist eine Orientierungsleistung, die Potenz ist Dimensionierung des Enthaltenseins von Wirklichem in der Welt" (51).

Die damit intendierte universale Weltlichkeit des Wirklichen verbürgt Buchheim zufolge Schellings Begriff der Materie. Seine Funktion im Verhältnis zum Potenzbegriff beschreibt Buchheim dahingehend, daß „die materielle Möglichkeit bei Schelling nicht ins Wirklichsein vordrängt, ...sondern daß sie umgekehrt am Wirklichen zurückgetrieben wird, also repulsiv (diesen Ausdruck passiv nehmend) ist und dieses Wirkliche so rückbezüglich auf seinen Anfang macht. Die Materie Schellings ist nicht prätensive, sondern repulsive Möglichkeit des Wirklichen; Materie ist der Rückstoß des Wirklichen (gen. subi.)." (50) Indem er so den Potenzbegriff gewissermaßen a priori auf einen Horizont der Weltlichkeit bezieht, vermag Schelling einen gedanklichen Rahmen zu entwerfen, innerhalb dessen eine Beziehung von Dingen in einer Welt denkbar werden soll, ohne zugleich ein „Präjudiz über das Sein des Unidentifizierten" zu fällen (60).

In dieser Überlegung wird man eine Variation jenes erwähnten Grundgedankens von Schellings Spätphilosophie erblicken können: Die Vernunft soll so depotenziert werden, daß das Seiende in seiner Besonderheit und Individualität nicht überfremdet oder von einer es „übergreifenden Subjektivität"[3] bedroht wird. Ihm soll vielmehr die Stellung jenes wahrhaft Ersten wieder verschafft werden, die ihm durch Kant, Fichte und Hegel bzw. alle „rein rationale" Philosophie streitig gemacht wurde. Schellings Programm der Selbstbescheidung des Idealismus soll also gerade dem von Jacobi nachdrücklich beschworten „Positiven", Vernunftjenseitigen, jenem „nie aufgehenden Rest"[4] Geltung verschaffen, der sonst unweigerlich durch die verallgemeinernde und zurichtende Kraft des Begriffs vergleichgültigt, entstellt, ja vergewaltigt werde. Die

[3] Vgl. *Hegel:* Enz § 215 Anm. (WW VIII, 373) – Die nachfolgenden Stellenangaben zu Hegel beziehen sich auf die 20bändige Werk-Ausgabe hsg. von *Eva Moldenhauer* und *Karl Markus Michel,* Frankfurt 1971, ²1986 (zit.: WW)

[4] *Schelling* VII, 360. – Die nachfolgenden Stellenangaben zu Schelling beziehen sich auf die alte Gesamtausgabe: Sämtliche Werke hsg. von *Karl Friedrich August Schelling,* 1. Abteilung: 10 Bde., 2. Abteilung: 4 Bde., Stuttgart und Augsburg 1856–61 (zit.: I–XIV).

Verhältnisbestimmung von Materie, Möglichkeit und Wirklichkeit kreist bei Schelling also um einen einzigen Punkt: die Sicherung der Prävalenz der Existenz des Seienden vor seinem Begriff. Denn „was kümmert es ... die Wirklichkeit, daß wir nicht anders können, als sie mit einer rationalen Struktur als ihrer Möglichkeit zu überziehen?" (62).

Von demselben Interesse ist auch Schellings Deutung des Übergangs zwischen potentia und actus geleitet. Schelling will diesen Übergang nicht in traditioneller Weise als Formung einer Materie, als aktive Zeugung denken, sondern gleichsam als negative Selbstbeziehung der Materie: als den schon erwähnten „Rückstoß" (50), als eine „Umkehrbewegung" (52), als „Rückzugsbewegung" (56) aus „der unempfindlichen, alles überschwemmenden Ausbreitsamkeit des Seins" (56) in die Konkretion des Seienden. Das heißt nicht, in dieser Bewegung das Sein eines Anderen zu verursachen, sondern umgekehrt, „dieses andere als Ursache für ein Festhalten am Eigenen und allererst für den Erhalt des Eigenen als einer Identität zu erfahren" (57). Die Identität eines Seienden, seine „Selbstheit" ist so als ein ihm von außen Zukommendes, Verliehenes charakterisiert und damit gerade nicht als ein Produkt der bestimmenden Tätigkeit der Vernunft. Die materielle Möglichkeit, aus der das Seiende herkommt, gehört vielmehr zu seiner Grundbestimmung als Seiendem. Seine konkrete Identität realisiert sich Schelling zufolge also nicht in einer materielosen Sphäre des „reinen" Geistes, um sich dann hinterher – man weiß nicht wie – ein Verhältnis zu Materiellem und seiner Möglichkeit zu geben, sondern seine konkrete Identität ist gewissermaßen a priori an den Horizont des Weltlichen, Materiellen gebunden und vermag sich nur in ihm zu entfalten. „Alles Wirkliche hat ... einen Vorbau von Möglichkeit, durch den es als rational strukturiertes zu kennzeichnen ist." (61) Umgekehrt kann die Vernunft aus der Möglichkeit nicht die Wirklichkeit des Seienden herleiten. Denn „die Apriorität der Vernunft reicht nicht aus, um das, was der Fall ist, in seiner Wirklichkeit, sondern nur, um es in seiner Möglichkeit zu begründen." (62) Die apriorische Stellung der Vernunft erlaubt es zwar, Möglichkeit als ein Erstes zu denken, aus dem die Wirklichkeit des Seienden herkommt, gleichwohl ist sie „nur als Effekt an etwas" (62), d. h. wirkliche, bestehende Möglichkeit kann nur festgestellt bzw. erkannt werden an einem im Verhältnis zu ihrem Inhalt Späteren und damit wesenhaft Anderen.

Dieser Gesichtspunkt schlägt sich auch in der Struktur des von Schelling intendierten Gedankens der Selbstbezüglichkeit nieder. Indem Schelling im Potenzbegriff die Ausrichtung auf ein Positives, der Vermittlung Zuvorkommendes festhält, dieses Positive aber nur aus der Perspektive eines Moments der Vermittlung expliziert, nämlich jenes Standpunkts, dem die Identität des Seienden „begegnet", nicht jedoch aus der Perspektive des Begegnenden selbst, kann er den intendierten Fortgang vom Unmittelbaren zum Vermittelten nur äußerlich, durch ein sekundäres Hinzutreten der Reflexion bewerkstelligen. Was dieses Positive an sich selbst ist, unabhängig davon, daß es als ein Fall von dem, „was der Fall ist" (28, vgl. 37), erscheint, läßt sich Schelling zufolge gerade nicht ausmachen. Ebendies aber müßte man wissen, wenn die behauptete Vermittlungsleistung der Potenz nachvollziehbar sein soll. So aber bleiben die Gewißheit des Wissens, der unableitbare Begegnungscharakter des Wirklichen und seine Wahrheit, sein Gewußtsein als solches, im Ansatz stets getrennt. Die Vermittlung beider kommt nur in einem Dritten, dem τέλος, beider, dem Ende der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Geistes zustande. Schelling zufolge hat die letztere zwar die zu vermittelnden Momente immer schon übergriffen, am Orte des konkreten Seienden kommt sie indes nicht als Vermittlung zur Darstellung, denn für diesen Ort bleibt die ausnahmslose Trennung beider Momente vorausgesetzt. Insofern vollzieht sich der methodische Übergang stets unter einer abstrakten Dominanz der Differenz zwischen Vermittlung und Vermitteltem.

Dieser methodischen Äußerlichkeit entspricht auf der ontologischen Seite eine ebenso äußerliche Beziehung zwischen dem Seienden als solchem und seinem absoluten Grund. Letzterer ist der erkennenden Vernunft ebenso ein unergründliches Geheimnis wie seine Beziehung auf dieses konkrete Seiende[5]. Vermag die Vernunft schon nicht, die

[5] Vgl. z. B. *B. Schelling* XI, 464.

Identität des Seienden als solche zu erkennen, so fehlt ihr auch jede Möglichkeit, hinter sie zurückzufragen. Was aus der Perspektive des Seienden als ein ihm Verliehenes erscheint, ist so immer nur ein Zu-fälliges, ein das „bloß" Seiende im Grunde nicht Betreffendes. Wie es dieses Zufallende als sein eigenes soll begreifen können, bleibt wieder dunkel. Buchheim bringt diesen Sachverhalt treffend darin zum Ausdruck, daß er von einem „äußerlichen Verhältnis der Begegnung" spricht, in dem Schelling zufolge „Vernunft" und „Wirklichkeit" zueinander stehen (18). Die Selbstbeziehung, als die die Potenz bei Schelling gedacht werden soll, trägt so den Charakter eines sekundären Schemas, das einen Schein von Bezogensein und Vermittlung hervorbringen soll, das die Bezogenen als solche nicht (oder doch zumindest nur sehr peripher) berührt. Buchheim spricht zwar im Blick auf Schellings Potenzbegriff von einem „Sich-Zurücknehmen" (19), „Sich-Entziehen" (92, 95), einem „Sich-Umwenden" (95, vgl. 164), einem „Übergehen" (46, 144, 150, 152ff.), einem „Anderswerden" (46), einem „Zurückweichen" (173ff.), „Zurückstoßen" (50, vgl. 63) etc. Dies sind aber, in der Ausdrücklichkeit genommen, in der diese Begriffe hier angewandt werden, zunächst bloße Metaphern, bildliche Ausdrücke, die nach Analogie sinnlicher Vorstellungen gebildet sind, deren logisch-kategorialer Stellenwert jedoch zunächst völlig unausgewiesen ist. Sie zur Beschreibung und Entfaltung des Gedankens einer (wie immer gearteten) Selbstbezüglichkeit der Potenz heranzuziehen, scheint ein unerlaubtes Verfahren zu sein. Werden die logisch-kategorialen Bestimmungen, in denen Schelling den Prozeß der immanenten Genese der Potenzen beschreibt, nicht innerhalb der Theorie selbst begründet, so bleiben die Darstellung und das in ihnen Dargestellte stets getrennt. Was Schelling als ein objektives Sichbestimmen der Potenzen ausgibt, ist so in Wahrheit lediglich eine metaphorische Beschreibung auf der Ebene subjektiver Vorstellungen. Um zu einer dem gemeinten Inhalt gemäßen „subjekt-objektiven" Darstellung zu kommen, hätte Schelling einer spekulativen Logik bedurft, welche die logisch-kategorialen Bestimmungen in ihrem Sichentfalten, d. h. in ihrer inneren Negativität bzw. ihrem Anundfürsichsein darstellt. Dazu aber müßte ein Standpunkt eingenommen werden, der jenseits des Gegensatzes zwischen Gegenstands- und Selbstbewußtsein, Gewißheit und Wahrheit des Wissens liegt. Eine Aufhebung dieses Gegensatzes kann Schelling indes nicht zulassen, denn er würde den Grundansatz seiner Spätphilosophie, wie er sich in der Trennung von positiver und negativer Denkweise ausspricht, aufheben. Es bleibt daher problematisch, wenn Schelling den Prozeß einer immanenten Selbstentfaltung der Potenzen zur Darstellung bringen will, zugleich aber die Insuffizienz der dazu in Anspruch genommenen Darstellungsmittel einräumen muß.

Hat es nun aber die Philosophie mit einer Erkenntnis der Wirklichkeit des Seienden zu tun, so ist klar, daß sie unter den von Schelling angesetzten Bedingungen zu ihrem wahrhaften Gegenstand nur gelangen kann, wenn sie sich über die abstrakt und negativ charakterisierte Sphäre der Vernunft und ihrer mangelhaften Prädikate erhebt. Zu wahrhafter Erkenntnis des Seienden kommt es Schelling zufolge erst in einer Denkweise, welche die Beschränktheit des Begriffs radikal hinter sich läßt und sich der überbegrifflichen Wirklichkeit als solcher, dem, „was über dem Seyn ist"[6], zuwendet. Hat das Denken diesen Schritt erst einmal vollzogen, dann erscheint ihm das Bemühen der Vernunft, diesen Fortgang aus sich heraus zu bewerkstelligen, als vergebliche Mühe. Die so auf einen endlichen Verstand reduzierte Vernunft vermag sich in dieser Sicht dann allerdings bloß mit „virtuellen Gegenständen" (68, vgl. 128, 131, 132), um nicht zu sagen mit einem „illusorischen Geschehen"[7] zu beschäftigen.

II.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß Schelling die Eigenart und den Vorrang dieser wahrhaft positiven Denkweise „immer in der Distanzierung eines Negativen und d. h. [in] Abhebung von ihm begründet" hat (70, vgl. 134). Diese Di-

[6] *Schelling* XIII, 93.
[7] *Schelling* X, 125.

stanzierung soll Buchheim zufolge eine Garantie dafür abgeben, daß die „Positivität für Schelling gar nicht abstrakt irgendeinen Wert für sich behaupten kann" (70), sondern eben nur in Korrelation zu dem zu überwindenden Negativen. Dadurch will Schelling offensichtlich verhindern, daß zwischen positiver und negativer Denkweise ein unüberwindlicher Graben aufgerissen und beide so gegeneinander verselbständigt werden, daß eine Fundierungsfunktion jener gegenüber dieser nicht mehr einsichtig werden kann. Dieser Gesichtspunkt kommt vornehmlich darin zum Ausdruck, daß Schelling trotz der starken Betonung der Differenz doch an der Einheit des philosophischen Begründungsgedankens festhält (vgl. 66), die Entgegensetzung zwischen Positivem und Negativem also eine interne philosophische Vermittlung erforderlich macht. Schelling muß also daran interessiert sein, zu irgendeinem wechselseitigen Ausgleich zwischen positiver und negativer Denkweise zu gelangen.

Der Einlösung dieser Forderung tragen Schellings explizite Äußerungen jedoch kaum ausreichend Rechnung. Stets betont Buchheim den schroffen Gegensatz, der Schelling zufolge zwischen beiden Denkweisen besteht: Das Negative gewinnt „nur im Bereich logischer Folgerungsbeziehung Kontur ..., während das Positive in der anschaulichen Begegnung aufgefaßt wird" (70). Dieser Gegensatz bedeutet, daß „die Identität einer Sache nicht aufgeht in den sie beschreibenden Prädikaten, und weiter, daß sie schon feststehen muß auch ohne die in Frage kommenden und sie tatsächlich treffenden Prädikate" (71). Damit ist die Prävalenz, das „Herausragen der Identität über ihre kategoriale Beschreibung" (72, vgl. 187) deutlich ausgesprochen.

Aber schon an dieser Stelle erhebt sich die Frage, wie das Denken überhaupt dazu gelangen kann, das Feststehen der Identität einer „Sache" einzusehen ohne Gebrauch der sie treffenden Prädikate? Was denkt das Denken, wenn es die Identität einer Sache denkt, die unabhängig und ohne die sie treffenden Prädikate bestehen soll? Oder umgekehrt: Wie sind die logisch-kategorialen Denkbestimmungen und Prädikate beschaffen, wenn sie die Identität der Sache (als einer ihrem Begriff voraus-seienden) überhaupt nicht betreffen? Sollte es richtig sein, daß die Entgegensetzung zwischen positiver und negativer Denkweise als ein korrelatives Verhältnis zu fassen ist, wie läßt sich verhindern, daß sich die ultima ratio dieser Beziehung in der wenig aufschlußreichen Erkenntnis erschöpft: Das Negative ist das Negative eines Positiven und das Positive das Positive eines Negativen? Die Distinktion zwischen einem „Bereich logischer Folgerungsbeziehung" auf der einen Seite und einer Sphäre „anschaulicher Begegnung" auf der anderen scheint zunächst wenig geeignet zu sein, die hier vorliegenden systematischen Vermittlungsschwierigkeiten zu beheben. Die Auskunft, daß das in abstrakten Seinsbestimmungen sich entfaltende Denken seinen Gegenstand, das konkrete Seiende „immer nur zum Teil" (168) erfassen bzw. in seiner Identität ansprechen kann, läuft letztlich auf den Widerspruch hinaus, daß es dasselbe überhaupt nicht zu erkennen vermag, wenn es dasselbe bloß „zum Teil" erkennt. Woher weiß das positiv sein sollende Denken, daß es das Seiende seiner (des Denkens) eigenen Impotenz zum Trotz dennoch „irgendwie" zu erfassen imstande ist? Impliziert nicht die Behauptung einer teilweisen Erkenntnis ein Kriterium, anhand dessen der erkennbare „Teil" von dem restlichen unerkennbaren in irgendeiner Weise unterschieden werden kann? Diese Frage erinnert unwillkürlich an Kants Problem, in der Kritik der reinen Vernunft eine Erkenntnis dessen, was ist, zu behaupten, die zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt. Es wird hier wie bei Schelling dem Erkennen eine Wahrheit vindiziert, die an sich selbst nicht Wahrheit sein soll, sondern eben nur eine „teilweise", mithin unwahre. In eigentümlicher Spannung dazu war Schelling seit seinen Erstlingsschriften stets der Überzeugung, daß es zum Wesen der Wahrheit gehöre, nur Eine zu sein.

Dabei hatte doch schon Kant gezeigt, daß ein Inhalt anschaulicher Begegnung allein im Medium des Denkens selbst bestimmbar ist. Denn was in der „anschaulichen Begegnung" (oder mit Kant: in der Erscheinung) erscheint bzw. erfaßt wird, ist nicht, sondern wird gedacht[8]. Und dies wird es faktisch auch bei Schelling! Einen anderen als

[8] Nach Kant ist der Gegenstand, wie er erkannt wird, bekanntlich nichts anderes, als die zur formalen Einheit und Objektivität gebrachte Erscheinung der subjektiven Apprehen-

denkenden bzw. begrifflichen Zugang zu diesem vorgeblich außer allem Denken befindlichen Positiven zu proklamieren, führt letztlich in die Beliebigkeit subjektiver Anschauungen und Einfälle oder in das Mysterium eines nicht mehr ausweisbaren Glaubens (Jacobi). Schellings Behauptung eines unbedingten Vorrangs der Existenz vor dem Begriff entpuppt sich insofern bereits in Kantischer Perspektive als eine nur scheinbare. Auch verliert das von Schelling intendierte korrelative Begründungsverhältnis zwischen Positivem und Negativem seine Plausibilität, wenn man danach fragt, was die korrelativ aufeinander bezogenen Momente unter Absehung ihres Bezogenseins auf das je andere an sich selbst sind? Was macht die Positivität jenes Positiven bzw. die Negativität jenes Negativen unabhängig davon aus, daß das Positive das Positive eines Negativen und umgekehrt ist? Wie sind Positives und Negatives an sich selbst bestimmt, bevor sie operational über die Korrelationsbeziehung zueinander ins Verhältnis gesetzt werden? Daß sie irgendwie bestimmt sein müssen, erhellt schon daraus, daß sie Gedanken sind, die als solche bestimmt müssen gedacht werden können. Und daß es die Philosophie nur mit bestimmten Gedanken zu tun hat, darin meinte Schelling bekanntlich ein Hauptargument gegen Hegels These gefunden zu haben, die Denkbestimmungen seien nur dann in ihrer Wahrheit erkannt, wenn sie in der spekulativen Logik an und für sich selbst gedacht würden[9].

Doch zurück zu Kant: Akzeptiert man Kants Forderung nach einer kritisch ausweisbaren Grundlegung der Philosophie, so hat Schellings Rede von einem Wirklichen, Möglichen, von Identität und Anderssein zunächst als logisch-kategorial unausgewiesen zu gelten. Sie entgeht nicht der Aporie, daß für die Rechtfertigung der Gültigkeit dieser logisch-kategorialen Bestimmungen, welche ja letztlich durch die schlechthin zuvorkommende Tat Gottes begründet sein soll, die logisch-kategoriale Bestimmung ebendieses Gottes bereits unterstellt werden muß. Aus diesem Zirkel führt unter den von Schelling angesetzten Bedingungen kein Weg. Insofern hat die jüngste Forschung zu Recht darauf hingewiesen, daß Schellings Spätphilosophie einer Kritik von Kantischer Seite aus relativ ungeschützt gegenübersteht[10].

Doch selbst wenn man den Kantischen Interpretationsrahmen nicht zum unmittelbaren Beurteilungsmaßstab erhebt, so bleiben doch genügend Gesichtspunkte übrig, die einer Kritik der Schellingschen Spätphilosophie als Ansatzpunkt dienen können. Ein erstes Thema betrifft sogleich Schellings Bestimmung des Anfangs der Philosophie.

Die erste Bedingung und überhaupt den eigentlichen Anfang der Philosophie bildet Schelling zufolge die Bestimmung der „Möglichkeit"[11], des Seinkönnens, die erste Potenz. Diese These suggeriert, man könne auch ohne eine kritische Untersuchung der logisch-kategorialen Denkformen einen Zugang zu einer philosophisch gesicherten Erkenntnisweise finden. Fragt man Schelling nach der Bedeutung dieses Themas für die systematische Philosophie, so wird sie mit dem Hinweis auf den bloß negativen Charakter aller „rein-rationalen" Verfahren beiseite geschoben. In Kants methodischer Forderung nach einer vernünftigen Kritik der logisch-kategorialen Denkbestimmungen erblickt Schelling offenbar keine fundamentale, oder gar noch zu leistende Aufgabe der Philosophie. Für ihn hebt die Philosophie vielmehr unmittelbar an mit einem subjektiven Wollen des Philosophen: „Die erste Voraussetzung der Philosophie ... heißt: ich verlange ein mit Weisheit, Voraussicht, Freiheit gesetztes Seyn"[12]. Die positio absoluta, die Schelling damit für das Beginnen der Philosophie fordert, dürfte einer

---

sion als des anschaulich gegebenen Inhalts der Erscheinung, mithin Produkt der Selbstanschauung des Subjekts.

[9] Vgl. *Schelling* X, 133, XI, 364.

[10] So etwa *Hans Michael Baumgartner* in seinem Aufsatz „Ereignis und Struktur. Kategorien einer geschichtlichen Betrachtung der Vernunft", jetzt in: *ders.*: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn – Berlin 1991, 112–150, hier: 142–147.

[11] So *Schelling* z. B. XIII, 204.

[12] *Schelling* XIII, 203. – Vgl. ähnlich lautende Äußerungen Schellings aus den „Stuttgarter Privatvorlesungen", die Philosophie habe mit einem unableitbaren Akt des Bekennens zu beginnen (*Schelling* VII, 423 vgl. XI, 304).

skeptischen Infragestellung kaum gewachsen sein. Selbst abgesehen von der Problematik der Verbindlichkeit solcher subjektiven Machtsprüche scheint die Behauptung einer positio absoluta, die allein in einer „anschaulichen Begegnung" erfaßbar sein soll (70), nur eine vorkritische ontologische Positivität zu repristinieren, die sich nach Kant nur noch versichern, jedoch nicht mehr kritisch rechtfertigen läßt.

Die innere Selbstwidersprüchlichkeit eines solchen Beginnens hat Kant zu Recht erkannt und kritisiert. Die Vorstellung eines noumenalen Wesens der Dinge, oder bei Schelling: einer noumenalen „Eigenheit" (133) der Dinge, welche ihrem anschaulichen Erkanntwerden zugrundeliegen soll, gilt es als Selbstgeschöpf eines naiven, jedenfalls aber unkritischen Verstandes zu durchschauen, der ein Subjektives zu einem Objektiven hypostasiert. Denn jenes schlechthin Positive ist nur im Medium und damit für den „negativen" Begriff es selbst. Jenseits des Begriffs und insofern ohne ihn ist für das Denken schlechthin nichts. Jeder Versuch einer Situierung oder Dimensionierung des Denkens im Verhältnis zu einem Andern, welches gerade nicht das Andere seiner sein soll, geschieht unvermeidlich auf der Grundlage des Begriffs oder in Hegelscher Terminologie: im Medium des Logischen als solchem. Ihm gegenüber bzw. „außer" ihm ein konkretes Positives verorten zu wollen, ein solches Unternehmen trägt in sich die Unmöglichkeit seiner erfolgreichen Realisierung. Denn alles Unbestimmte, dem Zugriff des Begriffs sich angeblich Entziehende wird unvermeidlich als unbestimmt bestimmt gedacht; – und dies wird es selbst dort, wo der Erfahrung jenes Unbestimmten dadurch entsprochen werden soll, daß die Rede über sie unbestimmt bzw. im Begriffslosen endet. Wir werden darauf noch zurückkommen.

III.

Zunächst interessiert uns die bemerkenswert ablehnende Haltung, die Buchheim gegenüber der Schelling-Interpretation von Walter Schulz[13] einnimmt. Sie ist u. E. von einer gewissen Zweideutigkeit gekennzeichnet, die ein Licht auf die philosophische Erschließungskraft von Buchheims Deutung werfen könnte.

Einerseits soll Schulz' Auslegung ein Exempel für eine der Selbsteinschätzung des Schellingschen Denkens unangemessene Form der Deutung sein (4f.), weil sie Schelling nach einem „rationalisierte(n) Verständnisgerüst" (6), nämlich dem der „Vernunftphilosophie" (5 Anm. 19) auslege, das ihm innerlich fremd sei. Andererseits ist es aber gerade die Deutung Schulz', die es ermöglicht, Schellings Denken sowie die Motive seines Wandels in einen Kontext vernunftorientierten, spekulativen Philosophierens einzuordnen, von dem sie geschichtlich ausgingen und aus dessen Aporien der frühe Schelling selbst die Überzeugung der Überlegenheit seines Ansatzes gewonnen hatte. Man muß hier nicht in den Streit darüber eintreten, ob Schellings Denkentwicklung von seinem ersten Auftreten in Jena, über die Konzeptionen der Identitätsphilosophie und der Weltalter bis hin zum Spätwerk aus einer einzigen systematischen Problemstellung heraus sich verstehen und rekonstruieren läßt[14]. Diese Frage ist für die gegenwärtige Problemstellung nur von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger erscheint es uns, die genuine Leistung der Deutung Schulz' zu Buchheims Interpretationsansatz ins Verhältnis zu setzen.

Welche sonstigen Defizite dem Interpretationsansatz Schulz' auch anhaften mögen, ein Verdienst wird man ihm wohl kaum streitig machen können: nämlich das Be-

[13] Vgl. *Walter Schulz*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, 2. Aufl. Pfullingen 1975. – Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, in: *ders.* Hrsg.: F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Frankfurt 1975, 7–26. – Das Verhältnis des späten Hegel zu Schelling, in: ZPhF 8 (1954) 336–352.

[14] *Birgit Sandkaulen-Bock*, Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings (Göttingen 1990), hat diese These jüngst zur Diskussion gestellt. Vgl. die Rezension vom Verf. in: ThPh 67 (1991) 119–121.

wußtsein über den systematischen Problemzusammenhang wachgehalten zu haben, den Schellings Denken bis in sein Spätschaffen hinein mit den Theorieansätzen des späten Fichte, Hölderlins und des frühen Hegel verbunden hat. Verf. ist weit entfernt, W. Schulz in der Beantwortung der Frage nach der wahren Vollendungsgestalt des deutschen Idealismus zuzustimmen; gleichwohl ist ihm bisher noch kein anderer Deutungssatz bekannt geworden, der ihn in seiner Erklärungsleistung, gerade auch was die Erhellung problemgeschichtlicher Zusammenhänge betrifft, grundlegend überboten hätte. Sicherlich sind einige historische Einschätzungen durch die gegenwärtige Forschung relativiert worden. Ein zentraler Gesichtspunkt bei Schulz hat indes durch die neueren Arbeiten auf breiter Front Bestätigung und Unterstützung erfahren: die Einsicht, daß eine systematische Rekonstruktion von Schellings Denkweg von seinen historischen Ursprüngen nicht in einer Weise ablösbar ist, die es erlaubte, sie rein aus sich selbst heraus zu verstehen. Die verschiedenen Wandlungen in Schellings Denkweg, seine ständigen Versuche eines Neuansatzes, sein stetes Ringen um eine seinen schon früh gewonnenen Grundüberzeugungen gemäße Darstellungsform des Systems, sie alle sind ohne permanente Bezugnahme auf den Fortgang der zeitgenössischen Diskussionslage kaum nachvollziehbar; und das Paradigma dieser Diskussion war nun einmal unstreitig das der „Vernunftsphilosophie". Gleichwohl intendiert Schelling selbst in seiner positiven Philosophie eine Form von Selbstthematívität und Selbsttransparenz der Vernunft, die gleichsam immanent, ohne Bezugnahme auf ihre historischen Ursprünge explizierbar sein soll. Buchheim versucht diesem Anspruch Schellings dadurch zu entsprechen, daß er der Maxime einer immanenten Deutung folgt und sich dem metaphorischen Duktus von Schellings Ausführungen überläßt. Dieser von Robert Spaemann (siehe Klappentext) als „elementare[r] Metaphorik" gerühmte Interpretationsstil Buchheims, der fähig sein soll, eine gänzlich ungekannte „Klarheit des Gedankens" über die Dunkelheiten des Schellingschen Spätwerks zu verbreiten, welche sich „gerade dem erschließt, der sich von Vormeinungen und eingefahrener Terminologie zu befreien imstande ist" (ebd.), – liegt in ihm aber nicht ein ungelöstes Problem? Verdeckt solche „elementare Metaphorik" nicht die systematischen Schwierigkeiten, die sich hinter ihr verbergen? Ja, ist sie vielleicht bloß ein taktisches Mittel, diese unkenntlich zu machen?

Sicherlich entspricht diese Metaphorik der von Schelling selbst verwendeten. Sie in ihrer Bedeutung zu erhellen, um dadurch den Sinn der Schellingschen Texte neu zu erschließen, ist als legitimes Interpretationsziel anzuerkennen. Darüber besteht kein Zweifel. Aber ist diese Metaphorik auch dem systematischen Ziel angemessen, das Schelling mit ihr bzw. durch sie erreichen will? Dies ist bekanntlich nichts weniger als eine radikale Überwindung der gesamten abendländischen Tradition philosophischen Denkens. Schellings Selbstverständnis zufolge ist ja diese gesamte Tradition in einer negativen Denkweise befangen gewesen, die als solche zu durchschauen und zu überwinden allein ihm selbst gelungen sein soll. Die Selbstbescheidung der Philosophie, von der der Titel des Buches spricht, intendiert daher ein philosophisches Programm, das die Vernunft zu ihrer Eigentlichkeit führen will, indem es sie zur Anerkenntnis jenes „unvordenklichen Seins" motivieren und bewegen will, das sich ihrem erkennenden Zugriff angeblich prinzipiell entzieht. In dieser Bewegung soll die Vernunft so über sich selbst verständigt werden, daß einsehbar wird, wie die Selbstaufklärung der Vernunft ihre Selbstbescheidung zu ihrer notwendigen Folge hat. Es geht also trotz aller Appelle an den unableitbaren Freiheitscharakter einer wahrhaft positiven und authentischen Erkenntnisweise um eine Einsicht in Gründe – vernünftige Gründe, die dem philosophischen Bewußtsein nahegebracht werden sollen. Ist dazu aber nicht gerade jene Einsicht der Vernunft gefordert, die schon an ihrem Beginn ein ihr Unerreichbares sein soll?

In dieser Schwierigkeit, wie die Vernunft es fertigbringen soll, eine vernünftige Einsicht in ihr eigenes Unvermögen zu gewinnen, können wir eine Variation jenes zentralen Themas wiedererkennen, das wir oben bereits erwähnten. Die Leistungsfähigkeit von Schellings vorgeblich neuartigen Denkmitteln wird sich vorrangig an diesem Problem bemessen und bewähren müssen. Es mag zwar sein, daß das vorstellende Bewußtsein Schwierigkeiten hat, den vernünftigen Zusammenhang seiner Begriffe

einzusehen; es mag auch sein, daß ein reflexionsphilosophischer Standpunkt zu der Folgerung gelangt, das philosophische Erkennen habe sich an gewissen letzten Gegebenheiten des sinnlichen Bewußtseins und der Korrelativität seiner Erkenntnisprinzipien zu beruhigen. Aber wenn ein radikaler methodischer Skeptizismus erst einmal sein Werk verrichtet und alle Versuche problematisch gemacht hat, das Erkennen an gewisse positive Gegebenheiten – seien es nun psychologische, anthropologische, oder allgemein solche des empirischen bzw. vorstellenden Bewußtseins – zu binden, dann dürfte es schwierig werden, die Philosophie mit Machtsprüchen nach göttlicher Vorsehung anheben zu lassen, ohne ihr dadurch schon an ihrem Beginn den Kredit zu rauben, den sie für die Erläuterung ihres Standpunkts bzw. des Weges zu ihm benötigt. Daß das philosophische Wissen von den Überzeugungen des alltäglichen Bewußtseins und des sogenannten gesunden Menschenverstandes in wohlbestimmtem Sinne verschieden ist, diese Auffassung teilte Schelling nicht nur mit Kant, Fichte und Hegel, sondern der gesamten abendländischen Tradition spekulativer Philosophie. Das eigentliche Problem entsteht erst dann, wenn in einer bestimmten historischen Diskussionslage eine einfache Berufung auf Daten des empirischen Bewußtseins oder auf bestimmte Gegebenheiten der menschlichen Erkenntnissituation nicht mehr hinreicht, um der philosophischen Annahme einer wahrheitsfähigen Instanz der Begründung Plausibilität zu verschaffen. Dann bedarf es einer methodisch geleiteten Hinführung des vorphilosophischen Bewußtseins zu dem Standpunkt, von dem aus die systematische Philosophie diese Begründung entwickelt. Wie dieses Thema einer Einleitung in die Philosophie näher auszuarbeiten ist, ist damit noch keineswegs entschieden. Was eine solche Einleitung aber in jedem Fall leisten muß, ist eine an das vorphilosophische Bewußtsein adressierte Rechtfertigung der Einsicht, daß die Philosophie, welche Selbstdarstellung des Absoluten ist, von einem Standpunkt aus argumentiert, der die Differenz zwischen Gegenstands- und Selbstbewußtsein, Gewißheit und Wahrheit des (erscheinenden) Wissens überwunden hat. Fehlt diese Rechtfertigung, dann bleibt der Philosophie nur ein unvermittelter Sprung ins Absolute, der sich von einem blinden Dezisionismus nicht mehr unterscheidet. Insofern liegt in Schellings unmittelbarem Anfang mit dem unvordenklich Positiven eigentlich schon sein Mißlingen. Denn dem Absoluten kann der erkennende Weg zu ihm nichts Äußerliches sein, nichts, was es seinem Wesen nach nicht beträfe. Nimmt man die von Schelling selbst schon früh erhobene Forderung ernst, eine Erkenntnis des Absoluten könne nur in der Form des Prozesses seiner Selbsterkenntnis geschehen, dann kann per definitionem die Vernunft, die das Absolute erkennt, nicht prinzipiell verschieden sein von der, als die es sich selbst erkennt. Daraus folgt, daß die erkennende Vernunft auf ihrem Wege der Erfassung des Absoluten niemals auf jenen berüchtigten „dunklen Grund in Gott" stoßen wird, an dem selbst Gott angeblich eine Schranke seiner Vollkommenheit und Allmacht finden soll[15]. Schellings Festhalten an einer (selbst im Absoluten als solchem) unaufhebbaren Differenz zwischen der Vernunft und einem ihr Unzugänglichen, Irrationalen, erscheint in dieser Perspektive weniger als Versuch einer Rettung philosophischer Einsicht angesichts ihrer Bedrohung durch eine Hypertrophie des Vernunftbegriffs, sondern eher im Gegenteil als ein halbherziges Zögern aus Angst vor irgendeinem Objektiven, von dem man sehr wohl weiß, was den Grund seiner Dunkelheit und Unerkennbarkeit ausmacht: nämlich ein abstrakt-metaphysischer Verstand, der unfähig ist, seine Gedankenbestimmungen zusammenzuhalten.

Auf diesem Hintergrund erscheint Schellings Forderung, das Denken habe Abschied zu nehmen von der Vorstellung, „Bestimmtheit schlechthin hervorzubringen", und statt dessen sich damit zu „begnüg[en], sein Vermögen von Bestimmungen affiziert sein zu lassen" (158), eher naiv (vgl. 124, 147). Denn die propagierte Stellung eines Affiziertwerdens der Vernunft durch Bestimmtheit übersieht, daß auch diese der Vernunft begegnende und ihr vorausseiende Bestimmtheit selbst eine gedachte ist. Daraus entsteht das bereits angeschnittene Problem, daß unter den von Schelling angesetzten

[15] Vgl. dazu die kryptischen Aussagen Schellings zu diesem Thema schon in der „Freiheitsschrift": VII, 357–360 (vgl. VII, 433).

Bedingungen eine „bloß gedachte" (also der negativen Philosophie zugehörende) von einer „emphatisch wirklichen" (in der positiven Philosophie „erfahrenen") Bestimmtheit überhaupt nicht bestimmt unterschieden werden kann. Denn beide Weisen von Bestimmtheit sind zunächst Gedanken, in denen die erste als bestimmt bestimmt und die andere als nichtbestimmt bestimmt gedacht wird. Einen anders (nämlich ontologisch) bestimmten Unterschied zwischen beiden Weisen anzusetzen, stellt zunächst eine unausgewiesene Forderung dar. Man löst dieses Problem auch nicht dadurch, daß man es durch Appelle an subjektive Erlebnisse eskamotiert. Vielmehr folgt unmittelbar, daß der ganze vermeinte Gegensatz selbst in die Sphäre des Denkens fällt. So gesehen wäre die geforderte Selbstbescheidung des Denkens eigentlich unmittelbar mit seiner universalen Entschränkung und Rehabilitierung identisch, das negative Denken mithin zugleich an sich positiv und umgekehrt. Dieser Überlegung wäre Schelling jedoch nicht bereit zu folgen. Er möchte jenseits dieses in sich zusammenfallenden Gegensatzes sich einer anderen unvordenklichen Wirklichkeit vergewissern; an ihr wiederholt sich dieses Zusammenfallen des Gegensatzes jedoch und eine neue Schranke richtet sich auf, die wieder überschritten wird, und so fort ins Unendliche. Daß diese Bewegung des infiniten Progresses nicht die Lösung, sondern nur die Perpetuierung des Problems darstellt, dürfte einsichtig sein.

Anstatt aber in dieser Aporie einen Hinweis auf die Aufgabe einer Revision des angesetzten Gedankens der Selbstbezüglichkeit zu sehen, hält Schelling an seinem ontologisch gefaßten Vorstellungsmodell fest, demzufolge die schlechte Unendlichkeit eines Korrelationsverhältnisses die letzte Wahrheit des philosophischen Erkennens und der Vernunft ausmache. Daß dadurch die Unendlichkeit Gottes angemessen gewahrt sei, dürfte zweifelhaft sein. Wenn denn Gott der über alles Endliche Erhabene, Unaussprechliche sein soll, „der Einzige, der seines Gleichen nicht hat"[16], und wenn es schlechthin „keinen Begriff" gibt, durch den er „zu bezeichnen wäre, sondern nur einen Namen", in dem „Er selbst" ist[17], so muß es um so merkwürdiger sein, wenn Schelling mit Einblicken in das innerste Wesen des Absoluten nicht gerade sparsam umgegangen ist. Sätze wie etwa: „Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns, aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre"[18], lassen vermuten, daß Schelling es durchaus nicht so genau genommen hat mit seiner geforderten „Selbstbescheidung" philosophischer Erkenntnis. Die ganze Geschichte der Kritik des Gottesgedankens der Aufklärung und des Supranaturalismus hätte ihm zeigen können, daß eine Erneuerung der spekulativen Theologie nach Kant – wenn überhaupt – nur auf einem anderen als ontologischen Fundament zu erreichen ist.

IV.

Schelling hat bekanntlich in allen Phasen seines Denkweges für seine Philosophie einen kaum zu überbietenden Wahrheitsanspruch erhoben. Seine Behauptungen, wie etwa: die Philosophie sei einer „positive[n] und kategorische[n] Erkenntniß des Absoluten" fähig, welche sich im Medium „der wahren Speculation" realisiere[19], können durchaus als exemplarisch für die nicht gerade unbescheidenen Erkenntnisansprüche gelten, die Schelling meinte argumentativ ausweisen zu können.

Um so mehr muß Schellings Bestreben, in der positiven Philosophie zum unvordenklichen Sein, zu dem, „was über dem Seyn ist"[20], dem Sein außer der Idee zu gelangen, oder wie immer Schellings Metaphern für dieses alles logisch-kategoriale Denken überschreitende, „ein positives Mehr"[21] einschließende Denken lauten mögen, als pro-

[16] *Schelling* XIII, 174 (zit. bei *Buchheim* 105).
[17] Ebd.
[18] *Schelling* XI, 587 (zit. bei *Buchheim* 160).
[19] *Schelling* IV, 365.
[20] *Schelling* XIII, 93.
[21] Vgl. *Christian Hermann Weiße*, Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophi-

blematisch bezeichnet werden. Denn ein solches Programm scheint seinen Gegenstand nur um den Preis der Suspendierung kritischer Reflexion erreichen zu können. Der Ausgang vom Unbedingten, den Schelling seit der „Ich-Schrift" stets in neuen Anläufen systematisch zu entwickeln sich bemüht hat, liegt in ihm nicht die Grundaporie seines gesamten Denkens beschlossen? Ist jenes Positive, das den „durch sich selbst gewisse[n] und absolute[n] Anfang" der Philosophie ausmachen soll, tatsächlich ein Anfang, der „keiner Begründung bedarf"[22]? Ein solches Beginnen mit der positio absoluta scheint alles andere als eine klare und sich gleichsam von selbst verstehende Forderung, vielmehr eine bloße Versicherung zu sein (vgl. 70).

Hier stellt sich in aller Schärfe jenes Problem wieder her, an dessen Verabschiedung Schellings negative Philosophie arbeitete: das Problem der Beziehung des Logischen als solchen zu seinem Inhalt, dem Außerlogischen, dem durch es angeblich nicht Bestimmten. Denn nach der abstrakten Selbstaufhebung aller „bloß negativen" Verfahren sind zwar alle Versuche, mit dem Begriff die Philosophie zu beginnen, verabschiedet worden, das Problem aber, wie das angeblich unableitbar Positive in die Sphäre des Begriffs hereinkommen könne, hat sich nun verschärft. Wenn es denn nicht der Begriff ist, in dem das Positive angemessen zur Darstellung kommen kann, welcher Bestimmungen darf sich dann die positive Philosophie bedienen, um es angemessen zur Darstellung zu bringen? Ausschließlich positiver, lautet Schellings Antwort. Wie aber ist deren Verfassung einem Denken nahezubringen, das nicht schon zum voraus weiß, wie es diese von „bloß negativen" Bestimmungen unterscheiden kann? Muß nicht das Kriterium für die Positivität des Positiven immer schon unterstellt werden, damit das Erkennen mit und in ihm seinen wahrhaften Anfang ergreifen kann? Beruht also Schellings Unterscheidung zwischen einer positiven und negativen Denkweise auf einer petitio principii?

Das Denken ist sich zwar Schelling zufolge im positiven Anfang seiner Wahrheit unmittelbar gewiß, so daß sich für es diese Frage gar nicht stellt; doch diese Gewißheit vermag es gerade unter den Differenzbedingungen des negativen Anfangs, d. h. am Orte eines in bestimmten Begriffen sich entfaltenden Erkennens nicht in die ihr selbst gemäße Wahrheit zu überführen. Die unmittelbar gewisse Erkenntnis setzt sich ihre Wahrheit als ein von ihr verschiedenes Jenseits, so daß die an und für sich seiende Wahrheit von ihrer logisch-kategorialen Vermittlung getrennt bleibt. Jede Seite bildet an sich die abstrakte Negation der andern. Die darin implizierte unbedingte Trennung von Gewißheitslogik und Sachgehalt stellt offensichtlich die Grundaporie im Ansatz dar, die Schelling durch allerlei Metaphern zu verdecken bzw. unkenntlich zu machen sich bemühte. Ohne eine Überwindung dieses Gegensatzes – dies hat bereits Kant in aller Deutlichkeit gesehen – läßt sich zu keiner haltbaren, und d. h. hier vor allem: kritisch ausgewiesenen Metaphysik gelangen. Die Aporien nicht nur der Kantischen und an Jacobi sich anschließenden Versuche, eine Restitution theoretischer Gotteserkenntnis – und um sie ging es letztlich in dem gesamten Streit um eine alternative praktische Neubegründung der Metaphysik im Anschluß an Kant[23] – zu erreichen, hätten Schelling ein Hinweis darauf sein können, daß die Basis, von der aus er seinen Vermittlungsversuch zwischen Episteme und Ontologie, Gewißheit und Wahrheit des Wissens unternahm, im Grunde eine schwankende war. Hat Schelling nicht selbst in seiner Frühzeit mit aller Energie an der Einsicht festgehalten, daß eine Erkenntnis des Absoluten nur auf eine Weise, nämlich als seine Selbsterkenntnis gedacht werden und sich realisieren könne?[24] Wie verhält sich dazu aber die Forderung der Spätphilosophie, nur unter Preisgabe dieser Einheit sei der Vernunft ein Zugang zur Wahrheit möglich?

Betrachten wir auf diesem Hintergrund noch einmal das Anfangsproblem, so läßt

---

schen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels (Leipzig 1829), 117, 119, 129, 156 usw.

[22] *Schelling* XIII, 93.

[23] Dies hat *Walter Jaeschke* in seiner grundlegenden Studie: Vernunft in der Religion, Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Spekulation und Erfahrung II, 4), Stuttgart 1986, deutlich herausgearbeitet. Vgl. dort insbes. 91–127.

[24] Vgl. z. B. *Schelling* VI 139–142.

sich der Verdacht einer Hypostasierung jenes unvordenklichen Positiven nur schwer verscheuchen. Schellings Berufung auf „die Erfahrung“[25] des Denkens scheint wenig dazu geeignet zu sein, die „Eigenheit“ des anschaulich Begegnenden, auf die es ihm vor allem ankommt, als eine der bestimmenden Macht der Vernunft sich entziehende darzustellen. Was hier als Resultat einer „außeridealen Affektion“ (145, vgl. 141) des Denkens eingeführt werden soll, ist gleichsam – Kantisch gesprochen – der noumenale Grund der Erscheinung, das, was als die nichtsinnliche Ursache der Empfindungen anzusprechen ist. Als dieses Übersinnliche liegt der noumenale Grund „hinter“[26] den Affektionen, die er bewirkt. Wie es nun aber aufgrund dieser noumenalen Affektion zu einer konkreten Bestimmtheit am Orte der Erscheinung resp. des anschaulich Begegnenden kommen soll, bleibt bei Schelling ebenso unerfindlich wie in Kants Vernunftkritik. Was Schelling hier zur Eigenheit des anschaulich Begegnenden stilisiert, scheint nicht mehr zu sein als eine Hypostasierung des Erscheinenden zu einer absoluten Objektivität, die dann gegen jede kritische Infragestellung immunisiert wird. Mit ihrer Annahme bleibt die Bestimmtheit des anschaulichen Bewußtseins ebenso unbegreiflich wie ohne sie.

Es ist daher zu fragen: Hat das Denken, indem es sich die Eigenheit des Begegnenden so vorstellt, wie Schelling dies behauptet, aufgehört Denken zu sein? Ist es dabei auch nur im geringsten über die Sphäre des „bloß negativen“ Begriffs hinausgelangt und – wenn dem so sein sollte –, wie kann es sicher sein, daß ihm das behauptete Andere, Unbegreifliche, auch tatsächlich begegnet ist? Schelling möge das Verfahren angeben, mit dessen Hilfe zu einem kritisch ausweisbaren Begriff dieses Begegnenden zu gelangen ist. Freilich ist klar, daß Schelling eines solchen Verfahrens bedarf, um den drohenden Bruch zwischen negativer und positiver Denkweise zu vermeiden bzw. um dieser eine begründende Funktion gegenüber jener zu erhalten. Dann kann es allerdings nicht bei Appellationen an irgendwelche individuellen „Erfahrungen“ von „Eigenheit“ sein Bewenden haben. Sollen sich diese Erfahrungen von willkürlichen Einfällen und Eingebungen der Phantasie unterscheiden lassen, so wird man auf kritisch ausweisbare Kriterien kaum verzichten können. Sie hat Schelling selbst zur Genüge gegen Jacobi eingeklagt. Sobald die Philosophie „an den bloßen Glauben verweist, verliert sie sich ins allgemein-Menschliche“[27]. Und daß die positive Philosophie ins allgemein-Menschliche sich verliere, kann Schelling mit seiner Berufung auf „die Erfahrung“ wohl kaum gemeint haben.

Buchheims Versuch, diese offenbaren Vermittlungsschwierigkeiten bei Schelling dadurch zu lösen bzw. zur Tugend der Theorie zu verklären (vgl. 71), daß er eine immanente Deutung auf der Ebene der von Schelling selbst verwendeten metaphorischen Sprache vorlegt, muß auf dem Hintergrund dieses Problems beurteilt werden. Ist es möglich, eine Annäherung an den philosophischen Inhalt im Medium von Metaphern und bildlicher Ausdrucksweise zu finden und dabei im gleichen Atemzug das Ungenügen aller logisch-begrifflichen, „rein rationalen“ und deswegen „negativ“ bleibenden Zugangsweisen zu diesem Inhalt zu behaupten? Offenbar scheint doch jeder solche Nachweis, auch wenn man nicht die Maßstäbe eines mos geometricus oder des formallogischen Kalküls unterstellt, nur im Medium jener Vernunft möglich zu sein, die durch sie selbst überwunden werden sollte. Ist es daher nicht im Grunde das Kantisch-Jacobische Problem, wie die Vernunft um ihrer selbst willen auf sich Verzicht leisten soll, an dem Schelling sich hier abmüht? Und sind es nicht die ungeklärten begrifflichen Mittel, die Schelling zu einem Konzept von Philosophie geführt haben, das seinen steilen Letztbegründungsanspruch nur in Gestalt von Appellen an ein Unvordenkliches und Unerkennbares einlösen kann, das an sich selbst betrachtet alles andere als unvordenklich und unerkennbar ist, nämlich lediglich das Produkt eines bis zur äußersten

---

[25] *Buchheim* 133, vgl. z. B. *Schelling* XI 326.

[26] Zum Terminus vgl. *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. IV, 451, sowie: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Bd. VIII, 215.

[27] *Schelling* VIII, 42.

Abstraktion fortgegangenen Denkens? In scharfem Kontrast zu Schellings Letztbegründungsanspruch steht jedenfalls seine Erklärung, die Philosophie habe sich an ihrem Ende in Vermutungen und Versicherungen zu flüchten, wolle sie ihrem eigenen Gegenstand entsprechen (vgl. 21, 49, 100f., 180).

Wie aus den bisherigen Bemerkungen deutlich geworden sein dürfte, bilden alle diese Schwierigkeiten nur Variationen eines Grundproblems, das Schelling seit seinen Frühschriften in immer stärkerem Maße beschäftigt hat, nämlich dem Programm einer Wiederaufnahme und Erneuerung der ontologischen Fragestellung nach deren radikaler Kritik durch Kant und Hegel. Bemerkenswert erscheint uns hierbei der Umstand zu sein, daß die Weise, in der Schelling einen Zugang zu jenem berüchtigten Voraussein der Existenz gewinnen möchte, geprägt war durch die Einsicht in die Vergeblichkeit, mit der Kant, Fichte und Jacobi dieses Problem positiv lösen wollten. Kants Rede von einer Welt der Dinge an sich, Fichtes unendlicher Anstoß der Tätigkeit des Ich, Jacobis Versicherungen der Unbegreiflichkeit der Wahrheit, sie alle hat Schelling selbst scharf kritisiert und – man denke nur an die genußvoll zelebrierte Polemik in der „Denkmalsschrift" von 1812 – als Ausdruck eines zurückgebliebenen Problembewußtseins gebrandmarkt. Aber sind sie nicht alle zugleich Reflexe des einen Grundproblems, wie die Philosophie zu einer haltbaren Theorie des Absoluten kommen kann, ohne sich in den Aporien zu verfangen, die sich aus der Annahme einer unvordenklichen, der Vernunft jenseitigen Positivität ergeben?

V.

Geht man den Überzeugungen Schellings von der Prävalenz der Existenz vor dem Begriff weiter nach, so gilt es jene Äußerungen näher in den Blick zu nehmen, in denen Schelling versucht hat, diese Prävalenz nicht nur durch den (bereits erwähnten) Korrelationsgedanken und damit gleichsam ex negativo, sondern positiv zu explizieren. Exemplarisch erscheint uns in dieser Hinsicht Buchheims Rede von einer „vokativen Identität" des Gegenstandes zu sein (99), welche die wahrhaft „positive" Erkenntnisweise Schellings angemessen charakterisieren soll: „Positive Aussagen" sind Schelling zufolge solche, „die eine auszusagende Art des Seins ... vom Aussagesubjekt bei gleichzeitiger Konzession der Unabhängigkeit seiner Identität vom Zutreffen dieses Prädikats aussagen. Der Begriff ist hier nicht die Bedingung der Bestimmtheit von Referenz, sondern derartige Aussagen setzen eine vokative Identität des Subjekts voraus, kraft derer ein ausgesagtes Sein als wirkliches (‚emphatisches') Verhalten dieser Identität aufgefaßt wird. Um so ein Verhalten zu konstatieren, muß sich das Denken aus seiner allein durch den Begriff meinenden Grundstellung lösen und sich verlassen darauf, daß das Betreffende so ist, wie aus irgendwelchen Gründen zu vermuten [!] steht. Indem ein Denken dazu bereit ist, überläßt es sich der Bewegung von Wirklichkeit, bei welcher es selbst zu wirklicher Bewegtheit angeregt wird." (100f.)

Entkleidet man diese metaphorische Redeweise ihres „emphatischen" Schmuckes, so bedeutet sie offensichtlich nichts anderes als: Da die Philosophie unfähig ist, das Wirkliche und Wahre an und für sich, die dem Prinzip des Wissens gemäße absolute Übereinstimmung zwischen Subjektivem und Objektivem auch am Orte des Prinzipiatums zu erkennen, hat sie sich auf „Vermutungen", „Anzeichen" (49) und Unergründlichkeiten (180f., vgl. 101) zu beschränken und auf die Erkenntnis der Wahrheit Verzicht zu leisten. Doch Buchheim versucht die Besonderheit der von Schelling proklamierten positiven Denkweise gegen eine solche Kritik zu schützen. Seiner minutiösen Deutung zufolge komme der von Schelling geforderte „Wechsel der Einstellung zum Wirklichen", der im Übergang zur positiven Denkweise vollzogen wird, durch „eine anerkennende Tat" zustande, welche, „ein radikal positives Element" ins Spiel bringe (178, vgl. 180f.). „Der Angelpunkt des positiven Denkens" bestehe in der „Entschiedenheit von Identität gegenüber und unbeschadet der Prädikate, die von ihr ausgesagt werden" (178). Diese erfordert „die Anerkennung der Wirklichkeit von etwas ohne die Anwendung des Mittels, über welches das Denken verfügt, um Wirklichkeit ... zu beurteilen" (180).

Wenn aber so am Wirklichen der Begriff ausgeht, so möchte man gerne etwas Näheres darüber erfahren, wie das Denken überhaupt, ohne irgendwelche Bestimmungen zu gebrauchen, zur Konstatierung einer solchen, von den tatsächlichen Bestimmungen unabhängigen Identität eines Gegenstandes gelangen kann. Spricht Buchheim hier vielleicht über etwas, von dem unter den von ihm angesetzten Bedingungen überhaupt nicht die Rede sein kann?

Die als wahrhaft „positiv" apostrophierte Erkenntnisweise des Wirklichen gerät unweigerlich in den Verdacht, mit dem Überschritt in eine der Vernunft jenseitige Sphäre des Positiven auch den allgemeinen Geltungsanspruch der philosophischen Inhalte preisgegeben zu haben. Wird die Sphäre des Begriffs radikal hinter sich gelassen, dann scheint auch die Sphäre der Vernünftigkeit und Mitteilbarkeit überschritten zu sein. Die rechte Einsicht in die Wahrheit bliebe dann einem philosophischen Virtuosentum vorbehalten, jenen „Sonntagskindern"[28], denen Gott die Erkenntnis im Schlafe gibt. Verhält es sich aber so, dann hat die Philosophie die Basis beseitigt, auf der sich vernünftige Argumente von willkürlichen Einfällen und Eingebungen der Phantasie unterscheiden lassen. Bloße Appelle an eine wahrhaft „authentische" Einsicht in die Wirklichkeit als solche (vgl. 60, 137) helfen hier nicht weiter. Denn die Mittel, mit deren Hilfe die Authentizität dieser Einsicht ausweisbar würden, sind vorab als unzureichend, weil bloß „negativer" Natur verworfen worden. Die bereits erwähnte Fragestellung Kants, daß die logischen Denkbestimmungen der Kritik bedürfen, um für eine „aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend"[29] verfahrende Vernunfterkenntnis tauglich zu sein, dürfte hier Schelling gegenüber im Recht bleiben. Den logisch-kategorialen Charakter der Denkbestimmungen für eine Explikation der systematischen Philosophie bloß vorauszusetzen, wie sich dies Schelling nicht bloß in seiner Naturphilosophie allenthalben erlaubt, muß eine mit Letztbegründungsanspruch auftretende Theorie des Absoluten unweigerlich um ihren Kredit bringen. Dies haben Fichte und Hegel in ihrer Schelling-Kritik schon früh erkannt. In der Tat „sollen Denkbestimmungen nicht untersucht gebraucht werden, aber dieses Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen"[30]. Aus dieser Einsicht folgt, daß diese erkennende Untersuchung der Denkbestimmungen nicht – wie noch bei Kant – vor der eigentlichen systematischen Philosophie erfolgen darf. Denn dann entstünde das von Hegel so treffend karikierte Problem, wie man erkennen solle vor dem eigentlichen Erkennen (Schwimmen lernen, bevor man sich ins Wasser wage). Vielmehr sind Organon und Doktrin der Philosophie methodisch zu vereinigen zur Darstellung der Sache an und für sich. Indirekt hat Schelling in seiner transzendentalphilosophischen Periode diese Forderung selbst geteilt, als er der Philosophie das Vermögen zuwies, einer „kategorische[n] Erkenntniß des Absoluten"[31] im Medium der Spekulation fähig zu sein. Was er jedoch als Weg und Mittel zu einer Einlösung dieser Forderung propagierte, nämlich die schon erwähnte Wiederaufnahme der ontologischen Fragestellung, war dazu offensichtlich ungeeignet.

Dabei hat Schelling bekanntlich in seiner identitätsphilosophischen Periode selbst Versuche angestellt, die Mangelhaftigkeit dieser Perspektive konstruktiv zu überwinden. Buchheim zeigt überzeugend, in welcher Weise Schelling 1802 bis 1804 den Begriff der intellektuellen Anschauung zur Stützung einer am Anfang unmittelbar und positiv gesetzten absoluten Identität herangezogen hat (74–84). Daß es sich bei diesem Begriff um ein letztlich untaugliches Mittel handelt, um die mit dem unmittelbaren Einsatz beim Absoluten verbundenen Schwierigkeiten zu lösen, hat Schelling, Buchheim zufolge, selbst eingesehen und ihm daher später nicht mehr diese Begründungsfunktion zugewiesen. Wenn dann aber etwa ab 1806, mit der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre", jenes systematische Problem durch eine erneute Revision des Identitätsbegriffs gelöst sein soll,

---

[28] *Hegel:* Enz § 246 Zusatz (WW IX, 17), vgl. WW XX, 428.
[29] *Kant* KrV B XXXV.
[30] *Hegel* Enz § 41 Zusatz (WW VIII, 114).
[31] *Schelling* IV, 365.

welche „die Satzform ... als ursprünglicher anerkennt wie die Reflexionsform" (87), dann scheinen Schelling und Buchheim die Leistungsfähigkeit dieses Lösungsvorschlags gleichermaßen zu überschätzen. Denn in Gott als das absolute Prinzip im Anfang bereits eine Differenz zu setzen dergestalt, daß Gott gefaßt wird „als einer, der etwas enthält, wogegen seine Identität abgeschlossen ist und unabhängig feststeht" (88), ein solcher Ansatz scheint als Antwort auf die Frage, wie denn in Gott als absolute Identität überhaupt die Differenz gekommen sei, nur wieder die Frage selbst zu geben. Es sind in der Tat „die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient"[32]. Statt sie – der schon von Fichte erhobenen Forderung gemäß – in der systematischen Philosophie herzuleiten und zu dadurch begründen, setzt er sie in ihrer Gültigkeit lediglich für das spekulative Erkennen voraus. Die Distinktion zwischen „Grund" und „Existieren", die die „Freiheitsschrift" von 1809 explizit einführt[33], ist am Anfang einer Theorie des Absoluten ebenso untauglich wie der „Unterschied von bloß durch Beschreibung vermittelter, d. h. referentieller und ... unabhängig gegenüber einem positiven Prädikat abgeschlossener Identität" (88). Das metaphysische Problem der Genese des Unterschieds aus der absoluten Identität, das für jeden monistischen Ansatz gleichsam zu einem Prüfstein seiner Erklärungsleistung avanciert, läßt sich durch solche Strategien kaum zufriedenstellend lösen.

Die Schärfe dieses Problems steigert sich noch dadurch, daß Schelling den systematischen Übergang von der negativen zur positiven Denkweise dahingehend konzipiert hat, daß das in der schlechten Immanenz des Begriffs befangene Denken überhaupt keine Möglichkeit hat, aus sich selbst heraus zu jener positiven sich zu erheben. „Die Nötigung, zu einer positiven Denkweise zu gelangen, kann ... gar nicht im Bereich der spezifischen Aufmerksamkeit negativer Verfahren, sondern nur in dem sich dem Denken als solchem entziehenden Charakter liegen, so bloß ein virtuelles zu sein." (95) Das heißt: „Existierendes wird vom Denken erst anerkannt, wenn es der Unzureichendheit seines Vermögens, alles durch den Begriff im Voraus darstellen zu können, innegeworden ist. Diese Gewahrung von Insuffizienz kann jedoch nicht philosophisch erzwungen werden, sondern wird einer Erfahrung von Freiheit verdankt." (98)

Verhält es sich so, dann dürften sich Fragen danach, in welchem Sinne die Philosophie überhaupt noch einer kritisch ausgewiesenen bzw. vernünftig kontrollierten Erkenntnisweise der Wahrheit fähig sei, die eine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen darf, von selbst erledigen. Denn wird die intersubjektive Verständlichkeit zugunsten unkontrollierter Erfahrungen und Eingebungen suspendiert, so dürfte sich für die Philosophie die Wahrheitsfrage als solche erübrigt haben. Im Medium von subjektiven Meinungen und Orakelsprüchen erfahrener Innerlichkeit kann prinzipiell kein philosophischer Streit mehr entstehen. Der von Schelling geforderte Rückzug der Philosophie in das wahrhaft Positive, die unvordenkliche Selbstheit des Seienden bzw. „das Ueberseyende"[34] mißrät so zu einem unauslotbaren Tiefsinn, der um so seichter wird, je mehr er rhetorisch-emphatischer Zurüstung bedarf. Dies ist insofern auch ganz konsequent: Denn im Namenlosen, Unergründlichen, Leeren sucht das Denken Bestimmtheit vergeblich. Auf der anderen Seite aber zielt das positive Denken Buchheim zufolge gerade darauf ab, „am bestimmten Einzelfall und nicht aufgeschoben in eine wesentlich ausstehende Totalperspektive", d. h. in der konkreten Erkenntnis „ganz zu sein" (179), d. h. seine Erfüllung zu finden. Wie der konkrete Einzelfall indes die geforderte Ganzheit des Erkennens soll gewähren können, bleibt wieder im Dunkeln. Daß das Denken in der konkreten Erkenntnis „ganz" wird, zu seiner Totalität findet, dies ist zweifellos richtig. Folgt man der Deutung Buchheims, so scheint für Schelling diese Erfüllung jedoch eine ewig leere bleiben zu müssen. In der einen Hand hält Schelling gewissermaßen den Maßstab der Wahrheit, die Idee der absoluten Übereinstimmung von Subjektivem und Objektivem, vermag ihn aber mit der anderen nicht anzuwenden, weil das Element, auf das er ihn anwenden will, sich verflüchtigt. Es

[32] *Hegel* WW XX, 438.
[33] Vgl. *Schelling* VII, 359.
[34] *Schelling* XIII, 165.

bleibt daher zu fragen, ob die von Schelling favorisierte Perspektive der gewöhnlichen „Satzform", des Zu- oder Absprechens von Prädikaten die der Philosophie letzte Perspektive darstellt, in der sie die Wahrheitsfrage stellen und entfalten soll. Die traditionellen ontologischen Vorstellungen, daß „die Identität einer Sache nicht aufgeht in den sie beschreibenden Prädikaten, und weiter, daß sie schon feststehen muß auch ohne die in Frage kommenden und sie tatsächlich treffenden Prädikate" (71), haben schon Spinoza und Kant zu Recht problematisiert. Letzterer hat daraus die in ihrer Tragweite kaum zu unterschätzende Konsequenz gezogen, die Rede von einer Identität der Sache auf eine Form der Selbstbeziehung des Logischen zurückzuführen, in welcher diese Identität allein Bestimmtheit gewinnt. Das heißt, daß die Identität der Sache allein in jenen Prädikaten, die ihr im Prozeß ihres vernünftigen Erkanntwerdens beigelegt werden, vorhanden ist, nämlich dadurch, daß sie gedacht resp. zum Gegenstand urteilenden Denkens erhoben wird; unabhängig davon ist weder die Sache noch ihre Identität „vorhanden".

Der „tief sitzende Aristotelismus, der Schelling leitet" (90), versteht sich keineswegs so von selbst, wie Buchheims Deutung nahelegt: Die Orientierung am Urteil, an der einfachen Prädikation, der Satz- bzw. Aussagestruktur der Erkenntnis besitzt bei Aristoteles durchaus eine spekulative Grundlegung. Sie ist nicht nur in der „Metaphysik", sondern ebenso in den „analytica posteriora" wie in „de anima" eingebettet in eine spekulativ zu nennende Metaphysik der Erkenntnis. Das „analytische" Aristotelesbild, wie es die gegenwärtige angelsächsische Forschung gerne vermitteln möchte, ist ebenso einseitig und historisch unrichtig wie die Versuche, in einem „de-metaphysicalized Kant" (à la Strawson) den Schlüssel zu einer angemessenen Kant-Deutung zu besitzen. Solche historischen Simplifizierungen lassen sich zwar leicht aus ganz bestimmten empiristisch oder sprachanalytisch motivierten Vorurteilen erklären, sie verfehlen jedoch die systematische Komplexität der zu interpretierenden Denkansätze. Gerade im Blick auf Schellings angeblich tief sitzenden Aristotelismus könnte eine genauere Analyse zeigen, daß Aristoteles kein Zeuge für die Bestätigung der These ist, eine spekulative Erkenntnis scheitere an der einfachen Satz- bzw. Aussagestruktur der Erkenntnis. Bekanntlich hat Aristoteles der Philosophie nicht nur eine metaphysische Erkenntnis der letzten Prinzipien des Wissens vindiziert, sondern darüber hinaus auch eine der göttlichen Wirklichkeit als solcher. Daß diese Theorie Schwächen besitzt, braucht hier nicht in extenso begründet zu werden. Es reicht der Hinweis, daß die Berufung auf Aristoteles nicht das leistet, was Buchheim zur Unterstützung seiner Schelling-Deutung benötigt, nämlich den Nachweis, daß jede spekulative Erkenntnisweise unvermeidlich an der einfachen Satzform scheitert.

Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß Aristoteles recht hatte, als er in der einfachen Aussagestruktur kein Problem für die spekulative Erkenntnis sah. Die einfache Satzstruktur birgt durchaus fundamentale philosophische Probleme in sich. Schelling hat nie daran gezweifelt, daß die spekulative Erkenntnis, wenn sie denn überhaupt möglich sein soll, in der einfachen Satz- bzw. Aussagestruktur sich explizieren läßt. Seine frühen Einsichten haben ihn nicht zu der Frage geführt, ob die Darstellung des Absoluten keine grundlegende Revision der Satzstruktur für das spekulative Erkennen erforderlich macht. Zwar wird den Sätzen der positiven Philosophie zugemutet, die spekulative Wahrheit zu enthalten und auszusprechen, gleichwohl unterscheiden sie sich in ihrer Struktur nicht von den verworfenen Aussagen der negativen. In ihnen soll die Struktur der Prädikation zwar gelten, ja in ihnen soll sogar – wie wir gesehen haben – ein „emphatisches Sichverhalten" des Positiven zum Ausdruck kommen, gleichwohl soll sie nicht die des „negativen", vernünftigen Denkens sein.

Die von Schelling reklamierte unmittelbare „Erfahrung von Freiheit", die alleine den Zugang zur wahrhaft positiven Erkenntnisweise eröffnen soll, ist daher grundlegend mißverstanden, wenn sie zur Sache individueller Erfahrungen bzw. unvermittelter Selbstbestimmung erklärt wird. Was durch deren Annahme gesichert werden sollte, wird so gerade preisgegeben: eine auch unter den Bedingungen des vorphilosophischen Bewußtseins kritisch ausweisbare Vermittlung des spekulativen Standpunkts, oder in Schellingscher Terminologie: eine positive Beziehbarkeit von negativer und positiver Philosophie. Die entscheidende These in diesem Zusammenhang ist die, daß Schelling

den Ort des Nicht-Absoluten außer dem Absoluten seiner begrifflichen bzw. methodischen Vermittlung vorgängig setzt und sich dadurch jeder Möglichkeit beraubt, ihre Vermittlung nachfolgend mit Aussicht auf Erfolg durchzuführen. Fassen wir zusammen: Schellings Programm einer Depotenzierung der Vernunft bleibt einseitig; es zerreißt das transzendentale Band, das Kant zwischen der Form und der Materie des Erkennens geknüpft hatte. Ganz unter dem Einfluß Jacobis kehrt Schelling zu einer vorkritischen Form des Denkens zurück, indem er der Sphäre des Begriffs eine unvordenkliche, ontologisch gefaßte Positivität entgegensetzt, die alle nachträglich inszenierten Vermittlungsbestrebungen vereitelt. Daß die Existenz das schlechthin Andere dem Begriff gegenüber sei, diese Annahme zählt zu jenen Axiomen, die Schelling seiner systematisch entfalteten Philosophie vorherschickt, ohne ihr jedoch im Gang derselben eine philosophische Begründung verschafft zu haben. Es scheint insofern problematisch zu sein, im „Versagen der eigentlich beschreibenden Kategorien" (71) die Tugend der Theorie zu erblicken, zugleich aber unfähig zu sein, einen Beweis für die Geltung der wahrhaft richtigen „beschreibenden Kategorien" zu liefern, in denen sich die Philosophie zu entfalten hätte, wenn sie ihrem ureigensten Gegenstand entspräche.

VI.

Was kann Schellings und Buchheims Rede von einer „Selbstbescheidung der Philosophie" angesichts dieser Situation bedeuten? Sie kreist stets, wie wir gesehen haben, um den einen Punkt, die philosophische Erkenntnis abhängig sein zu lassen von einem ihr schlechthin Zuvorkommenden, Positiven, Unbegreiflichen, das sich der zurichtenden Macht ihres Erkennens bzw. des Begriffs entziehe. Die Weise, in der diese Abhängigkeit ausgelegt wird, kann dabei sehr unterschiedlich ausfallen. Sie speist sich jedoch stets aus zwei zueinander komplementären Motiven: Auf der einen Seite soll der Machtbereich der Vernunft depotenziert, ihr Geltungsbereich eingeschränkt werden auf eine schlechte Endlichkeit, die ihrer angeblich so beschränkten Natur gemäß sei. Grund dieser Forderung ist offensichtlich Schellings tiefsitzender „Zweifel an der Vernünftigkeit der Welt überhaupt"[35]. Zugleich aber soll die Vernunft auf der anderen Seite auf ihre Ganzheit, ihr Heil nicht verzichten, das sie gerade in diesem sie Einschränkenden, ihr Jenseitigen finden soll. Dabei ist aber leicht zu sehen, daß der Vernunft die ihr versprochene Erfüllung im unvordenklich Positiven niemals zuteil werden wird, denn für die Inkommensurabilität von Erfüllung und Faktizität ist schon zum voraus hinreichend gesorgt worden.

Die Vernunft steht sich hier gleichsam selbst im Wege. Sie verrennt sich in jenes unglückliche Bewußtsein, von dem Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" so treffend zeigte, daß es selbst der Urheber der Entzweiung und seines Unglücks ist. In ihm hält sich die Vernunft fest gegen ihre Versöhnung, die sie zu einer unerreichbaren hypostasiert. In der Idee der absoluten Übereinstimmung von Wissen und Gegenstand, Subjektivem und Objektivem ist dem unglücklichen Bewußtsein zwar die Idee der Versöhnung gegenwärtig; gleichwohl projiziert es diese Idee in ein unerreichbares Jenseits und genießt den Schmerz, welchen das Nichterreichen(-können) dieses Jenseits verursacht. Solche Selbstbefriedigung der Vernunft verdankt sich wahrscheinlich vielfältigen Motiven: Vielleicht hat sie ihre Ursache in der Angst, die faktische, endliche Vernunft könnte in dieser ihrer Mangelhaftigkeit eo ipso absoluten Charakter tragen; oder auch in der Vorstellung, jene Vollendung, die der Vernunft in einem unbegreiflichen Jenseits widerfahren soll, müsse geschützt und bewahrt werden vor der ernüchternden Faktizität des empirischen und moralisch-praktischen Weltumgangs; oder schlicht in einer individuellen und existentiellen Erfahrung eines Philosophen, die sich zu einer Grundüberzeugung verfestigt hat und die nun zu einem universalen philosophischen Erklärungsprinzip erhoben wird. Wie dem auch sei: Folgt man dem Maßstab kritischer Reflexion, den Schelling mit seiner Berufung auf die Wissenschaftlichkeit

[35] So *Schulz* in seinem Essay über „Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie" (s. o. Anm. 13), 17 (ohne Schulz' Hervorhebung).

seines Philosophierens ausdrücklich anerkennt[36], so gleichen seine Äußerungen zur Selbstbescheidung der Vernunft eher den Anmaßungen eines unkritischen, metaphysischen Verstandes als einer zu ihrer Wahrheit gelangten Vernunft. Was Schelling als die Wahrheit der Vernunftgegenstände ausgibt, verfängt sich in dem einfachen, aber nichtsdestoweniger grundlegenden Widerspruch, etwas denken zu wollen, „das doch dem Denken nicht angehört"[37]. Wer in einem Atemzug die Notwendigkeit und Unerkennbarkeit jenes unvordenklichen Positiven fordert, verlangt die Vereinigung des Unvereinbaren.

Schellings Rückzug in ein Reservat des Nichtwissens stellt insofern eine subjektiv durchaus plausible Konsequenz dieser Aporie dar. Allein, die Philosophie auf diesen Rückzug als ihre letzte Wahrheit zu verpflichten, kommt einem unbegründeten Ansinnen gleich. Denn die geforderte und vollzogene Ausgrenzung dieses Reservats auf der Landkarte des Geistes ist selbst Produkt einer sich selbst beschränkenden Vernunft. Wer Schranken des Erkennens postuliert, muß schon über diese Grenzen hinaus sein, um sie überhaupt sinnvoll ziehen zu können. „Denn eine Bestimmtheit, Grenze ist als Schranke nur bestimmt im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt als gegen sein Unbeschränktes; das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe"[38]. Diese einfache Einsicht reicht aus, um sich davon zu überzeugen, daß eine Philosophie, die meint, sich selbst und damit ihren Erkenntnisanspruch bescheiden zu müssen, letztlich auf sich selbst Verzicht leistet.

In schneidendem Kontrast zu der Forderung nach Selbstbescheidung hat Schelling der Philosophie einen ihr unveräußerlichen Absolutheitsanspruch vindiziert, als er „in der Philosophie ... das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft" einer „Selbstentmannung" gleichsetzte[39]. Daß (und gegebenenfalls wie) dieser Anspruch mit der Forderung nach einer umfassenden Selbstbescheidung ihres Wahrheitsanspruchs vereinbar ist, vermochte Schelling sowenig darzutun wie sein Interpret. Deshalb erscheint dem Verf. auch Schellings Berufung auf Aristoteles als einen Gewährsmann für seine Forderung nach Selbstbescheidung der Philosophie wenig plausibel (vgl. 90f., 31, 44, 63 u.ö.). Dieser hatte bekanntlich die Aufgabe der Philosophie schlicht dahin bestimmt, die Wahrheit auszusprechen, d. h. ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, Wissenschaft der Wahrheit zu sein[40]. Daß die Philosophie dies zu sein vermöge, daran hat Aristoteles nie gezweifelt. Er hat ihr deswegen auch eine spekulative Erkenntnis des göttlichen Wesens vindiziert, in der sich ihre Aufgabe als Metaphysik vollendet. Noch 1812 hat Schelling dieser These vollmundig zugestimmt: „Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse."[41] Was Schellings Spätphilosophie davon argumentativ eingelöst hat, scheint mehr auf die Seite der Meinung als auf die der Gewißheit zu gehören. Wenn darin der Sinn der geforderten Selbstbescheidung des Denkens liegen soll, dann versteht sich Schellings Reduktionsprogramm durchaus von selbst. Sie ist dann Ausdruck einer unbestimmten δόξα, die gar nicht Philosophie sein will. Um sie wird sich die Philosophie daher nicht weiter zu bekümmern brauchen, denn sie weiß, was sie an dieser Meinung hat. Fordert die Meinung hingegen von der Philosophie Selbstbescheidung, so genügt die Zurechtweisung, daß sie ihren Kompetenzbereich überschritten hat und über Dinge mitreden möchte, die ihr prinzipiell verschlossen sind.

---

[36] Siehe z. B. *Schelling* VIII, 44, 51, 54ff.

[37] *Carl Friedrich Göschel,* Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters, Naumburg 1832, 55.

[38] *Hegel:* Wissenschaft der Logik, WW V, 145. Vgl. Enzyklopädie WW VIII, 144.

[39] *Schelling* VII, 356f.

[40] *Aristoteles:* Metaphysik II, 1 993 b 20.

[41] *Schelling* VIII, 42.

ThPh 69 (1994) 556–569

‚Auf die Kräfte des Leibes achten!'

Die Bedeutung der Gesundheit im Leben und Wirken des Ignatius von Loyola*

Von Hubertus Lutterbach

Für Ignatius von Loyola († 1556)[1] bildete die in ihrer Unterschiedlichkeit wahrgenommene Erfahrung von Krankheit und Gesundheit bzw. von leiblich-geistigem Unwohlsein und psycho-somatischem Wohlbefinden den Wurzelboden für seine geistliche Entwicklung und seine spätere Theologie. Zwar ist seine Person bereits mehrfach Gegenstand organmedizinischer und psychiatrisch-neurologischer Einzelstudien gewesen[2], während andere Arbeiten seine facettenreiche Theologie biographisch zu erklären suchen[3]; auffälligerweise aber sind die Wechselwirkungen zwischen seinem Leibverständnis und seiner geistlichen Erfahrung auch in ihren Konsequenzen für sein späteres apostolisches Selbstverständnis bislang nahezu unbedacht geblieben. Die folgenden Überlegungen widmen sich diesem Desiderat unter Rückgriff auf sozial-, mentalitäts- und theologiegeschichtliche Kategorien.

Vergegenwärtigen wir uns einleitend das Auf und Ab von Gesundheit und Krankheit im Leben des Ignatius an Hand seiner autobiographischen Rückschau[4]. Alsdann ist zu fragen, welche vor allem das Menschen- und Gottesbild betreffenden Leitvorstellungen sich hinter seinem Umgang mit dem Körper verbergen. Welche Traditionen in der Entwicklungsgeschichte des Christianus-perfectus-Ideals greift Ignatius auf, und wie führt er sie weiter? Schließlich: Welchen Stellenwert nimmt die Sorge um die Gesundheit der Gefährten in seiner Korrespondenz sowie in den maßgeblich auf ihn zurückgehenden Satzungen des Jesuitenordens ein, und in welcher Beziehung stehen diese Weisungen zum Gesamt seiner Theologie?

I. Gesundheit und Krankheit in ‚Bericht des Pilgers'

Der Autobiographie des Ignatius ist zu entnehmen, daß er schon fast dreißig Jahre alt war, als er 1521 bei der Verteidigung der Festung von Pamplona lebensgefährlich verletzt wurde. Aufgewachsen in der ritterlichen Tradition seiner Familie und erzogen am Hofe der spanischen Königin, erfüllte er schon früh auch die körperlichen Voraussetzungen für eine vielversprechende Karriere im königlichen Heer. Ignatius selbst hatte in seine weithin geschätzten militärischen Fähigkeiten derartiges Zutrauen, daß

---

* Dem vorliegenden Aufsatz liegt ein gleichnamiger Vortrag zugrunde, den der Vf. während seines einsemestrigen Studienaufenthaltes im Collegio Teutonico (Città del Vaticano) ebendort am 18.5.1994 gehalten hat.

[1] Zur Person des Ignatius grundlegend *Jos E. Vercruysse*, Art. Ignatius von Loyola, in: TRE 16 (1987) 44–55 und *Paul Imhof*, Ignatius von Loyola, in: *Martin Greschat* (Hrg.), Gestalten der Kirchengeschichte 6. Stuttgart–Berlin–Köln 1984, 29–58; aufgrund der Fülle stets neu erscheinender Literatur zu Ignatius von Loyola sei hier ansonsten allgemein verwiesen auf die im AHSJ kontinuierlich fortgeführte „Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jesus"; bes. 60 (1991) 357–365; 61 (1992) 375–397 und 62 (1993) 386–394, die sich jeweils ausschließlich auf die Publikationen zur Person des Ignatius beziehen.

[2] Dazu der kommentierte Forschungsüberblick von *Adelheid Franz – Hermann Kügler*, Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur, in: StZ 208 (1990) 715–717; ergänzend sind zu nennen *William W. Meissner*, The psychology of a saint. Ignatius of Loyola, New Haven–London 1992 sowie *Stanley Leavy*, St. Ignatius of Loyola psychoanalyzed, in: America 167 (1992) 481–482.

[3] Ausführliche Übersicht bei *Andreas Batlogg*, Biographie als Theo-logie, Themen und Trends in neuerer Ignatiusliteratur, in: ZKTh 113 (1991) 261–277.

[4] Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers, übersetzt und erläutert von *Burkhard Schneider*, 5. Aufl. Freiburg–Basel–Wien 1986 [kurz: BP].

er nicht einmal davor zurückschreckte, bei der Verteidigung der Zitadelle von Pamplona das Oberkommando über die spanische Truppe zu übernehmen, obwohl sich die Festung gegen die anstürmenden Franzosen bereits in einer militärisch aussichtslosen Lage befand. Schon während der ersten gegnerischen Kanonenschüsse traf eine Kugel sein Bein so schwer, daß er mit einer Sänfte auf das heimatliche Schloß der Loyolas im Baskenland getragen werden mußte. Die Verschlechterung seines körperlichen Zustandes ließ sich indes kaum aufhalten: „Es ging ihm immer schlechter. Er vermochte nicht mehr zu essen, und es traten die übrigen Anzeichen des nahen Todes auf"[5]. Wider jede Prognose stellte sich bei ihm jedoch eine überraschende gesundheitliche Besserung ein. Ja, Ignatius faßte sogar Mut, ein überstehendes Knochenstück absägen zu lassen, um nicht auf Dauer mit einem körperlichen Makel behaftet zu sein[6]. Vor allem aber kann er rückblickend festhalten, daß er auf seinem Krankenlager lernte, die unterschiedlichen Regungen seines Körpers und seiner Seele zu beobachten, woraus er später die Regeln zur Unterscheidung der Geister entwickelte: so empfand er im Anschluß an die Lektüre von Ritterromanen eine immer deutlichere körperliche und seelische Mißgestimmtheit, wohingegen ihn das Lesen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen sowie in den Lebensbeschreibungen anderer Heiliger zu innerer Ruhe und Ausgeglichenheit finden ließ: „Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran, wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und niedergeschlagen. (...) Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle anderen Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfüllte ihn nicht nur Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh."[7]

Mit dieser Erfahrung war zunächst eine folgenschwere Entscheidung grundgelegt: Ignatius vermochte seine wiedererlangte körperliche Gesundheit nicht als ein Gut zu sehen, das ihm unter allen Umständen und größter Sorgfalt zu pflegen aufgegeben war. Vielmehr suchte er für die Ausschweifungen seines vergangenen Lebens[8] Buße zu tun, indem er sich der asketischen, weltabgewandten Lebensweise zukehrte und seinen Leib konsequent vernachlässigte. So geißelte er sich auf seinem Ritt von Schloß Loyola nach Navarrete regelmäßig jede Nacht[9]. Während eines anschließenden Aufenthaltes bei den Benediktinern in Manresa (1522) äußerte er seine Geringschätzung des Leibes in quälenden Selbstmordgedanken[10]. Seit seiner Ankunft im benachbarten Manresa schließlich ließ er nicht nur seine Haare und seine Fingernägel wachsen, sondern steigerte seine körperliche Entsagung überdies durch Fleisch- und Weinverzicht[11]. Vor allem aber faszinierte Ignatius der Gedanke an einen Heiligen, von dem er gehört hatte, daß jener, um von Gott etwas zu erhalten, ohne jede Speise geblieben war. „So nahm auch er sich vor, nichts mehr zu essen und nichts zu trinken, bis daß Gott ihm helfen würde oder bis er sich unmittelbar am Rand des Grabes sähe. Denn wenn es bis zum Äußersten kommen sollte, so daß er sofort sterben müßte, falls er nicht etwas zu sich nähme, dann wollte er – das war sein Entschluß – noch um etwas Brot bitten und davon essen." Auch angesichts eines auf diese Weise verursachten Magenleidens blieb Ignatius seinem körperverachtenden Streben treu. Nicht einmal das von seinem Beichtvater verhängte Fastenverbot vermochte er konsequent durchzuhalten[12]. Zwar spürte er durchaus, wie wohl seiner Gesundheit die Berücksichtigung des rechten Maßes be-

[5] BP I 3 (wie Anm. 4) 42.
[6] Ebd. I 4,43.
[7] Ebd. I 8,45.
[8] Ebd. I 10,47.
[9] Ebd. II 14,50.
[10] Diese vermochten allein deshalb keine Gewalt über ihn zu gewinnen, weil Ignatius sich darüber im klaren war, daß Selbstmord in der kirchlichen Tradition seit jeher als schwere Sünde galt, ebd. 59f.
[11] Ebd. III 19,55.
[12] Ebd. III 29,60f., 64.

kam[13]. Doch hielt ihn der Kummer über seine früheren Sünden sowie sein Wunsch, Gott mit seiner körperlichen Askese zu einem Zeichen zu bewegen, allen Ermahnungen zum Trotz weiter in Bann: „Den vollen Verzicht auf Fleischspeisen führte er weiterhin durch, und er war darin so fest entschlossen, daß er eine Änderung für gänzlich unmöglich hielt."[14]

Der schrittweise Wandel von Ignatius' Lebensweise wurde nicht durch seinen angegriffenen Gesundheitszustand herbeigeführt, sondern stellte sich erst ein, nachdem er in göttlichen Visionen Einblick in die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Christi erhalten hatte. Mehr und mehr gelangte er fortan zu der Überzeugung, seit jeher und unabhängig von jeder kräftezehrenden Hochleistungsaskese ein von Gott bejahtes Geschöpf zu sein, das aus Liebe zu seinem Schöpfer mit den verliehenen Gaben, besonders der Gesundheit, behutsam umzugehen hätte. Auch in anderen Menschen suchte er das Empfinden für das göttliche Fundament allen Lebens zu wekken: „Er gab jene früher geübten Strengheiten auf, seitdem er Gottes reichen Trost einmal spürte und die Frucht sah, die er im Verkehr mit Menschen in deren Seelen erreichte."[15] Besonders folgenreich war seine Lichtvision am Ufer des Cardoner nahe Manresa: „Dieses Ereignis wirkte so nachdrücklich, daß sein Geist wie ganz erleuchtet blieb. Und es war ihm, als sei er ein ganz anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß."[16]

Im Anschluß an eine Reise in das Heilige Land (1523) begab sich Ignatius zum Studium nach Barcelona (1524–26): Für die Seelsorge an den Mitmenschen, die er immer deutlicher als den adäquaten Ausdruck seiner Gottesliebe verstand, schienen ihm das Studium der lateinischen Sprache ebenso wie später dasjenige der Philosophie und Theologie in Paris (1528–1535) und Venedig (1536–1537) unerläßlich. Seinem Privatlehrer in Barcelona versprach er, sich mit aller Kraft dem Lernen zu widmen, insofern er für seinen Lebensunterhalt nur etwas Brot und Wasser auftreiben könnte. Dieses in die Tat umgesetzte Versprechen kräftigte seine Gesundheit zusehends: „Das schwere Magenleiden, das er sich in Manresa zugezogen hatte und dessentwegen er Schuhe trug, war verschwunden."[17] Doch noch immer konnte ihn dieser gesundheitliche Erfolg nicht vollständig von der Richtigkeit seiner neu gesetzten Prioritäten überzeugen: „Während seines Studienaufenthaltes in Barcelona kam ihm erneut das Verlangen, die früheren Bußübungen wieder aufzunehmen. Er fing damit an, ein Loch in die Schuhsohlen zu machen, dieses erweiterte er allmählich von Mal zu Mal, bis er dann bei Beginn der Winterkälte nur mehr das Oberteil der Schuhe trug."[18] Insgesamt aber trat Ignatius' gesundheitsgefährdende Leistungsaskese mehr und mehr in den Hintergrund; leitend wurde für ihn die Gottesliebe, die ihn motivierte, seine unverdient empfangene Gesundheit zu pflegen, um auf diese Weise auch den Anforderungen der Seelsorge besser Rechnung tragen zu können[19]. Entsprechend heißt es im ‚Bericht des Pilgers', daß Ignatius die ihm von einem Wohltäter überlassenen Gaben (Bettwäsche, Leuchter ...) in ein Leinentuch einschlug und an die Armen weiterschenkte[20]. Ein andermal trug er sich mit dem Gedanken, in Barcelona in einen heruntergekommenen und kaum reformierten Orden einzutreten, um auch dort den Menschen seelsorglich beizustehen: „Er dachte daran, daß Gott vielleicht dadurch den übrigen Ordensmitgliedern eine Hilfe anbieten wolle."[21] Auch seine wenigen, mittlerweile gesundheitsverträglichen, körperlichen Bußübungen stellte er konsequent in den Dienst der Nächstenliebe, ja, er fürchtete sich geradezu davor, überhaupt noch eigene, asketische Leistungen zu erbringen: So war er mit sich uneins darüber, ob er den 150 Kilometer

[13] Ebd. III 27,62.
[14] Ebd.
[15] Ebd. III 29,64.
[16] Ebd. III 30,66.
[17] Ebd. III 55,87.
[18] Ebd.
[19] Ebd. III 82,111.
[20] Ebd. III 57,89.
[21] Ebd. III 71,102.

langen Weg von Paris nach Rouen „zu Fuß, ohne Schuhe und ohne Speise und Trank" zurücklegen sollte, um einen dort erkrankten ehemaligen Weggefährten zu besuchen; keinesfalls nämlich wollte Ignatius Gott mit seinem körperlichen Verzicht auf die Probe stellen. Doch schon bald schwanden seine Skrupel, so daß er sich in der beschriebenen Weise auf den Weg machte, bevor er dem Kranken auf das Schiff nach Spanien half und ihn mit einem Empfehlungsschreiben für seine spanischen Brüder ausstattete[22].

Als Ergebnis dieser biographischen Rückschau ist zu resümieren, daß die Bekehrung des Ignatius in zwei Stufen verlief: aufgrund der inneren Wohlgestimmtheit, die er auf seinem Krankenbett in Loyola bei dem Gedanken an das weltabgewandt-asketische Vorbild der mittelalterlichen Heiligen empfunden hatte, suchte auch er sich körperlich abzutöten, um Gott mit dieser Vorleistung zum Handeln zu bewegen. Ignatius mußte sich zuerst als von Gott voraussetzungslos geliebtes Geschöpf begreifen lernen, um seinem körperlichen Befinden erneut die gottgewollte Beachtung zu schenken und seinen krankmachenden Verzicht aufzugeben. Die Biographie des Ignatius wirft die grundsätzliche Frage auf, worin sich die religiösen Leitvorstellungen unterscheiden, die der körperfeindlichen und der körperfreundlichen Ausprägung christlicher Lebensgestaltung zugrundeliegen. Als religionsgeschichtlicher Schlüssel zu dieser Problematik dient die Untersuchung und historische Einordnung der differierenden Opfer- und Askeseauffassungen, auf denen diese beiden Weisen der Nachfolge basieren.

II. Das Opfer- und Askeseverständnis in Antike und Mittelalter

Antike und mittelalterliche Terminologie, Konzepte und Definitionen der Gesundheit sind bislang nicht erschöpfend untersucht worden, deren Wechselwirkungen mit anderen religiösen Leitvorstellungen wie den Opfer- und Askesepraktiken beinahe ausgeklammert geblieben[23]. Doch bietet Walter Burkert einen Ansatzpunkt, wenn er das blutige Opfer als grundlegenden Vorgang der griechisch-antiken Kultur beschreibt: „Dies ist der Akt der Frömmigkeit: Blutvergießen (...). Nicht im frommen Lebenswandel, nicht im Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern (...) im verrinnenden Blut."[24] Dieses Blut sollte der Gottheit angeboten werden, damit sie das Leben auf der Erde erhält; am dringlichsten galt dies beim Sühneopfer, von dem man sich nach Kräften eine Entschuldigung, eine „Sühne durch Blut" erhoffte[25]. Die materiale Hingabe des menschlichen Blutes darf als Kennzeichen einfacher Religionen gelten; sie ermöglicht zugleich eine weitgehende Inkongruenz der Gesundheit des Leibes und der Seele[26]; nur insofern eine solche Kultur das Gott dargebotene Blut durch Tier- oder andere Ersatzopfer substituiert, bleibt der Leib des Menschen davon unberührt[27].

Einen epochalen Einschnitt in der Menschheitsgeschichte bedeuten die Hochkultu-

---

[22] Ebd. III 79,107 f., Zitat 108.

[23] So legen die Artikel von *Heinrich Schipperges,* Art, Gesundheit, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989) Sp. 1412–1413 sowie *ders.,* Art. Krankheit V (Mittelalter), in: TRE 19 (1990) 689–694 den wohl unzutreffenden Eindruck nahe, als ob unser heutiges Verständnis von Gesundheit und Krankheit seit antiker Zeit kontinuierlich gegolten hätte.

[24] *Walter Burkert,* Homo necans, Berlin–New York 1972, 9 f.; auch ders., Griechische Religion der arachaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 101 ff.

[25] *Arnold Angenendt,* Sühne durch Blut, in: FMSt 18 (1984) 437–467; auch *Otto Böcher,* Art. Blut I (Religionsgeschichtlich), in: TRE 6 (1980) 727–729, 727.

[26] *Friedrich Heiler,* Erscheinungsformen und Wesen der Religion (RM 1) 210–213, bes. 213 im Blick auf die antike Welt: „Ungeheuer schwer lasteten die Menschenopfer auf der antiken Welt. Diese furchtbare Verschwendung mit kostbaren Menschenleben (...) mußte beim Fortschritt des menschlichen Denkens die Menschen aufrütteln."

[27] *Heiler* 213 f; ausgeklammert bleiben können an dieser Stelle die Besonderheiten des menschlichen Blutvergießens nach der Kasualität homöopathischer Magie, dazu *Böcher,* Blut I, 728 f.

ren, die mit Konfuzius in China, Buddha in Indien, den Propheten in Israel und den Philosophen in Griechenland etwa zugleich im 1. Jahrtausend vor Christus auflebten und eine zuvor unbekannte Spiritualisierung der Religion bewirkten: „Die Gottheit wurde gesteigert durch Ethisierung der Religion. (...) Diese gesamte Veränderung des Menschseins kann man Vergeistigung nennen."[28] Diesem Verständnis zufolge findet Gott kein Gefallen an materiell-blutigen Opfern, einerlei ob von Menschen oder Tieren, sondern allein an geistigen Opfern der Gottesliebe und des Sozialdienstes. Konsequent verstanden die griechischen Philosophen die menschliche Gesundheit als „Befindlichkeit der psycho-somatischen Einheit"[29]. Die Schriften des Alten Testaments, besonders diejenigen der Propheten, belegen diese Entwicklung hin zum geistigen Opfer unter Verzicht auf jeden Leib-Seele-Dualismus ebenfalls[30]: „Im Alten Testament setzt eine Spiritualisierung der Opfer- und Blutriten ein, die zunächst nur den Mißbrauch bekämpft, aber doch früh den Akzent vom korrekten Vollzug auf die erforderliche Gesinnung verschiebt[31]. In gleicher Weise liegt das Opferverständnis des Neuen Testamentes auf der Linie der alttestamentlichen Propheten: Allein das geistige Opfer der Gottes- und Nächstenliebe gilt als die angemessene Antwort auf die jedem Menschen seit jeher geltende Güte Gottes: „In der Tradition des alttestamentlichen Prophetismus und des hellenistischen Judentums vermag auch das Neue Testament die ererbten Blutriten umdeutend zu spiritualisieren und dadurch ihren konkreten Vollzug überflüssig zu machen, an die Stelle magisch-kultischer Praktik tritt die ethische Läuterung der Gesinnung."[32] Wenn Jesus, der Mensch ohne Sünde, sein Blut schließlich dennoch für die Vielen hingibt, vollzieht er diesen Akt in Überbietung und Vollendung aller früheren Blutopfer und bewirkt dadurch für den Menschen ein „Körperliches wie Seelisches ein[-schließendes] (...) Freisein von Sünde."[33] Diese einmalige „Sühne durch Blut" eignet sich der Christ in der Taufe an, um sein ethisches Handeln fortan nach dem Maßstab des geistigen Opfers Jesu auszurichten[34]. Auch Paulus stellt sich in diese Tradition leiblich-seelischer Einheit, indem er sich mit aller Entschiedenheit von einer Abwertung des menschlichen Körpers distanziert. Gott erwähle sich den Leib des Menschen als Tempel des Heiligen Geistes – als Ort seiner Präsenz und Werkzeug für den Dienst an den Schwestern und Brüdern: „Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt?" (1 Kor 6, 19).

Angesichts der ausbleibenden Parusie jedoch bedrängte bereits die frühen Christen die Realität der *peccata post baptismum*, die sie durch die Taufe auf den Tod Jesu keineswegs mitabgewaschen glaubten. Vor diesem Hintergrund galt ihnen das von den Martyrern in den antiken Christenverfolgungen vergossene Blut als willkommene Ergänzung zum Opferblut Jesu. Nach den Zeiten gewaltsamer Verfolgung suchte man die Sühnekraft des Martyrerblutes konsequent durch unblutig-asketische Verzichtleistungen zu ersetzen; das die Gottesliebe beantwortende Opfer des Gotteslobes und der Nächstenliebe verlor an Bedeutung zugunsten der Gott dargebrachten Vorleistung

---

[28] *Karl Jaspers*, Vom Ursprung und Zeit der Geschichte, München 1950, 21.

[29] *Fridolf Kudlien*, Art. Gesundheit, in: RAC 10 (1978) Sp. 902–945, Sp. 903; auch *K. J. Dover*, Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle, Oxford 1974, 127.

[30] *Kudlien* Sp. 931.

[31] Zum vielschichtigen Prozeß der Spiritualisierung des Blutopfers im Alten Testament unter Einschluß einer Deutung des „leidenden Gottesknechts", der sein sündloses Leben um der Sühne der anderen willen verliert, s. ausführlich *Otto Böcher*, Art. Blut II 1 (Biblische und frühjüdische Auffassungen / Altes Testament), in TRE 6 (1980) 729–733, 730, ebd. Zitat.

[32] *Böcher*, Blut II 3 (wie Anm. 31) 734; unterstützend ist hinzuweisen auf 1 Kor 7, 19, demzufolge das Halten der zehn Gebote den Beschneidungsritus ausdrücklich überbietet.

[33] *Kudlien* Sp. 937; *Heinrich Schipperges*, Art. Krankheit III (Neues Testament), in: TRE 19 (1990) 684–686 weist auf die Krankheiten hin, die Jesus den synoptischen Evangelien zufolge geheilt hat: neben Besessenheit vor allem Aussatz, Blindheit und Bewegungsstörungen.

[34] Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des „Blut[es] Jesu Christi", s. *Angenendt* 446–451.

einer weltabgewandten „Askese als Blutvergießen"[35]. Begünstigt durch den spätantiken Niedergang der griechischen Philosophie mit ihrem ebenfalls spiritualisierten Gottes- und ethisierten Menschenbild, wurde zugleich das neutestamentliche Verständnis vom Menschen als einer Leib-Seele-Einheit zunehmend von dualisierenden Vorstellungen überlagert, wie sie in vielen prä-rationalen Religionen anzutreffen sind: „Der Dualismus der mittelalterlichen Vorstellungen, der die Welt (...) in polare Paare von Gegensätzen teilte, gruppierte diese einander gegenüberstehenden Kategorien in vertikaler Achse" und umfaßte auch den „Kontrast von Materie und Geist, von Körper und Seele."[36] Genauerhin sollte Gott mit Hilfe des unblutig-asketischen Verzichts (Fasten, körperliche Kasteiungen) ein Opfer dargebracht werden, damit er seinerseits als Gegengabe die gegenwärtige und ewige Gesundheit der Seele gewährleiste: „Je mehr der Leib blüht, desto mehr wird die Seele geschwächt, und je mehr der Leib geschwächt wird, desto mehr blüht die Seele", lautet eine Weisheit unter den Wüstenvätern[37]. Dabei galt das Niederhalten des Leibes keineswegs als vorrangig innerlich-ethischer Akt der Reinigung. Vielmehr steht im Hintergrund die in vielen einfachen Religionen anzutreffende Vorstellung vom kosmischen Ausgleich: Das dem Kosmos aufgrund der Sünde ungerechtfertigt entzogene Leben muß auf material-leibliche Weise, vor allem durch die vielfältigen Übungen körperlicher Enthaltsamkeit zurückerstattet werden, damit Gott es nicht auf gewaltsame Weise zurückfordert[38].

Diese Buß- und Ausgleichsgesinnung führte bereits unter den spätantiken christlichen Asketen dazu, daß sie sich mit ihrem unblutigen Martyrium erst dann zufrieden gaben, wenn die Sonne durch ihren abgemagerten Leib hindurchschien oder sie sich in der Lage sahen, trotz ihrer körperlichen Abmagerung bis auf Haut und Knochen weiterhin jede Nahrungsaufnahme zu verweigern[39]. Auch aus dem benediktinisch geprägten Gemeinschaftsmönchtum, das von seiner Regelgrundlage her eine grundsätzlich maßvolle Sorge für das gesundheitliche Wohlbefinden der Klosterbrüder anmahnt[40], sind unüberhörbare Stimmen überliefert, „die den Krankheiten in erhöhtem Maße den Charakter eines Opfers oder einer Buße zumessen und der Sorge für den kranken Leib eine geringere Bedeutung zugestehen."[41] Zwar mahnt Petrus Damiani († 1072) den Prior, die besondere Situation der schwachen und kranken Brüder zu berücksichtigen[42]; gleichzeitig jedoch rühmt er in geradezu emphatischer Weise die asketischen Hochleistungen seiner Mönche, die in der Folge nicht nur zu häufigen Erkrankungen und Erschöpfungszuständen führten, sondern auch dazu, daß sich unter den Eremiten selbst Widerstand gegen körperlich allzu beeinträchtigende Bußwerke regte[43]. Auf

---

[35] Ebd. 459–64.

[36] *Aaron J. Gurjewitsch*, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1982 (72 Zitat) und 116.

[37] Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, hrg. v. *Bonifaz Miller* (Sophia 6, Freiburg i. B. 1965) 77, Nr. 186.

[38] In der Logik dieses zu wahrenden kosmischen Ausgleichs liegt es, daß der Mensch in dem Maße, wie er dem Kosmos über die Ausgleichsleistungen für seine eigenen Sünden hinaus weitere Verzichtsleistungen zukommen läßt, das Gleichgewicht zu seinen Gunsten verändert. Die so erfastete und körperlich ‚erlittene' göttliche Kraft *(virtus)* vermag der Gottesmann *(vir Dei)* nach seinem Dafürhalten für sich und andere Menschen einzusetzen, dazu *Peter Brown*, Aufstieg und Funktion der Heiligen in der Spätantike, in: *ders.*, Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum, Berlin 1993, 21–47.

[39] Vita Patrum Iurensium 33; 66–67, 71 und 116, ed. François Martine (SC 142), 276; 312–314; 318 und 360.

[40] Regula Benedicti 36, 1–4, ed. *Rudolph Hanslik*, CSEL 75) 2. Aufl., Wien 1976, 95, bes, 36, 1: *Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est.*

[41] *Gerd Zimmermann*, Ordensleben und Lebensstandard. Die cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (BGAM 32) 1973, 157.

[42] Petrus Damiani, Opuscula varia XV 16 (PL 145) Sp. 348C: *Discretionem tamen debilium in prioris arbitrio ponimus nimirum ut ipse possibilitatem uniuscuiusque consideret.*

[43] *Fridolin Dressler*, Petrus Damianus, Leben und Werk (StAns 34) 1954, 54ff.

ähnliche Ambivalenzen bei der Beurteilung strengen körperlichen Verzichts trifft man unter den frühen Zisterziensern: Einerseits soll man den Kranken wegen der Verpflichtung zur christlichen Nächstenliebe beistehen[44]. Andererseits läßt Bernhard von Clairvaux († 1153) in seinen Briefen keinen Zweifel daran, daß Beeinträchtigungen der körperlichen Gesundheit um des ewigen Heils willen in selbstverständlicher Freude zu ertragen seien. „Gern werde ich in meinen Krankheiten gerühmt, so daß die *virtus* Christi in mir wohnt. Wenn ich krank bin, bin ich stark", bekennt der Zisterzienser unter Berufung auf Paulus (2 Kor 12, 9)[45]. Ja, die Krankheit der Seele sei weitaus mehr zu fürchten als diejenige des Leibes, wie er seinen Ordensbrüdern einschärft: „Deshalb reicht es zwar auf geringster Stufe aus für eure Frömmigkeit, die körperlichen Heilmittel zu suchen, aber für das Heil macht ihr euch damit nicht bereit."[46] Entsprechend hält er fest, daß es der Reinheit und der Ehre des Ordens von Grund auf widerspreche, gut Aussehendes zu kaufen, Ärzte aufzusuchen oder gar Gesundheitstränke zu sich zu nehmen[47]. Ebenso wie Bernhard freimütig eingesteht, daß seine Mönche allesamt kranke Mägen hätten, weil sie eben Mönche seien[48], hielt man auch den Wandermönchen um Robert von Arbrissel († 1117) ihr blasses und krankes Aussehen aufgrund ihrer Askese vor[49].

Erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der mittelalterlichen Gesellschaft vermochte sich das Verständnis vom Menschen als einer gleichberechtigten Einheit von Leib und Seele erneut durchzusetzen: „Das 13. Jahrhundert stellt den Wendepunkt dar. In allen Lebensbereichen zeigen sich Symptome, die von den wachsenden Ansprüchen der Persönlichkeit auf Anerkennung zeugen. (...) Wenn die Theologen der vorangegangenen Zeit die Bedeutung allein der Seele im Menschen unterstrichen, so richteten die Philosophen des 13. Jahrhunderts ihre besondere Aufmerksamkeit auf die untrennbare Einheit von Seele und Körper, die gerade die Persönlichkeit bildet."[50] In gleichem Maße steigerte sich das Verständnis für das geistige Opfer der Gottesliebe, vor allem auch für die praktische Nächstenliebe zu den Brüdern und Schwestern, die Askese wurde nicht länger als weltabgewandte, körperliche Abtötung, sondern als weltzugewandter, den Bedürfnissen des einzelnen möglichst entsprechender Sozialdienst verwirklicht, der auch die Sorge um die Gesundheit umfaßte[51]. Als Beispiel sei hier auf Franziskus von Assisi († 1226) verwiesen, mit dessen Lebensgeschichte Ignatius vertraut war[52]. Franziskus, ein Mann aus wohlhabendem Hause, sah sich von Gott dazu

---

[44] Zur Parallelität der Aussagen zur Gesundheit in den zisterziensischen Ordensvorschriften und der Benediktsregel, s. *Zimmermann* 158.

[45] Bernhard von Clairvaux, Ep. 345, ed. *Jean Leclercq* u. a., Sancti Bernardi, Opera 8, Rom 1977, 287, Z. 15–17: *Sed mementote quis dixerit: Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me uirtus Christi, et: Cum infirmor, inquit, tunc fortior sum.*

[46] Ebd. 287, Z. 17–20: *Compatior utique, et multum ego compatior infirmitati corporum; sed timenda multo magis ampliusque cavenda infirmitas animarum. Propterea mimime competit religioni vestrae medicians quaerere corporales, sed nec expedit saluti.*

[47] Ebd. 287, Z. 22–24: *At vero species emere, quaerere medicos, accipere potiones, religioni indecens est et contrarium puritati, maximeque Ordinis nostri nec homestati congruit, nec puritati.*

[48] Bernhardus, Apologia ad Guillelmum S. Theoderici abbatem 20, (PL 182) Sp. 910D: *Omnes nimirgum, ex quo monachi sumus, infirmos stomachos habemus, et tam necessarium Apostoli de utendo vino consilium merito non negligimus, modico tamen, quod ille permisit (1 Tim 5, 23), nescio cur praetermisso ...*

[49] Vita Roberti de Arbrissello auct. Baldrico III 18–19, (PL 162) Sp. 1052C–D u. 1054A; dazu auch *J. v. Walter,* Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums I (SGTK 9, 3) 1903, 13.

[50] *Gurjewitsch* 346 f.

[51] *Jean Leclercq,* Art. Askese, in: Lexikon des Mittelalters I (1980) Sp. 1112–1115; *Ludwig Hödl,* Art. Liebe, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) Sp. 1963–1965.

[52] BP I 7, 45; überdies hatte Ignatius in seiner Kindheit und Jugend das Wirken von Franziskanerinnen in seiner unmittelbaren Umgebung miterlebt, dazu auch *Heinrich Jürgens,* „Schwerter zu Pflugscharen". Die Wandlung des Ignatius von Loyola, in: *Andreas*

berufen, sein künftiges Leben um der früheren Sünden willen vollkommen in den Dienst an den Leprosen zu stellen. Anfangs erfüllte ihn dieser Auftrag mit Abscheu, wohingegen sich die Bitterkeit später in die Süße des Leibes und der Seele verwandelte[53]. Aufgrund dieser Erfahrung hielt er seine Brüder ebenfalls dazu an, ihr Leben aus Liebe zu den Armen und Kranken hinzugeben, in deren Leib und Seele er das Geschenk des Herrn sah[54]. Den erkranken Mitgefährten sollten sie alle erdenkliche Fürsorge zukommen lassen[55]; vor allem aber sollten sie von Freude erfüllt sein, wenn sie zu zweit oder zu dritt unter die Armen und Gebrechlichen, die Kranken und Leprosen gestellt würden, in denen ihnen das Antlitz Christi begegnete[56]. Diese Tradition der Buße durch Sozialdienst wurde maßgeblich durch die weibliche Laienfrömmigkeit des 13. Jahrhunderts mitgetragen; erinnert sei hier allein an Elisabeth von Thüringen († 1231), die Witwe von Ludwig IV. und Gründerin eines Hospitals in Marburg, die 24jährig in Armut an einer Infektion verstarb, die sie sich bei der Krankenpflege zugezogen hatte und deren Andenken als *soror in saeculo* bis heute fortlebt[57].

Die knappe Systematisierung der Geschichte des religiösen Opfers macht einsichtig, welcher Tradition körperlich beeinträchtigender „Askese als Blutvergießen" sich Ignatius nach seiner Rekonvaleszenz auf Schloß Loyola vorübergehend anschloß. Die zumindest im frühen und hohen Mittelalter weithin selbstverständliche Sorge, Gott mit einer ausreichenden Vorleistung zur Vergebung der eigenen Sünden zu bewegen, hielt auch Ignatius derartig in Bann, daß er ihr aus eigener Kraft nichts entgegenzusetzen hatte[58]. Erst persönliche Gotteserfahrungen vermochten diesen Kreislauf zu durchbrechen und lehrten ihn, sich entsprechend dem Neuen Testament als Geschöpf Gottes zu verstehen. Diese erfahrene Liebe beantwortete Ignatius seinerseits mit dem geistigen Opfer der Gottes- und der Nächstenliebe, um deretwillen er auch seine fortan gehütete Gesundheit bedingungslos in den Dienst der Seelsorge stellte; sein unermüdlicher Einsatz verfolgte das Ziel, daß auch andere Menschen in ein gewandeltes Verhältnis zu ihrem Schöpfer traten und von daher auch ihrer Gesundheit die notwendige Beachtung schenkten[59].

Falkner – Paul Imhof (Hrg.), Ignatius und Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990, 39–57.

[53] Testamentum S. Francisci 1–3, ed. Théophile Desbonnets u. a. (SC 285) 1981, 204: *Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis.*

[54] Franziskus von Assissi, Regula non bullata 23, 8 (wie Anm. 53) 174–176: *Omnes diligamus (...) Dominum Deum, qui totum corpus, totam aminam et totam vitam dedit.*

[55] Ebd. 10, 1–2, 142–144: *Si quis fratrum in infirmitate ceciderit, ubicumque fuerit, alii fratres non dimittant eum, nisi constituatur unus de fratribus vel plures, si necesse fuerit, qui serviant ei, sicut veilent sibi serviri; sed in maxima necessitate possunt ipsum dimittere alicui personae quae suae debeat satisfacere infirmitati.*

[56] Ebd. 9, 2 140: *Et [omnes fratres] debent gaudere, quando conversantur inter (...) pauperes et debiles et infirmes et leprosos.* Ähnlich ebd. 8, 10, 138–140. Auch 4, 2, 188.

[57] *M. Werner,* Art. Elisabeth von Thüringen, in: Lexikon des Mittelalters 3 (1986) Sp. 1838–1841; *Kaspar Elm,* Elisabeth von Thüringen, Persönlichkeit. Werk und Wirkung (MUR 3) Marburg 1982.

[58] *Hector Vall,* „Magnificare peccatum". El peccado en Ignacio de Loyola en Martin Lutero, in: *Juan Plazaola* (Hrg.), Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia, Mensajero 1992, 743–769.

[59] Zur Bedeutung des Einzelnen in der Spiritualität des Ignatius *Gustav Schörghofer,* Die Würde des Einzelnen. Ignatius und die Entdeckung des Individuums, in: Entschluß 46 (1991) 7–8, 17–18.22.

III. Der Stellenwert der Gesundheit in den Briefen und Ordenssatzungen des Ignatius

Mit über 6800 Briefen verfaßte Ignatius weitaus mehr Sendungen als jede andere religiöse oder politische Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts[60]. Zu weitreichender Wirkung gelangten auch seine Satzungen für den Jesuitenorden. Beide Textcorpora enthalten konkrete und auf den Einzelfall zugeschnittene Aussagen zur leiblich-seelischen Gesundheit. Sie weisen Ignatius' seelsorgliches Mühen um den rechten Umgang mit dem Leib als Anwendungsbereich seines biographisch verwurzelten Selbstverständnisses als „Geschöpf Gottes" aus, das er schließlich in einer facettenreichen Theologie entfaltete (Bedeutung der Indifferenz, Einhaltung des gottgegebenen Maßes, Armut, Gehorsam ...).

Im Fundament der ‚Geistlichen Übungen' faßt Ignatius das Herzstück seiner Spiritualität in knappen Worten zusammen: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen. (...) Daraus folgt, daß der Mensch die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern."[61] Entsprechend diesen Grundsätzen gilt Ignatius der menschliche Körper als eine Gabe Gottes, in die der „liebendste Vater und weiseste Arzt"[62] selbst hineinwirken will; mit den Worten des Apostels Paulus preist er den menschlichen Leib als „Tempel des Heiligen Geistes", als Raum für das Sich-Ereignen Gottes[63]. Aus diesem Grunde hat sich der Umgang mit dem Körper an den Leitgedanken zur Wahrung der Indifferenz zu bewähren, demzufolge der Mensch in jedem Fall auf die Mittel zurückgreifen soll, die ihn dem Ziel seines irdischen Lebens am nächsten bringen[64]. Aus eigener Erfahrung wußte Ignatius, wie schnell sich übermäßiges Fasten sowie andere körperliche Kasteiungen mit der Folge verselbständigen können, daß die Vernachlässigung der geforderten Indifferenz den Menschen von seinem höchsten Ziel wegführt. In diesem Sinne äußert er in einem Brief von 1548 an Francisco de Borja grundsätzlich: „Bezüglich des Fastens und der Enthaltung wäre ich um unseres Herrn willen dafür, den Magen samt den anderen natürlichen Kräften zu bewahren und zu kräftigen, und nicht, sie zu schwächen. (...) Ich wäre dafür, alle Weisen zu suchen, um ihn (den Magen) zu stärken, indem ich alle beliebigen zugelassenen Fleischarten esse, und so häufig, als ich sie dafür nützlich fände."[65] Unmißverständlich wendet er sich auch gegen die Selbstkasteiung: „In bezug auf den dritten Teil des Briefes, seinem Leib um unseres Herrn willen weh zu tun, wäre ich dafür, all das von mir wegzunehmen, was irgendeinem Blutstropfen ähnlich scheinen könnte (...) Anstatt irgend etwas an Blut zu suchen oder hervorzubringen", sollte man Mühe aufwenden, „vernünftige Opfer zu bringen"[66] und „den Herrn aller unmittelbarer zu suchen."[67] Eingedenk des allsühnenden Todes Christi hält Ignatius konsequent fest, daß es für körperliche Bußübungen überhaupt keinerlei Verpflichtung gebe und „es besser sei, sie nicht zu beobachten, obwohl sie zugelassen werden."[68] Zumindest sollen die betroffenen Brüder ihre „Wertschätzung

---

[60] *Dominique Bertrand,* La politique de S. Ignace de Loyola. L'analyse sociale, Paris 1985, 38.

[61] Ignatius, EB 23, ed. *Peter Knauer* (Hrg.), Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, 2. Aufl., Graz–Wien–Köln 1983, 24f.; dazu auch *Peter Schneller,* Ignatius and creation-centred spirituality, in: Way 29 (1989) 46–59.

[62] Ignatius Ep. 4094 [a.1554], ed. *Peter Knauer,* Briefe und Unterweisungen, Würzburg 1993, 504.

[63] Ignatius, Ep. 2816 [a. 1552] S. 429.

[64] Ignatius, EB 23, S. 25.

[65] Ignatius, Ep. 466 [a. 1548] S. 248.

[66] Ignatius, Ep. 4193 [a. 1554] S. 552.

[67] Ignatius, Ep. 466 [a. 1548] S. 248.

[68] Ignatius, Ep. 5202 [a. 1555] S. 700; Ep. 2360 (a. 1552) S. 394; nahezu wortgleich Examen I 6, ed. *Peter Knauer,* Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu, Frankfurt a. M. 1974, 22; auch Satzungen IV 6,3, ebd. S. 129.

der leiblichen Bußen (...) verringern"[69] und bei ihren Übungen maßvoll bleiben. „Da Gott unser Herr in allen Dingen Ordnung, Gewicht und Maß eingesetzt hat"[70], muß der Obere eben diese bei den leiblichen Bußübungen seiner Gefährten im Auge behalten, um deren Indifferenz nach Kräften zu stärken[71]. „Übungen im Mittelmaß"[72] bekommt auch Pater Nicolas de Bobadilla empfohlen, der ebenfalls die nötige Indifferenz im Umgang mit dem Körper vermissen läßt, indem er die Sorge um den Leib zwar nicht vernachlässigt, sie aber bis zur Lächerlichkeit übertreibt[73]: Er pflegt seine diversen Krankheiten höchstselbst und hat deswegen große Vorräte an Pillen, Säften und Rezepten angelegt, auf die er mehr schwört als auf alles andere. Ignatius reagiert auf dieses Verhalten mit unverhohlener Ironie, wenn er an den zuständigen Oberen schreibt: „Da er gesund ist, besteht kein Grund, daß er jene Pillen schluckt, die Sie erwähnen. Kastanien läßt man nur den Freund essen, obwohl es besser wäre, dafür zu sorgen, daß auch er sie sich nicht einverleibt, wenn dieser Rat bei ihrem Gefährten Raum hat."[74]

Mit besonderem Nachdruck mahnt Ignatius die Beachtung des gesunden Maßes an, wenn sich der Einsatz eines Gefährten in der Seelsorge oder in den geistlichen Übungen bereits nachteilig auf dessen Gesundheit ausgewirkt hat. So entbindet er im römischen Generalat P. Dr. Olave, der täglich zwei Theologievorlesungen zu halten hat, trotz drastischen Personalmangels von einer dieser Veranstaltungen, nachdem sich seine Gesundheit bereits derartig verschlechtert hat, daß er das ursprüngliche Pensum nicht länger durchstehen kann[75]. In anderen, ähnlich gelagerten Fällen erinnert Ignatius grundlegend daran, daß die Überanstrengung körperlicher Kräfte selbst um bester Ziele willen auf falsche Anhänglichkeiten rückschließen lasse, die zugunsten wirklicher Liebe gegenüber Gott, dem Schöpfer, aufgegeben werden müßten. Aus diesem Grunde schickt er den seelsorglich völlig überarbeiteten und geschwächten Pater Miguel Ochoa aus Navarra zur Erholung nach Tivoli, nicht ohne ihm den genauen Tagesrhythmus vorzugeben: Zweimal am Tag soll er essen, wie der Brief mahnend unterstreicht: „Ich nenne zweimal essen, zwei Mahlzeiten, in denen es Brot und Wein und Fleisch oder etwas diesem Gleichwertiges gibt wie Eier oder Fisch." Zudem soll er eine festgesetzte Essenszeit vor dem Mittag einhalten. Auch die Schlafenszeiten werden geregelt: „Er gehe zu festgesetzter Zeit schlafen und veranlasse auch die anderen, schlafen zu gehen. Und er sei wenigstens zwischen sechs und sieben Stunden im Bett zum Zweck des Schlafens und Ausruhens." Bei seinen Andachtsübungen mäßige er sich: „Über sein Breviergebet und die Messe hinaus – wenn er sie liest –, soll er eine Stunde Besinnung, Gebet und Gewissenserforschung, morgens und abends gerechnet, nicht überschreiten." All diese Auflagen befolge er auch bei seinem seelsorglichen Wirken aus Liebe zu seinem Schöpfer. „Allgemein soll er sich dem Dienst für die Nächsten in der Weise widmen, daß er fortan besser auf seine körperliche Gesundheit achtet aus Liebe zu dem, um dessentwillen er den Nächsten dient."[76] Entsprechend mahnt Ignatius seinen Mitbruder P. Francesco Mancini um der Gesundheit willen zur Gelassenheit in der Frömmigkeit: „Tretet nicht zu sehr in Lesung ein noch in Andachten, vor allem geistige, denn es hieße, Euch den Weg zur Gesundung zu versperren, die Ihr doch in eurer Heimat anstrebt."[77] Einem adeligen Gönner empfiehlt Ignatius, seiner Neigung zur Überarbeitung nicht weiter nachzugeben, vielmehr ordne er sein Leben in der Weise, daß er seine Arbeit und sein geistliches Tun auch auf die Dauer durchhalten

---

[69] Ignatius, Ep. 5202 [a. 1555] S. 703.
[70] Ignatius, Ep. 6 [a. 1536] S. 21.
[71] Ignatius, Ep. 5360 [a. 1555] S. 733; ähnlich Satzungen III 3,5 S. 110.
[72] Ignatius, Ep. 466 [a. 1548] S. 249.
[73] Die Mahnung im Blick auf übertriebenen Gesundheitsaufwand findet sich auch in den Satzungen III 2,1 (wie Anm. 68] S. 108: „Wie übermäßig eifrige Sorge in bezug auf den Leib zu tadeln ist ..."
[74] Ignatius, Ep. 3951 [a. 1553] S. 527.
[75] Ignatius, Ep. 4066 [a. 1554] S. 535.
[76] Ignatius, Ep. 1225 [a. 1550] S. 321 (ebd. auch alle voraufgegangenen Zitate).
[77] Ignatius, Ep. 4351 [a. 1554] S. 583.

könne, kurzum: „Euer Signoria sollte ein wenig mehr Erholung nehmen, als sie es tun."[78] Ebenso erhält ein holländischer Kanoniker mit Namen Andreas, der als frommer Mann seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu erwägt, vom Ordensgeneral den Ratschlag: „... daß Ihr auf Eure Gesundheit achtet und Euch nicht mehr als billig in geistlichen Mühen verausgabt."[79]

Dem Ziel der je größeren Gottes- und Nächstenliebe dient auch die von Ignatius angestellte „Wahlüberlegung über die Armut der Häuser und Kirchen der Gesellschaft Jesu". Entsprechend seiner eigenen Lebenspraxis fordert der Ordensgründer von seinen Gefährten ebenfalls den Verzicht auf alle materiellen Anhänglichkeiten, die nicht unmittelbar der Seelengewinnung dienen[80]. Jedoch legt Ignatius Wert darauf, daß es den Brüdern an nichts Notwendigem für ihre Gesundheit mangelt, damit der Seelsorge auf diese Weise keinesfalls ein Schaden entsteht. So nimmt er den schwächlichen P. Viola gegenüber dem Vorwurf wohltätiger Frauen von Modena in Schutz, er hätte zuviel Geld für die Wiederherstellung seiner Gesundheit ausgegeben: „Wo Sie jedoch irgendeinen Anschein finden können, weil sich jene Person [P. Viola] als krank behandelt, was sie sehr ist, und wo aber solide Liebe und wahrer Geist wäre, dürfte einer nicht für verwöhnt und verschwenderisch angesehen werden, weil er sich die für seine Krankheiten und die der Seinen notwendigen Dinge besorgt, zumal er an einem Ort ist, wo alle wegen der Entbehrungen und der schlechten Behandlung des Leibes bereits krank geworden sind."[81] Dem Rektor der Löwener Kommunität, in dessen Gemeinschaft zahlreiche kranke Gefährten leben, gibt Ignatius zu verstehen, daß an der Einhaltung bestimmter Diäten nichts auszusetzen sei, wenn die Notwendigkeit diese gebiete: „Daß man am gleichen Tisch verschiedene Speisen und Getränke anwendet, je nachdem die gute oder kranke Leibesbeschaffenheit es erfordert, ist für geistliche Männer weder ungewohnt noch tadelnswert. (...) In allem muß man das Pauluswort in Erinnerung behalten, daß man den Schwachen kein Ärgernis geben soll (1 Kor 8,13)."[82] Im gleichen Sinne mahnt Ignatius, „daß nicht das nach der Vorschrift des Arztes (...) für die Wiedererlangung oder den Schutz der Gesundheit Notwendige weggelassen werden darf", wenngleich der Arzt „die Armut" und den „geistlichen Stand" der Gefährten bei seinen Verordnungen stets mitzuberücksichtigen habe[83]. Krankheitsbedingte Ausnahmen erlaubt Ignatius auch im Blick auf die grundsätzlich untersagte Anschaffung von Reittieren: „Um gemäß der geschuldeten Armut voranzugehen, soll in Häusern der Gesellschaft im Regelfall für kein Mitglied der Gesellschaft selbst, weder für einen Vorgesetzten noch einen Untergebenen, ein Reittier gehalten werden, außer wegen ständiger Krankheiten (...) ist mehr auf die Gesundheit der einzelnen zu achten (...) als darauf, ob man auf eigenen oder fremden Füßen geht."[84] Eine entsprechende Konzession gewährt der Ordensgeneral dem kränklichen Provinzial von Spanien, P. Dr. Aaroz: „Ein Reittier wird (ihm) um der Notwendigkeit willen auf Zeit erlaubt, damit nicht die Vermeidung der Nachteile der Ehrsucht in andere Nachteile fallen läßt und den größeren göttlichen Dienst verhindert." Zwar sollte das Tier möglichst gemietet werden, „wenn es jedoch, weil die (spanische) Provinz von P. Dr. Aaroz groß ist und er nicht gesund, so daß er weder zu Fuß reisen noch gemietete Tiere ertragen kann, Euer Hochwürden schiene, daß es auf Zeit ein oder zwei Tiere der Gesellschaft geben soll, kann man dieses Mittel anwenden."[85]

---

[78] Ignatius, Ep. 6110 [a. 1556] S. 840.

[79] Ignatius, Ep. 957 [a. 1549] S. 307.

[80] „Bei Besitz würden sie (die Gefährten] nicht so sorgfältig sein, um den Nächsten zu helfen, und nicht so sehr darauf eingestellt, zu pilgern und Widerwärtigkeiten zu erdulden." Die Wahlüberlegung über die Armut der Häuser und Kirchen der Gesellschaft Jesu (wie Anm. 61) S. 224.

[81] Ignatius, Ep. 3951 [a. 1554] S. 525.

[82] Ignatius, Ep. 6454 [a. 1556] S. 895.

[83] Ignatius, Ep. 6454 [a. 1556] S. 893.

[84] Satzungen VI 2, 14 S. 189.

[85] Ignatius, Ep. 3506 [a. 1553] S. 488; bemerkenswert ist überdies, daß P. Nadal nicht die Anschaffung von Reit-, sondern von Arbeitstieren empfiehlt: „ ... und wenn es Arbeits-

Die Sorge um das körperliche Wohlbefinden der Gefährten zählt zu den wichtigsten Aufgaben eine Ordens: „Er bewahre ihre Gesundheit."[86] Dabei hat er von jeglichem Eigeninteresse abzusehen und sich statt dessen im Gehorsam gegenüber Christus allein an dem auszurichten, was für die größtmögliche Liebe der Gefährten zu Gott und den Seelen vonnöten ist; damit der Obere die Brüder in Kenntnis der je individuellen Situation nach Kräften auf den Weg des Heils lenken kann, sind jene verpflichtet, ihm „nichts Äußeres oder Inneres verborgen [zu] halten."[87] Anhand detaillierter Anweisungen, die Ignatius bei der Aussendung einiger Gefährten von Rom nach Florenz bzw. Genua gibt, konkretisiert er seine dem Einzel- und dem Gemeinwohl gleichermaßen dienende Maxime: „Der Obere sehe im Gehorsam zu, daß die Schwachen vorangehen und es ihnen leichter gemacht wird, indem sie in den Korbwagen steigen; und besonders sei er um Bernardo, den Japaner, und den kleinen Agostino besorgt, weil sie schwach sind, und um Francesco Alessandro aus dem gleichen Grund, und um die anderen, je nachdem er sieht, daß sie es notwendig haben, sowie um sich selbst. (...) Und er erinnere sich an die Deutschen, besonders an Markus. Und wenn es notwendig ist, wenn kein Platz in den Korbwagen ist, einen weiteren zu besorgen oder ein Rückkehrpferd oder eines für einige Meilen zu nehmen, um jemandem Erleichterung zu schaffen, kann er es tun."[88] Und im Blick auf die Brüder, die zur weiteren Überfahrt nach Genua bestimmt sind, heißt es: „Zu ihnen ist Jean Pionneau zu rechnen, dem eine große Decke von denen, welche die Maultiere tragen, gegeben werden soll; und da er schlecht mit den notwendigen Dingen gegen die Kälte ausgerüstet ist, soll für ihn auf Kosten derer von Genua gesorgt werden."[89] In nachdrücklicher Weise verpflichtet Ignatius junge Gefährten seines Ordens, die das Studium soeben abgeschlossen haben und nunmehr ausgesandt werden, über ihre tägliche Gewissenserforschung und ihren Kampf gegen die Sünde hinaus zur besonderen Pflege ihrer Gesundheit: „Im Gehorsam soll man auch in angebrachter Weise auf die Gesundheit und die leiblichen Kräfte achten."[90] Einem Mitbruder in Burgos legt er nahe, daß er auf die tägliche Gewissenserforschung, auf den wöchentlichen Empfang der Kommunion und des Bußsakramentes, vor allem aber auf eine gute Gesundheit achte: „Aus Gehorsam sorgt, daß Ihr gesund und stark seid und die Mittel dafür nehmt."[91]

Um den vielfältigen Ansprüchen möglichst gerecht zu werden, die die Einforderung des Gehorsams besonders an den Generaloberen stellt[92], suchte Ignatius die Sorge für die Gesundheit seiner Brüder im Gehorsam zu delegieren. Er weist unterschiedliche Wege, um jeweils der Person die Aufsicht über die Gesundheit eines Gefährten anzuvertrauen, die dem bedürftigen am nächsten steht oder das Notwendige je besser zu beurteilen weiß: Der bereits erwähnte P. Araoz befindet sich in ständiger Gefahr, seine Gesundheit durch apostolischen Übereifer zugrundezurichten, so daß Ignatius ihn im

---

tiere wären, könnten sie die Zeit, die sie nicht für Wegstrecken notwendig sind, für andere Dinge dienen."

[86] Satzungen IV 10, 5 S. 145.

[87] Satzungen VI 1–2 S. 180–182, Zitat VI 2, S. 182.

[88] Ignatius, Ep. 5817 [a. 1555] S. 797.

[89] Ignatius, Ep. 5817 [a. 1555] S. 797 f.

[90] Ignatius, Ep. 2925a [a. 1552] S. 429.

[91] Ignatius, Ep. 2926 [a. 1552] S. 431.

[92] Die weise Zurückhaltung, die Ignatius bei der Einforderung des Gehorsams in gesundheitlichen Angelegenheiten walten läßt, zeigt auch das Beispiel eines jungen Gefährten in der Florentiner Kommunität; für diesen wendet er sich in aller Behutsamkeit mit der Bitte an den Hausoberen, daß dem Kranken die Rückkehr in die slowenische Heimat gestattet werde, damit ein hartnäckiges Geschwür am Arm aufgrund der dort klimatisch günstigeren Bedingungen zur Ausheilung gelangt: „Und tatsächlich scheint die Reise in die Heimat nützlich. Und vielleicht sollte man ihm diese Erlaubnis nicht verweigern, damit er die Erfahrung macht, ob er dort die Gesundheit erlangen kann, die er in Italien nie erreicht hat, obwohl sein Arm mehrmals in diesen Jahren unter Anwendung nicht geringer Sorgfalt behandelt worden ist. Das Geschwür, das er mitgebracht hat, bleibt immer fast dasselbe." Ignatius, Ep. 6311 [a. 1556] S. 872.

Blick auf Essen, Schlafen und Predigttätigkeit unter Zuhilfenahme eines ausdrücklichen Gehorsamsbefehls dem Arzt unterstellt: „Es hat mir in unserem Herrn gut erschienen, daß Ihr [in bezug auf die genannten Tätigkeiten] (...) der Meinung des leiblichen Arztes folgen sollt. (...) Und um Gelegenheiten zu Deutungen wegzunehmen, die nicht helfen würden, und damit Ihr seht, daß ich dies in unserem Herrn sehr im Ernst meine, gebiete ich Euch kraft heiligen Gehorsams, daß Ihr es so einhaltet."[93] In anderen Fällen, in denen ärztlicher Rat bereits konsultiert worden ist, hält Ignatius den Oberen an, gehorsam für die Ausführung der medizinischen Verordnungen zu sorgen[94]. Zeigt hingegen ein Oberer übermäßige Härte im Umgang mit seinem Körper, steht dem Generaloberen die Möglichkeit offen, ihn dem besonderen Gehorsam eines anderen Mitglieds der Gesellschaft Jesu zu unterstellen. Entsprechend verfährt Ignatius mit P. Araoz, den er in allen gesundheitlichen Belangen P. Antonio de Cordoba anvertraut: „Euer Hochwürden sind von P. Don Antonio ein wenig angeklagt worden bezüglich der Behandlung Ihrer Person; wir haben auch von anderer Seite erfahren, daß Sie sie, ich meine in bezug auf den Leib, nicht mit der Liebe behandeln wie die Personen anderer, indem Sie schlecht essen, viel arbeiten und sich wenig von anderen helfen lassen. (...) Und so gibt unser Vater dem Pater Don Antonio, weil er in dieser Hinsicht besondrer Liebe gezeigt hat, Auftrag für das, was die leibliche Behandlung Euer Hochwürden angeht."[95] Erweist sich ein Oberer als rauh nicht allein gegenüber sich selbst, sondern auch gegen seine Mitgefährten, stellt ihm Ignatius einen „Gesundheitsoberen" an die Seite, dem er in allen persönlichen und kommunitären Belangen betreffs der Gesundheit, auch in der Suche nach dem rechten Maß für den jeweiligen apostolischen Einsatz selber wie einem Oberen im Gehorsam verpflichtet ist. So heißt es in einem Brief von 1554 an einen allzu strengen Hausoberen der Gesellschaft: „Und da es in eigener Sache sein könnte, daß euer Hochwürden unsicher wäre, wo das Mittelmaß liegt, wäre es gut, dort unter denen, die am gleichen Ort wohnen wie Euer Hochwürden oder wer Sie begleitet, eine Person auszuwählen, die in Bezug auf Essen und Schlafen und die Mäßigung in den Mühen das Oberenamt gegenüber der Person Euer Hochwürden hätte und der Sie in bezug darauf im Herrn gehorchten."[96] Später richtet Ignatius nach dem Vorbild des Römischen Kollegs auch im Kolleg von Neapel das Amt eines Gesundheitspräfekten ein, mit dem er P. Ottaviano Cesari betraut; dessen Erfahrung mit seiner eigenen schwächlichen Gesundheit gewährleiste das für diesen Dienst notwendige Einfühlungsvermögen am allerbesten. „Damit es im Kolleg nicht an der Sorge fehlt, die für die Kranken angebracht ist, will unser Vater, daß ein Gesundheitsbeauftragter aufgestellt wird wie im Römischen Kolleg. Und deshalb werden hier dessen Regeln gesandt. Diese wird Euch der Pater Rektor zusammen mit dem genannten Amt geben. Denn weil Ihr selbst der Hilfe bedürft, werdet Ihr mit den anderen mitleid zu haben wissen. Und euch ordnet unser Vater im besonderen an, daß Ihr das gesamte Amt [auch] Euch selbst gegenüber sorgfältig ausübt."[97] Um das im Einzelfall für die Gesundheit Notwendige zu veranlassen, bedarf es allerdings nicht zwingend der Weisungen eines Oberen, auf die sich die Erfüllung des Gehorsams bezieht. So gibt Ignatius dem gesundheitlich labilen Pater Giovanni Battista Viola zu verstehen, daß er mit Hilfe der Unterscheidung der Geister selbst am ehesten die Entscheidung darüber treffen könne, was seiner angegriffenen Gesundheit zuträglich sei; und darin habe er zu gehorchen, gegenüber dem Generaloberen ebenso wie gegenüber seinem Schöpfer: „Unser Vater stellt sich in allem euer Hochwürden anheim und wünscht, daß Sie das tun, was zu Ihrer größeren Zufriedenheit gereicht, oder doch das, wovon Sie urteilen, daß es Ihnen besser für Ihre Gesundheit ist, denn unser Vater will, daß Sie auf

[93] Ignatius, Ep. 1882 [a. 1551] S. 354.
[94] Ignatius, Ep. 3000 [a. 1552] S. 433.
[95] Ignatius, Ep. 5427 [a. 1555] S. 748.
[96] Ignatius, Ep. 4193 [a. 1554] S. 553.
[97] Ignatius, Ep. 6236 [a. 1556] S. 862. In Ep. 6309, S. 870f. heißt es, daß man sich bei der Einrichtung des Amtes eines Gesundheitsbeauftragten auf die direkte Autorität des Ignatius berufen könne.

diese mehr Rücksicht als auf etwas anderes nehmen."[98] Und weiter heißt es: „Euer Hochwürden möge (...) das tun, (...), wovon Sie urteilen, daß es leichter für Ihre Gesundheit sein wird, und genau dies schreibt der Gehorsam vor."[99]

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß sich Ignatius im Umgang mit der körperlichen Gesundheit an seinem in der Gottesschau wurzelnden spirituellen „Fundament" und dessen theologischer Ausfaltung orientiert. Konsequent läßt sich seine facettenreiche Theologie anhand der Weisungen für eine angemessene Leibsorge durchbuchstabieren, in allem geht es ihm um den gesunden Menschen, den allein er in der Lage wähnt, dem zentralen „Prinzip" der Gottes- und Nächstenliebe durch eine je überzeugendere Seelsorge zu dienen[100].

IV. Ausblick

Prismagleich bündelt das Leben des Ignatius die mittelalterliche Geschichte des christlichen Gottes- und Menschenbildes, die Entwicklung der Askese sowie die Wandlungen im Umgang mit dem menschlichen Körper; diese folgenreichen Veränderungen, die sich in epochalen Schüben über beinahe 1000 Jahre erstreckten, durchlebte Ignatius gewissermaßen im „Zeitraffertempo"; aufgrund seiner Gottesvisionen gelang ihm die Abwendung vom Leib-Seele-Dualismus und damit sein unumkehrbarer Durchbruch zur Neuzeit. Fortan erkannte er sich in Übereinstimmung mit der neutestamentlichen Botschaft als ein seit Anbeginn von Gott geliebtes Geschöpf, dem die Gabe der Gesundheit als Aufgabe anvertraut ist. Sicherlich kam Ignatius mit dieser geistlichen Einsicht, die die Individualität des einzelnen auch im Blick auf die Leibsorge betont, dem vorherrschenden Zeitempfinden des 16. Jahrhunderts entgegen; doch wird man in jener Epoche schwerlich eine weitere Persönlichkeit ausmachen können, die das Mühen um die leibliche Gesundheit als Ausdruck des geistlich-theologischen Fundaments in so weitreichendem Maße zu einer Grundmaxime der Seelsorge erhoben hat. Auch vor diesem bislang unbeleuchteten Hintergrund ist dem Religionssoziologen Max Weber darin zuzustimmen, daß sich die Gefährten des Ignatius von allen mittelalterlichen Asketen „am entschiedensten (...) emanzipiert [haben] von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei." Das Mühen um die Gesundheit sowie der Umgang mit der Krankheit belegen, wie sehr die Jesuiten in der Spur ihres Ordensgründers „zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung" gefunden haben, „mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, (...) seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Gefährten – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheiles zu versichern."[101]

---

[98] Ignatius, Ep. 6089 [a. 1556] S. 831.

[99] Ignatius, Ep. 6089 [a. 1556] S. 832f.

[100] Aus der Sicht des modernen christlichen Menschenbildes sei zumindest kritisch angemerkt, daß der vom weltlichen Kriegsdienst geprägte Ignatius die Forderung nach körperlicher Unversehrtheit um der je größeren Ehre Gottes willen derartig in den Vordergrund rückt, daß er behinderte Bewerber von vornherein nicht zur Aufnahme in die Gesellschaft zuläßt: „Es ist zu beachten, daß die Personen, die ein häßliches Aussehen oder auffallende Fehler haben, wie einen Buckel oder andere angeborene oder durch Unfall (...) entstandene Mißbildungen sich nicht für diese Gesellschaft eignen (...), weil diese Dinge nicht zur Erbauung des Nächsten beitragen, mit denen zu verkehren nach unserem Institut notwendig ist; es sei denn (...) es lägen einige einzigartige Tugenden und Gaben Gottes vor, die annehmen ließen, daß zusammen mit ihnen jene körperlichen Fehler die Erbauung eher steigern als mindern." Satzungen I 3, 14 S. 76.

[101] *Max Weber*, Die protestantische Ethik I, hrg. v. *Johannes Winckelmann*, (Gütersloher Taschenbücher, Siebenstern 1433) 8. Aufl., Gütersloh 1991, 135; dazu auch *Harmann Tyrell*, „Das Religiöse" in Max Webers Religionssoziologie, in: Saec. 43 (1992) 172–230, 212; *ders.*, Worum geht es in der Praktischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers, in: Saec. 41 (1990) 130–177, 157f.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Verbindliches Zeugnis. I Kanon – Schrift – Tradition. Hrsg. *Wolfhart Pannenberg* und *Theodor Schneider* (Dialog der Kirchen 7). Freiburg: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 399 S.

Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" dokumentiert in diesem Band seine Arbeit (seit 1986) durch Veröffentlichungen der Referate und legt abschließend eine „gemeinsame Erklärung" als Frucht der auf Verständigung zielenden Gespräche vor. Ganz knapp fassen die Herausgeber ihrerseits das Ergebnis im Vorwort (5–8) so zusammen: „Beide Seiten können heute darin übereinstimmen, daß die Autorität der kanonischen Schriften im Kernbestand sich von sich aus, nämlich wegen ihrer Ursprünglichkeit im Verhältnis zur göttlichen Offenbarung und wegen ihres Inhalts, dem Urteil der Kirche aufgedrängt hat, der biblische Kanon also nicht eine freie Schöpfung der Kirche ist, obwohl der Prozeß seiner Abgrenzung sich in der Kirche und nicht ohne kirchenamtliche Entscheidungen vollzogen hat." Die etwas gewundene, diplomatische Formulierung läßt die Schwierigkeiten einer tatsächlichen Übereinkunft deutlich erkennen.

Eine wichtige Vorarbeit für die Diskussion leistet der gegenüber der Erstveröffentlichung (*in:* Vernunft des Glaubens, FS W. Pannenberg, Göttingen 1988) leicht überarbeitete Artikel von *Odil Hannes Steck*, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive (11–33). Der bescheidene Untertitel könnte verdecken, daß es sich um einen originellen grundlegenden Entwurf zum „Werden des Alten Testaments" handelt. – Der unter Mitarbeit von *Roland Deines* verfaßte Beitrag von *Martin Hengel*, Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung' und das Problem ihres Kanons (34–127) ist eine reiche Fundgrube von Informationen. Um so befremdlicher ist die Beibehaltung der unsachgemäßen Bezeichnung „Pseudepigraphen" für Bücher, die weder in den rabbinischen noch in den kirchlichen Kanon Eingang gefunden haben (die Bezeichnung der deuterokanonischen Bücher als „Apokryphen" mag man als konfessionelle Entscheidung bedauernd hinnehmen). Die zwar im NT schon beginnende, historisch aber irreführende implizite Gleichsetzung von rabbinisch und ‚jüdisch' behindert an manchen Stellen eine differenzierte Betrachtung. Die Bewertung der altkirchlichen Verwendung der deuterokanonischen Bücher erscheint nicht immer plausibel (z. B. 122 bezüglich des Buches der Weisheit), die Heranziehung von Einschätzungen M. Luthers ist für die historische Frage nach dem Wachsen des Kanons und seiner Anerkennung kaum hilfreich: ‚Der heiligen Schrift nicht gleichgehalten' gilt für alle apokryphen (= nichtkanonischen) Schriften, für die deuterokanonischen jedoch, wo und wann überhaupt, in davon verschiedener Weise; als ‚nützlich und gut zu lesen' mögen alle möglichen literarischen Überlieferungen betrachtet werden, die Kanonfrage wird damit nicht berührt. – *Karl Suso Frank*, Zur altkirchlichen Kanongeschichte (128–155) zeichnet den Prozeß nach, in dem sich bis zum Ende des 4. Jh. der kirchliche Kanon formiert. – *Peter Walter*, Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage (156–168) erörtert die unterschiedlichen Äußerungen des Erasmus zu diesem Problem. – *Bernhard Lohse*, Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons (169–194) erläutert den Rückgriff auf die Meinungen des Hieronymus bezüglich der *hebraica veritas* gegen die kirchliche Kanonpraxis aus der theologischen Biographie Martin Luthers. – *Wolf-Dieter Hauschild*, Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation (195–231) bleibt auf der Ebene des engagierten Berichts, ohne auch nur die Möglichkeit einer kritischen Betrachtung der ja inzwischen auch zur „Tradition" gewordenen reformatorischen Festlegungen zu erwägen. – *Gunther Wenz*, Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie (232–288) erhebt im ersten Teil des Beitrags in vorzüglicher Klarheit den historischen Zusammenhang von Kanon und Kirche und beobachtet, „daß die unter-

schiedlichen Gewichtungen ... historischer Sachverhalte nicht selten durch die jeweilige dogmatische bzw. konfessionelle Perspektive des Kanonforschers mitbedingt und somit ihrerseits Folge einer normativen Entscheidung sind. Der kanongeschichtliche Streit um die Kriterien der Kanonizität erweist sich somit immer auch als ein Streit um das rechte Verhältnis von Geschichtlichkeit und Normativität überhaupt" (268). Den letzten Seiten seiner Ausführungen wird aber nur zustimmen können, wer die „schulmäßige" (286) Gegenüberstellung „Gesetz–Evangelium" für sachgemäß und hilfreich hält. – *Heinrich Fries,* Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie (289–314) legt zunächst die Aussagen des Zweiten Vatikanums dar und benennt offen gebliebene Fragen und Probleme in *Dei Verbum.* Daran anschließend legt er in acht Thesen behutsam und im Gespräch mit anderen Auffassungen seine ökumeneorientierte, katholische Sicht vor. – *Reinhard Slenczka,* Schriftautorität und Schriftkritik (315–331) faßt am Schluß seine Überlegungen noch einmal in Thesen zusammen (332–334). – *Walter Kasper,* Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive (335–370) analysiert drei Modelle bzw. Stadien der Bestimmung des notwendigen Zueinanders von Tradition und Schrift, da „die Möglichkeit, sich angesichts der Krise der Tradition auf die Schrift und ihre historisch-kritische Auslegung zurückzuziehen, sich als Utopie erwiesen" hat (337): Nikaia II „Die Tradition und die Traditionen", nachtridentinisch „Schrift und Kirche", Vatikanum II „Dogma und Geschichte". Er schließt seinen anregenden Beitrag mit eigenen zusammenfassenden und weiterführenden Thesen: „1. Überlieferung als Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist. 2. Die Kirche als Ort, Zeichen und Werkzeug der Überlieferung. 3. Die Heilige Schrift als Ur-Kunde des Evangeliums von Jesus Christus. 4. Umrisse einer erneuerten theologischen Kriteriologie. 5. Geistliche Schriftauslegung als Auslegung der Welt." Die schon genannte „Gemeinsame Erklärung" (371–397) und eine Liste der Mitglieder des Arbeitskreises schließen den gehaltvollen Band ab. H. Engel S. J.

Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß. Hrsg. *Jutta Hausmann* und *Hans-Jürgen Zobel.* Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1992. 376 S.

Rechtzeitig zu seinem 65. Geburtstag ehren in diesem Band Freunde und Kollegen den schon ein Jahr später am 25. 12. 1993 verstorbenen Alttestamentler mit einem bunten Strauß von Beiträgen, die auch die Vielseitigkeit seiner exegetischen Lebensarbeit spiegeln. Ein Foto des Jubilars als Frontispiz, die *Tabula gratulatoria* als Zeugnis seiner weitgespannten wissenschaftlichen und persönlichen Beziehungen, das Vorwort der *Herausgeber* und eine Zusammenstellung der wichtigsten Veröffentlichungen von *H. D. Preuß* (373–376) beziehen sich unmittelbar auf den Geehrten.

Da eine Besprechung der einzelnen Beiträge in diesem Rahmen nicht möglich ist, werden im folgenden nur Verfasser und Überschriften genannt: *Horst Seebass,* Dialog über Israels Anfänge. Zum Evolutionsmodell von N. P. Lesche, Early Israel, VTS 37, Leiden 1985 (11–19). *Josef Schreiner,* Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in Genesis 12–36 (20–34). *Hans-Jochen Boecker,* Überlegungen zur Josephsgeschichte (35–45). *Wolfram Herrmann,* Ex 17,7 bβ und die Frage nach der Gegenwart Jahwes in Israel (46–55). *Siegfried Herrmann,* Weisheit im Bundesbuch. Eine Miszelle zu Ex 23,1–9 (56–58). *Eckart Otto,* Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte (59–68). *Frank Crüsemann,* Das Gericht im Tor – eine staatliche Rechtsinstanz (69–79). *Klaus Koch,* Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreformen des Königs Josia. Zugleich ein Beitrag zur Bestimmung hebräischer „Tempora" (80–92). *Winfried Thiel,* Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition (93–103). *Odil Hannes Steck,* „... ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25 (104–113). *Klaus Baltzer,* Stadt-Tyche oder Zion-Jerusalem? Die Auseinandersetzung mit den Göttern der Zeit bei Deuterojesaja (114–119). *Hans-Christoph Schmitt,* Erlösung und Gericht. Jes 43,1–7 und sein literarischer und theologischer Kontext (120–131). *Gunther Wanke,* Jeremias Berufung (Jer 1,4–10). Exegetisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von individueller Äußerung und gepräg-

tem Gut anhand eines Einzeltextes (132–144). *Matthias Köckert,* Das Gesetz und die Propheten in Amos 1–2 (145–154). *Ludwig Schmidt,* Bemerkungen zu Hosea 1,2–9 und 3,1–5 (155–165). *Rainer Stahl,* „Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen ..." Der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung von Hos 4,3 (166–173). *Klaus-Dietrich Schunck,* Juda in der Verkündigung des Propheten Zefanja (174–179). *Henning Graf Reventlow,* Tradition und Aktualisierung in Sacharjas siebentem Nachtgesicht Sach 6,1–8 (180–190). *Hans-Jürgen Zobel,* Das Schöpfungshandeln Jahwes im Zeugnis der Propheten (191–200). *Rudolf Mosis,* Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f. (201–215). *Siegfried Wagner,* Theologischer Versuch über Ijob 42,7–9[10a] (216–224). *Hans Seidel,* Hiob, der Patron der Musiker (225–232). *Diethelm Michel,* Proverbia 2 – ein Dokument der Geschichte der Weisheit (233–243). *Arndt Meinhold,* Der Umgang mit dem Feind nach Spr 25,21f. als Maßstab für das Menschsein (244–252). *A. H. J. Gunneweg,* Weisheit, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu Proverbia 30,1–9 (253–260). *Jutta Hausmann,* Beobachtungen zu Spr 31,10–31 (261–266). *Rüdiger Lux,* Der „Lebenskompromiß" – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7,15–18 (267–278). *Ernst Kutsch,* „Du sollst dir kein Gottesbild machen". Zu Weisheit Salomos 14,15 (279–286). *Werner H. Schmidt,* „Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?" Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuß (287–297). *Hartmut Gese,* Das medische Reich im Geschichtsbild des Danielbuches – eine hermeneutische Frage (298–308). *Jörg Jeremias,* Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament (309–320). *Magne Saebø,* Eschaton und Eschatologie im Alten Testament – in traditionsgeschichtlicher Sicht (321–330). *Ernst-Joachim Waschke,* Die Einheit der Theologie heute als Anfrage an das Alte Testament – ein Plädoyer für die Vielfalt (331–341). *Hans-Peter Müller,* Bedarf die Alttestamentliche Theologie einer philosophischen Grundlegung? (342–351). *Gerhard Wallis,* Luther und die Wallfahrt (352–361). *Heinz-Josef Fabry,* Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4 Q 525 (362–371). – Der Band war eine schöne Festgabe und ist nun ein würdiges Denkmal für den so bald nach seiner Emeritierung verstorbenen Jubilar. H. Engel S. J.

Betz, Otto / Riesner, Rainer, *Jesus, Qumran und der Vatikan.* Klarstellungen. Gießen–Basel: Brunnen und Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 221 S.

Die beiden Autoren beabsichtigen mit dieser Veröffentlichung eine rasche Stellungnahme angesichts des durch die Medien angefachten Interesses an den Qumrantexten und zugleich der Rat- und Wehrlosigkeit weiter Kreise der deutschsprachigen Öffentlichkeit, die durch in hohen Auflagen verkaufte Bücher, Fernsehauftritte von deren Verfassern und durch Illustriertenartikel, in denen Richtiges und nachweislich Falsches, Unterstellungen, unwahrscheinliche Hypothesen und allenfalls vertretbare Vermutungen sich für den Nichtfachmann unentwirrbar mischten, irritiert waren. Interessant und gut verständlich informieren sie über die tatsächlichen Vorgänge in jüngster Zeit, indem sie knappe Fragen aufschlüsseln (z. B.: „Hat der Vatikan die Veröffentlichung der Qumran-Rollen unterdrückt?", „Verbirgt sich hinter dem ‚Lehrer der Gerechtigkeit' der Herrenbruder Jakobus?", „Kritisieren die Qumran-Schriften Jesus als ‚Gottlosen Priester'?", „Was bedeuten die Qumran-Texte für das Verständnis Jesu von Nazareth?" u. a.) und in möglichst einfacher Sprache eine differenzierte Antwort geben.

Ohne diese Aufklärungsverdienste in Frage zu stellen, sind einige Formulierungen und Vermutungen der Verfasser eher zu bedauern. Die Bemühungen, das kleine Fragment 7 Q 5 mit dem Markusevangelium in Verbindung zu bringen, sind noch viel fragwürdiger, als es in Kap. 8 schon deutlich wird. Daß Johannes der Täufer seine „Erziehung in der Qumrangemeinde" erhalten habe (151 u. ö.), ist sehr unwahrscheinlich. Auf die Annahme, „daß Jesus sich als Messias Gottes gesandt wußte" (156), läßt sich aus den Bekenntnissen der Evangelien und Paulusbriefe kaum so einfach rückschließen. Auch irreführende Redeweisen wie „mönchsartig ... klösterlich ... asketisch-monastisch" wären besser vermieden worden zugunsten einer präzisen Darstellung anhand der Texte selbst.

Die Anmerkungen sind in leserunfreundlicher Weise kapitelweise numeriert am Schluß des Buches zusammengestellt (194–219). Zu den Literaturhinweisen auf deutschsprachige Veröffentlichungen (190–192) ist inzwischen hinzuzufügen: Das 1992 in Amerika erschienene und jetzt auch deutsch zugängliche, kurzweilig und spannend zu lesende Büchlein von Joseph A. Fitzmyer, Qumran: Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993; das aufgrund einer umfassenden Kenntnis der Texte und Ausgrabungen wissenschaftlich weiterführende, eine plausible neue Gesamtkonzeption vorlegende Werk von Hartmut Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993; die ergänzte und neu bearbeitete deutsche Übersetzung der Qumrantexte von Johann Maier, Die Qumran-Essener, Bd. I: Die Qumrantexte in deutscher Übersetzung (UTB 224/1), München: Ernst Reinhardt, angekündigt für 1994. H. Engel S. J.

Schüling, Joachim, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium* (forschung zur bibel 65). Würzburg: Echter 1991. 252 S.

Die gegenwärtige neutestamentliche Forschung ist gerade in Deutschland durch ein fast völlig beziehungsloses Nebeneinander von synchronen und diachronen Untersuchungen gekennzeichnet. Manche Textlinguisten tun so, als handle es sich selbst bei Evangelientexten um völlig freie Kompositionen, bei denen die Herkunft der Stoffe für die Interpretation irrelevant sei. Auf der anderen Seite gibt es Beiträge, bei deren Lektüre man den Eindruck gewinnt, der literarische Paradigmenwechsel habe sich noch nicht überall herumgesprochen. Die größere Gefahr droht für die Exegese im Augenblick wohl von einer enggeführten synchronen Exegese her. Sie läuft Gefahr, letztlich das Christentum von seinen historischen Wurzeln abzulösen. – Mit der vorliegenden Studie geht Sch. – Doktorand des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Universität Gießen – unbekümmert um den heftig entbrannten Methodenstreit mit durchaus konventionellen Mitteln der Frage nach dem Verhältnis von Markusevangelium und Sprachquelle nach. Am Beispiel von vier gut ausgewählten Fällen von sog. „Doppelüberlieferungen" versucht er aufzuzeigen, wie sich aus gemeinsamer vorliterarischer Überlieferung bei Markus und in der Spruchquelle (wie sie vor allem bei Lukas repräsentiert ist) unterschiedliche Sprüche, Spruchreihen und übergreifende Kompositionen gebildet haben. Als Beispiel dienen die Botensendung (Lk 10,2–16 par. Mk 6,7–13), die Überlieferung von Johannes dem Täufer (Lk 3,7–9.16f.; 7,18–35 par. Mk 1,2–15), der Beelzebulstreit (Lk 11,15–26 par. Mk 3,27–29) und die Nachfolgetradition (Lk 14,26f. par. Mk 8,34–9,1). Jeweils wird am Anfang die „gemeinsame Logientradition" rekonstruiert. Ihr folgt dann die Verarbeitung in der „Logienquelle" und im Markusevangelium. In einem zusammenfassenden zweiten Teil wird dann eine synthetische Auswertung versucht. – Literarisch ist das wichtigste Ergebnis von Sch.s gründlicher Untersuchung, daß sich weder eine direkte Abhängigkeit der Spruchquelle von Markus noch des Markusevangeliums von Q beweisen läßt. „Die Überschneidungen zwischen Markusevangelium und Logienquelle gehen wahrscheinlich auf eine gemeinsame Spruchtradition zurück." (180). Damit sind auch schriftliche Sammlungen unwahrscheinlich, die Markus und Q gemeinsam vorgelegen hätten. Mit diesem Ergebnis unterscheidet sich Sch. vor allem von Vertretern der älteren Literarkritik, aber auch einigen neueren Entwürfen. Sowohl bei der Markus vorliegenden Spruchüberlieferung, als auch bei derjenigen, die zur Spruchquelle führt, ist nach Sch. im Anschluß an H. Schürmann und D. Zeller mit etwa vier Formen des Anwachsens der Stoffe zu rechnen: Zusatzworte, Spruchreihen, frühe Kompositionen und Sammlungen von Reden (193). Mit einem wechselseitigem Einfluß verschrifteter Traditionen der beiden Bereiche ist nach Sch. eher nicht zu rechnen. Dagegen spricht u. a. das Fehlen redaktioneller Elemente von Q bei Markus. Theologisch hält Sch. vor allem die unabhängige Herausarbeitung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu als Grundlage und Grundpfeiler der Evangelientradition in beiden Bereichen fest (vgl. 222f.). Die Christologie, unterschiedlich entwickelt, steht in beiden Bereichen nicht beherrschend im Vordergrund (222). Für an der Markusforschung Interessierte

steht am Schluß die Frage, ob nicht das Ergebnis Sch.s für die erste Hälfte des Markusevangeliums auch Auswirkungen auf die zweite, vor allem den markinischen Bericht von Leiden, Tod und Auferweckung Jesu haben könnte. Wenn es Markus zuzutrauen ist, daß er weitgehend aus mündlicher Tradition größere Kompositionseinheiten zu schaffen vermag, muß wohl erneut überprüft werden, wieweit sein Text zu der Annahme eines durchgängigen, schriftlich überlieferten Leidensberichts zwingt.

J. Beutler S. J.

Painter, John, *The Quest for the Messiah.* The History, Literature and Theology of the Johannine Community. Edinburgh: Clark 1991. XIV/425 S.

Mit der vorliegenden Studie legt der Verf. Vorarbeiten zu einem in Enstehung befindlichen Kommentar zum Johannesevangelium (Joh) vor (XIII). Sie erstrecken sich über den Zeitraum seit 1974 und weisen den Verf. als einen der herausragenden Autoren des angelsächsischen Sprachraums, ja international im Bereich der Johannesexegese aus. Der Untertitel der Aufsatzsammlung läßt schon einen Schwerpunkt erkennen: P. zeigt ein durchgehendes Interesse an der Geschichte der johanneischen (joh.) Gemeinde als Entstehungsort der joh. Schriften. Hierin ist er R. E. Brown verwandt, mit dessen Entwurf „The Community of the beloved Disciple" (New York etc. 1979; deutsch „Ringen um die Gemeinde", Salzburg 1982) eine durchgängige Auseinandersetzung geführt wird. Die Geschichte der Gemeinde spiegelt sich nach P. vor allem in ihrer wechselnden Beziehung zum Judentum wider. Auf eine Phase der Entstehung aus Mitgliedern der Synagoge folgt eine zweite, in der sich der Konflikt mit der Synagoge zunehmend zuspitzt bis zum Ausschluß der Gemeindemitglieder aus dem Synagogenverband. Die anschließende Phase ist durch den Rückblick auf den Synagogenausschluß und den wachsenden Einfluß von Heidenchristen auf Leben und Theologie der Gemeinde gekennzeichnet. Dabei treten dann zunehmend innergemeindliche Probleme um die Christologie und das Selbstverständnis der Christen auf. Die Grundlinien dieses Entwurfs finden sich am ehesten im 2. Beitrag des Sammelwerks (Johannine Christianity, 27–105), wirken sich aber durchgängig in den verschiedenen Einzelbeiträgen aus.

Literarisch ist der Verf. seit dem Erscheinen der von R. Tannehill herausgegebenen Studie „Pronouncement Stories" (Semeia 20, Chico, CA, 1981) zunehmend von der literarischen Gattung der „Quest Story" (Suchgeschichte) fasziniert. In ihr macht sich ein Individuum auf, um ein begehrtes Gut zu suchen und bei einem Spender letztlich zu finden, wenn auch oft erst nach der Überwindung von Hindernissen (man denkt unwillkürlich an das Aktantenmodell von V. Propp, auf das aber nicht direkt eingegangen wird). In Joh 1–4 sieht P. vor allem Menschen unterwegs, um bei Jesus Aufschluß über das Heil oder dieses selbst zu finden (129–173). In Joh 5–8 zeigt sich mit zunehmender Deutlichkeit, daß diese Suche auf Schwierigkeiten stößt (175–260). Als Beispiel kann Joh 6 dienen (215–244). Einer offenen Haltung des „Volkes" Jesus gegenüber in den Versen 1–35 folgt eine ablehnende der „Juden" in V. 41–71 mit V. 36–40 als Übergang. P. ordnet diese unterschiedliche Haltung Jesus gegenüber und den Übergang von der „quest" zur „rejection story" verschiedenen redaktionellen Schichten des Joh zu: einer früheren, in der der Bruch mit der Synagoge noch nicht erfolgt ist, und einer späteren, in der darauf bereits zurückgeblickt wird. Ein ähnliches Modell liegt dann der Interpretation von Joh 9 zugrunde (261–286), in der der Bruch nach V. 38 erfolgt. Nicht zuletzt die joh. Abschiedsreden sind für P. ein Paradebeispiel für das vorgeschlagene redaktionskritische Modell (349–369): Eine erste Abschiedsrede umfaßt nur den Abschnitt Joh 13,31–14,31 und läßt noch keine Verfolgungssituation erkennen; eine zweite erstreckt sich von Joh 15,1 bis 16,4a und spricht direkt aus der Verfolgungssituation heraus. Eine dritte Abschiedsrede in 16,4b-16,33 ist nach dem Bruch mit der Synagoge entstanden und läßt bereits eine stärkere Ausrichtung auf die innere Situation der Gemeinde erkennen. Dies ist dann in erhöhtem Maße in dem Gebet von Joh 17 der Fall. Im Ersten Johannesbrief stehen dann nur noch innergemeindliche Probleme zur Diskussion (371–399). In die Gemeinde eingetretene Heidenchristen haben ein pneumatisches Selbstverständnis und eine spiritualisierte Christologie mitge-

bracht, mit der sich die judenchristlich orientierte Gruppierung in der Gemeinde polemisch auseinandersetzt, nachdem es bereits zum Bruch zwischen beiden Gruppen gekommen ist.

Eine Bewertung des Entwurfs von P. wird sich vor allem mit dessen geschichtlichen und literarischen Positionen auseinandersetzen. Im Vordergrund steht die Geschichte. In den Grundzügen scheint die Entwicklung der joh. Gemeinde zutreffend geschildert zu sein. Ein wenig Bedenken bleiben bei dem heute verbreiteten Gedanken, sie habe sektenhafte Züge getragen (vgl. etwa 398). Damit hängt zusammen, daß P. die Frage einer Abhängigkeit des Joh von den synoptischen Evangelien eher offen läßt (74, mit seinem Lehrer C. K. Barrett, dem auch der Band gewidmet ist). Ob die abweichende Christologie und Anthropologie zur Entstehungszeit der Briefe vorwiegend auf den Einfluß von Heidenchristen in der Gemeinde zurückgeht (397), wäre eine weitere offene Frage. Schließlich hat die entstehende Gnosis auch jüdische Wurzeln, und die Entstehung der Häresie innerhalb der joh. Gemeinde muß deswegen nicht nur heidenchristliche Wurzeln haben. – Literarisch hat sich die Herausarbeitung der „Suchgeschichten" und ihrer Spielarten innerhalb des Joh als fruchtbar erwiesen. Anregend und weiterführend ist dabei auch der Gedanke, beim Übergang des joh. Christentums in die Diaspora sei an die Stelle der Suche nach dem Messias diejenige nach dem „Leben" getreten (16). Schwieriger scheint es zu sein, mit der Unterscheidung von Such- und Verwerfungsgeschichten zu redaktionellen Schichten im Joh zu gelangen. Hier erweist sich die Zurückhaltung von P. gegenüber Strukturuntersuchungen als nachteilig. Innerhalb des Komplexes von Berufungsgeschichten Joh 1,19–51 (nach P. zu Suchgeschichten umgearbeitet) darf man m. E. nicht Joh 1,51 als sekundär ausscheiden, da dort mit der plötzlich auftretenden Menschensohnchristologie ein Verweis auf die Passion Jesu begegne (153 f.). Ebenso problematisch bleibt die Unterscheidung von zwei Schichten in Joh 9: Das ganze Kapitel zeigt einen konzentrischen Aufbau, bei dem sich die Eingangsverse 1–6 und 39–41 spiegelbildlich entsprechen. Ähnlich liegt der Fall in Joh 6 (wie der Rezensent in SNTU 16 [1991] 89–104 zu zeigen versucht hat). Der terminologische Übergang vom „Volk" zu den „Juden" dürfte sich kaum von demjenigen von den „Pharisäern" zu den „Juden" in Joh 9 (V. 18) unterscheiden, wo die letzteren solche Mitglieder des jüdischen Volkes zu sein scheinen, die sich gegen Jesus entschieden haben. Er rechtfertigt also in beiden Fällen nicht die Annahme literarischer Schichten. Am ehesten überzeugt die Unterscheidung solcher Schichten in den joh. Abschiedsreden, in denen P. eine sinnvolle Abfolge von Entstehungsphasen aufzeigen kann. Autor und Rezensent haben sich im Rahmen des Johannesseminars der *Studiorum Novi Testamenti Societas* bereits häufiger über die hier genannten Fragen freundschaftlich gestritten (vgl. erneut die Einleitung XIII f.). Es ist gut, daß sich jetzt ein größerer Kreis an solchen Diskussionen beteiligen kann. J. Beutler S. J.

Kühlschelm, Roman, *Verstockung, Gericht und Heil.* Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" in Joh 12,35–50 (Bonner Biblische Beiträge 76). Frankfurt a. M.: Hain 1990. 320 S.

Hinter dieser Wiener Habilitationsschrift aus dem Wintersemester 1989/90 steckt ein doppeltes Anliegen: die Erarbeitung einer johanneischen (= joh.) Einzelperikope mit den Methoden heutiger neutestamentlicher Exegese und die Auseinandersetzung mit einem ernstzunehmenden theologischen Problem des Vierten Evangeliums: dem joh. „Determinismus", der im joh. Dualismus seine Wurzeln zu haben scheint. Der Verf. löst seine Aufgabe dadurch, daß er nach einer kurzen Einführung seinen Text zunächst nach den heute akzeptierten Methoden synchroner Exegese auslegt und daran eine diachrone Interpretation anschließt. Beide Sichtweisen vereinen sich dann in einer „Einzelauslegung von Joh 12,35–50". Auf ihrer Grundlage werden abschließend „bibeltheologische Überlegungen" angestellt, die das genannte Thema „Determinismus und Dualismus" betreffen. Die synchrone Auslegung geht in den Schritten „sprachliche Analyse" mit der Unterteilung „syntaktische" und „semantische Analyse" voran, die zu formalen und strukturellen Beobachtungen hinführen. Erörterungen zu Gattungsfragen und zur Textpragmatik schließen sich an. Die „Motivkritik" führt schon zur dia-

chronen Betrachtung hin. Da der Autor aus guten Gründen auf eine Quellenkritik verzichtet, wird die eigentliche diachrone Arbeit in der Verhältnisbestimmung von Überlieferung und Redaktion geleistet. Der Schwerpunkt liegt auch bei der folgenden „Einzelauslegung", bei der synchronen Betrachtung, womit der Verf. einem mit Recht erhobenen zeitgenössischen Postulat entspricht. – Die synchrone Arbeit am Text ergibt für den Verf. eine starke Textkohärenz. Sie zeigt sich auf Wort- wie auf Satzebene und läßt eher davon Abstand nehmen, den Text in einander ablösende oder einander widerstreitende Quellen und Schichten aufzulösen. Allenfalls der Abschnitt V. 44–50 wird als sekundäre Ergänzung verstanden, wie heute mehrfach vorgeschlagen (133); doch auch er atmet joh. Geist und ist von joh. Sprache bestimmt. Sachlich bringt er den Abschnitt 12,35–43 mit einem letzten Aufruf zum Glauben gut zum Abschluß. Als wichtigstes Ergebnis der Untersuchung von K. ist festzuhalten, daß in Joh 12,35–50 die scheinbar deterministisch klingenden Aussagen im Dienste einer Situierung von Lesern stehen, die sich ihrerseits in einer Entscheidungssituation befinden. Durch eine „Horizontverschmelzung" verbindet sich die Lesersituation mit derjenigen der Jünger und Gegner Jesu zu dessen historischen Lebzeiten. Damit werden den Lesern des Vierten Evangeliums Orientierungs- und Entscheidungshilfen an die Hand gegeben. Sie erkennen den Widerstand gegen die christliche Botschaft, den sie erfahren, als bereits im Leben Jesu vorgezeichnet, ja von Gott seit den Propheten Israels vorhergesagt. So ist der joh. Determinismus eine Funktion der Christologie, wie im Anschluß an T. Onuki verschiedentlich festgehalten wird (vgl. vor allem 270–280). Man wird dieser Interpretation K.s zustimmen können, zumal die Abfolge von Feststellung des Unglaubens, Angabe seines Grundes und letztem Aufruf zum Glauben im gewählten Abschnitt kaum eine doppelte Prädestination zu Glaube oder Verwerfung zuläßt. – Der Grundanlage des Buches von K. kann gleichfalls zugestimmt werden. Sie zieht die Konsequenz aus den neueren methodologischen Debatten und macht diese für eine organischere Exegese des Johannesevangeliums fruchtbar. Als die gravierendste Fehlentscheidung sieht der Rezensent die Textabgrenzung unter Einschluß von Joh 12,35 f. an. Sie kommt dadurch zustande, daß der Verf. sie vor allem auf semantische und gattungskritische Erwägungen stützt, dabei aber die narrative Analyse außer acht läßt. Nach ihr ist eine eindeutige Zäsur hinter V. 36 festzustellen (mit Wechsel von Jesusrede zu Kommentar des Erzählers und Verlassen der Szenerie der Hellenenrede von Joh 12,20–36). Wenn auch der genaue Ort der Erzählanalyse innerhalb der Abfolge der Methodenschritte z. Zt. noch umstritten ist, so gilt sie selbst doch als unverzichtbares Element synchroner Analyse von erzählenden Texten, zu denen Joh 12,20–50 wohl gehört (vgl. W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg i. B. usw. 1987, § 9.3). Auf der einen Seite werden die Verse 35 und 36 vom vorhergehenden Kontext abgekoppelt, mit dem sie nicht nur synchron, sondern auch diachron verbunden sind durch den durchgehenden Rückgriff auf die Thematik des „erhöhten und verherrlichten" Menschensohnes (= Gottesknechtes) nach Jes 52,13–53,12 (vgl. J. B., Greeks Come to See Jesus: Bibl 71 [1990] 333–347). Auf der anderen Seite bekommt nun das „Sichverbergen" Jesu von V. 36 einen eigenständigen Sinn als „symbolische Gerichtshandlung" (57 und passim), der ihm ursprünglich fremd sein dürfte (vgl. das ἐκρύβη Jesu als Schlußnotiz Joh 8,59 nach den Auseinandersetzungen mit den „Juden" im Tempelbereich). Alle textübergreifenden Strukturuntersuchungen K.s unter Einschluß von V. 35 f. stehen damit m. E. unter einem Vorbehalt und müssen neu bedacht werden. Bei der Textsemantik erweist sich als gewisser Nachteil, daß K. (mit dem überwiegenden Teil der deutschsprachigen Forschung) eine Scheu vor der strukturalen Semantik an den Tag legt. Diese hat jedoch mit ihrer Erarbeitung von Sinnlinien und Oppositionen den Vorteil, daß sie besser zur Textpragmatik überleitet, indem die Leser aufgefordert werden, sich mit einer von zwei Verhaltensmöglichkeiten im Text zu identifizieren. Bei K. wirkt die Pragmatik etwas angehängt und weniger organisch aus der Semantik heraus entwickelt. Die Motivkritik mit ihrer Anhäufung von Parallelstellen aus dem Johannesevangelium, dem übrigen NT und dem AT wirkt ihrerseits etwas zettelkastenartig, da zu wenig auf Wortfelder geachtet wird, und ein Gleiches gilt von den auslegungsgeschichtlichen Exkursen bei der Einzelanalyse, die zu wenig in die Exegese selber einfließen. Man wird K. zugute halten müssen, daß die neueren, von der

Textlinguistik beeinflußten Auslegungsmethoden innerhalb der neutestamentlichen Exegese zumindest im deutschen Sprachraum noch in der Erprobung sind. Insofern gebührt seinem Versuch, sie für einen zentralen Abschnitt des Johannesevangeliums fruchtbar gemacht zu haben, Anerkennung. J. Beutler S. J.

Klauck, Hans-Josef, *Der erste Johannesbrief* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament = EKK XXIII/1). Zürich–Braunschweig–Neukirchen: Benziger-Neukirchener 1990. XI/363 S. (I). – Ders., *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2). Zürich–Braunschweig–Neukirchen: Benziger-Neukirchener 1991. X/140 S. (II).

In erstaunlich kurzer Zeit hat der Würzburger Neutestamentler und Schnackenburg-Nachfolger diese beiden bemerkenswerten Bände vorgelegt, die jetzt das gesamte Korpus der Johannesbriefe auf dem neuesten Stand auslegen. Um es vorwegzunehmen: an Gründlichkeit und Ausgewogenheit sind sie z. Zt. unübertroffen; die einzige ernstzunehmende Parallele bleibt der Johannesbriefkommentar von R. E. Brown (Garden City, NY, 1982), der freilich nun auch schon ein Jahrzehnt zurückliegt und der durch die Theorie vom „Kommentarcharakter" des Ersten Johannesbriefes gegenüber dem Johannesevangelium auch eine angreifbarere Grundposition einnimmt. Wenden wir uns zuerst dem Ersten Johannesbrief zu. In der geschichtlichen Einordnung folgt K. dem sich heute bildenden Konsens, daß der Brief zu Anfang des 2. Jh. (100 bis 110 n. Chr.), vermutlich in Ephesus, entstanden ist (I 49). Dies bedeutet, daß er zeitlich nach der Entstehung des Johannesevangeliums, zumindest in seinem Grundbestand, anzusetzen ist (I 46), vermutlich innerhalb der heute oft angenommenen „joh. Schule" (I 45). Der Verf. wäre eher von demjenigen des Evangeliums verschieden, jedoch ihm durch die Zugehörigkeit zur gleichen Schule geistes- und sprachverwandt (ebd.). Vor einer näheren Charakterisierung des Verf., etwa durch Gleichsetzung mit dem „Presbyter Johannes", den Papias von Hierapolis kennt, scheut K. eher zurück (vgl. I 43; II 22); freilich lag zur Zeit der Veröffentlichung auch des zweiten Bandes noch nicht die deutsche Fassung des großangelegten Werkes von M. Hengel „Die johanneische Frage" (Tübingen 1993) vor, die die Presbyterfrage wieder stärker ins Gespräch bringt. Bis hierhin kann uneingeschränkte Zustimmung signalisiert werden. Etwas kontroverser wird die Frage, mit welcher Gegnergruppe sich der Verf. auseinandersetzt. Daß eine Spaltung der Gemeinde nur kurz zurückliegt, zeigt 1 Joh 2, 19 f. Nach Prüfung der gegenwärtig vorgetragenen Positionen entscheidet sich K. mit guten Gründen für „Ultra-Johanneer" (um einen Ausdruck von Ph. Vielhauer zu gebrauchen), d. h. joh. Christen, die die Hoheitschristologie der joh. Tradition auf die Spitze getrieben hatten und zu einem Christusbild mit doketistischen, ja gnostisierenden Zügen gelangt waren, ohne daß formell von Doketismus oder Gnosis die Rede sein könnte (I 40 f.). Mit Recht weist K. hier auch auf die Grundlagen der gegnerischen Irrlehre in deren Menschenbild hin (I 41): Es besteht in der Tat eine Entsprechung zwischen der Leugnung eines fleischgewordenen Christus und einem pneumatischen Enthusiasmus, der die Gegner über sich selbst hinaus gehoben zu haben scheint. Hieraus würde dann folgen, daß die christologischen Formeln des 1 (und 2) Joh nicht zuletzt soteriologische Bedeutung hätten. Bei K. wird dies nicht ganz hinreichend deutlich, wie auch ein Blick auf die entsprechenden Textabschnitte 1 Joh 2, 22; 4, 2 f.; 2 Joh 7 zeigt. Es sieht so aus, daß der eigentliche Streit zwischen der Gruppe des Verf. und den Gegnern um die Anthropologie, d. h. um das christliche Selbstverständnis, ging. Wenn die Gegner sich so sehr vom gegenwärtigen Heilsbesitz erfüllt und „gesalbt" fühlten, dann hatten sie einen „Christus" als Erlöser und Heiland nicht mehr nötig und standen damit auch über der Ethik, auch über dem Gebot der Gottes- wie Nächstenliebe. Es scheint, als wenn sich aus dieser Perspektive eine einheitlichere Sicht der beiden Zielrichtungen des 1 (und 2) Joh ergäben: rechtes Bekenntnis zu Christus und Leben aus der geschwisterlichen Liebe. Beim Aufbau des 1 Joh folgt K. mit guten Gründen einer Dreiteilung, wie überhaupt der Brief auch mikrostrukturell weitgehend von Dreiergruppen geprägt ist (I 27 f.). Freilich kann man zweifeln, ob der Schnitt jeweils bei 1 Joh 2, 18 und 4, 1 ganz glücklich gewählt ist. Er führt zu keinen sehr überzeugenden Überschriften über die Haupt-

abschnitte und erscheint damit dem Strukturvorschlag von E. Malatesta (The Epistles of St. John, Rom 1973) unterlegen, der von verschiedenen Gottesprädikaten (Gott ist Licht, ist gerecht, ist die Liebe) ausgeht und damit unterschiedliche Aussagen zur Weise der Gemeinschaft mit Gott in den drei Abschnitten verbindet (durch Licht, Gotteskindschaft, Liebe), mit jeweils größeren Einschnitten vor 1,5; 2,29 und 4,7. Die gattungsmäßige Einordnung der 1 Joh bei den Briefen (I 29–32) überzeugt durchaus, zumal die Abweichungen von der Gattung bei Prolog (1 Joh 1,1–4) und Epilog (5,13) durch Einfluß des Johannesevangeliums (1,1–18; 20,31) erklärt werden können. Die Einordnung struktureller Beobachtungen mit Blick auf das antike Briefformular führt auf jeden Fall weiter als der Versuch, mehr oder weniger krampfhaft die Aufbauelemente einer antiken Rede nach den Gesetzen der Rhetorik im Brief wiederfinden zu wollen (I 28 f.).

Damit sind wir auch schon bei dem Hauptgewinn des Kommentars zu den beiden kleineren Briefen angelangt. Gerade weil es sich bei diesen beiden kleinen Schreiben um echte antike Privatbriefe handelt, ist der gattungsmäßige Vergleich mit den außerordentlich zahlreichen antiken Parallelen (vor allem im Bereich der Papypri) reizvoll und lehrreich. K. erweist sich hier als umsichtiger Fachmann. Freilich gibt es bislang keine allgemein akzeptierte Theorie über die unverzichtbaren Elemente eines solchen Privatbriefes, und ein Blick in die Quellentexte zeigt die mannigfaltige Verschiedenheit bei allem Formelhaften, was es auch gibt. An zwei oder drei Stellen seien hier Fragen angemerkt: im 2 Joh macht K. aus V. 4 einen selbständigen Abschnitt als „Briefproömium", ähnlich wie F. Vouga, der in seinem Johannesbriefkommentar (Tübingen 1990) hier (weniger glücklich) von einer „Danksagung" spricht. Demgegenüber ist freilich darauf hinzuweisen, daß sich V. 4 als gut verzahnt mit den beiden folgenden Versen erweist, und daß im antiken Brief der Ausdruck der „Freude" über erhaltene gute Nachricht gern unmittelbar zum eigentlichen Briefkorpus überleitet. Semantisch bildet das ἐχάρην von V. 4 eine Klammer mit dem χαίρειν von V. 11 am Ende des Mittelteils, was auch eher dagegen spricht, V. 4 diesem noch voranzustellen. Ähnliche Probleme der Zuordnung stellen sich im 3 Joh: hier kennt K. ein erweitertes Proömium in V. 3–4, dem zugestimmt werden kann, beginnt den Schlußteil aber in V. 13, was V. 12 von diesem abtrennt. Hier lassen Beobachtungen von J. du Rand (in: Neotestamentica 13, 1981) nachdenken: Er erkennt (analog zum 2 Joh) im 3 Joh eine chiastische Grundstruktur, nach der der doppelte Mittelteil (Lob des Gaius, Tadel des Diotrephes) in den Versen 5–9.10–11 gerahmt wird von dem Zeugnis für Gaius im Proömium (V. 3 f.) und demjenigen für Demetrius (V. 12). Den äußeren Rahmen würden Präskript und Grußwort (V. 1 f.) und Briefschluß (V. 13–15) bilden. Hinter den geschilderten Abweichungen steht die Frage, wieweit neben gattungskritischen auch semantische Beobachtungen zur Strukturierung eines individuellen Briefes herangezogen werden sollten (Beispiel: „Zeugnis" in V. 3 f. und 12). Historisch setzt K. den zweiten und dritten Johannesbrief etwa zur Zeit des ersten an mit der Möglichkeit, daß die Abfolge im Kanon auch der chronologischen Reihenfolge der Briefe entspricht (II 23). Diese Auffassung hat ebensoviel für sich wie die Vermutung K.s, daß alle drei Briefe den gleichen Verf. haben, der sich freilich von demjenigen des Johannesevangeliums unterscheidet (II 21). Gegenüber der jüngst geäußerten Meinung (vgl. G. Strecker, Die Johannesbriefe, Göttingen 1989, z. St.), in 2 Joh 7 nehme der Verf. gegen Chiliasten Stellung und der 2 Joh bedeute den „Anfang der johanneischen Schule" (ders., NTS 32, 1986, 31–47), vertritt K. mit guten Gründen die Ansicht, hier werde nur das Bekenntnis aus dem Johannesevangelium und dem 1 Joh aufgenommen, nach dem Christus ein für allemal im Fleisch gekommen sei (Das Partizip wäre also eher vergangenheitsbezogen, da formelhaft). Damit wird die Plausibilität der Entstehungssituation der drei Johannesbriefe bewahrt: Sie verweisen uns in die Spätphase der joh. Gemeinde, in der diese vor die Entscheidung gestellt ist, ihr überkommenes Christusbekenntnis festzuhalten oder neuen Strömungen zu folgen, die einen fleischgewordenen Erlöser letztlich überflüssig machen. Mit dem konsequenten Versuch, dieses Anliegen durch die drei Briefe hindurch verständlich zu machen, hat K. der Forschung einen Dienst erwiesen. J. Beutler S. J.

Schenke, Ludger, *Die Urgemeinde.* Geschichtliche und theologische Entwicklung. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 358 S.

Das hier vorgelegte Werk von Sch. füllt eine Lücke. Es steht etwa zwischen der „Geschichte der urchristlichen Literatur" von Ph. Vielhauer (1975), die vom Titel her literarisch orientiert ist, und den Bänden von E. Lohse zur Einleitung in das Neue Testament (vor allem seiner „Umwelt des Neuen Testaments", ^{8}1989). Einzelne Abschnitte behandeln eher die Voraussetzungen für die Entstehung der Urgemeinde wie derjenige über „die Hörer der Jesusbotschaft" (III), andere deren Werden und Wechselfälle selber. Ausgangspunkt ist die Auferstehung Jesu (I), die sich zugleich in der Geschichte ereignet und über diese hinausführt. Nach Sch. liegt der älteste Ursprung der Osterbotschaft eher in Galiläa, von wo aus sich ein Zug der Galiläer nach Jerusalem aufgemacht hätte (22). Die älteste christliche Verkündigung hätte vor allem den Kontrast zwischen dem Handeln der Menschen und demjenigen Gottes an Jesus zum Inhalt gehabt (24). Vom Inhalt der ersten Verkündigung (II) geht Sch. über zu „Zusammensetzung und Organisation der Urgemeinde" (IV), zu ihrem „Selbstverständnis" und ihrem „Gottesdienst" (V), zu ihren „christologischen Anschauungen" (VI) und ihrer „Stellung zu Gesetz und Tempel" (VII). Weitere Abschnitte behandeln die Mission der „Hellenisten" und christliche Gruppen außerhalb Palästinas (VII-VIII). In die Spätphase der Urgemeinde verweisen die abschließenden Abschnitte XI-XIII über die weiteren Wechselfälle der Gemeinde, ihre innergemeindliche Belehrung und Weisung sowie Polemik nach außen. Den Abschluß bildet ein Anhang über die antiochenische Gemeinde (XIV). – Das umfangreiche Werk ist vor allem als Studienhilfe für Studienanfänger gedacht und erfüllt dafür zweifellos seinen Zweck. Sekundärliteratur ist umfangreich eingearbeitet; sie bildet auch den roten Faden für die Darstellung Sch.s, der nicht für sich in Anspruch nimmt, diese ausschließlich aus den Quellen erarbeitet zu haben. Grundlegende Informationsquelle ist die Apostelgeschichte als die einzige nahezu zeitgenössische Gesamtdarstellung des Lebens der „Urgemeinde". Sch. verzichtet darauf, ihren Geschichtswert als solchen zu thematisieren. Der Verlust wird freilich wettgemacht durch ein Abwägen von vorlukanischer Tradition und lukanischer Bearbeitung bei den einzelnen Abschnitten der Geschichtsdarstellung unter Berücksichtigung der literarischen und theologischen Ziele des Lukas. Es bleibt freilich die Frage, ob nicht in der Gesamtdarstellung Denkformen des Lukas stärker nachgewirkt haben, als Sch. bewußt war. Zu denken ist hier vor allem an die Rolle des Petrus sowie der „Apostel" als Zeugen der Auferstehung. Für grundlegend hält Sch. „Die Ersterscheinung vor Simon Kephas" (18), für die es nicht nur zahlreiche Zeugnisse aus den Evangelien und der Apostelgeschichte, sondern auch das Zeugnis des Paulus gibt. Erstaunlich bleibt, daß Sch. nirgends die Ersterscheinung vor Maria Magdalena bzw. den Frauen erwähnt, für die es gleichfalls eine alte Textgrundlage gibt (vgl. Mt 28,8–10; Mk 16,9–11; Joh 20,11–18). Ebenso wird der (traditionskritisch wohl ältere) Auftrag des Engels an die Frauen bzw. Magdalena, die Auferstehungsbotschaft weiterzugeben, nicht in die Geschichtsdarstellung einbezogen (vgl. Mk 16,1–8; Lk 24,1–11). Bei der Rolle der Frauen, der Mutter Jesu und seiner Brüder interessieren einzig die Brüder (vgl. 243). Entsprechend wird bei der Behandlung des grundlegenden Zeugnisses für die Auferstehung Jesu nach 1 Kor 15,3–8 nur von den dort genannten Personen unter Ausschluß der Frauen gesprochen und die Divergenz mit den Evangelientexten nicht problematisiert (vgl. 334–339). Die Auswirkungen bei der Darstellung von „Organisation und Leitung der Urgemeinde" (73 f.) bleiben nicht aus. Genannt werden hier neben Simon Petrus, den Zwölf und den Sieben die Lehrer und Schriftgelehrten sowie als Einzelperson Josef Barnabas. Vielleicht gelingt es bei einer Neuauflage, dem Anliegen einer angemessenen Beachtung der Frauen in der ältesten Gemeinde stärker Rechnung zu tragen, worauf nicht nur Feministinnen Wert legen. J. Beutler S. J.

2. Historische Theologie

Corsato, Celestino, *Expositio evangelii secundum Lucam di sant' Ambrogio.* Ermeneutica, simbologia, fonti (Studia Ephemerida Augustinianum 43). Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1993. 305 S.

Dem Mailänder Kirchenvater Ambrosius gilt seit langem das besondere Interesse der italienischen Patristik. Mehr und mehr wird andererseits die Erforschung der Väterexegese zu einer italienischen Domäne, weswegen es alles andere als ein Zufall ist, daß gerade in Italien eine Zeitschrift wie die „Annali di Storia dell'Esegesi" mit kontinuierlichen Beiträgen zur patristischen Bibelauslegung erscheinen kann. Vor dem Hintergrund dieser erfreulichen Entwicklung ist die vorliegende Studie zu sehen. Sie befaßt sich mit der einzigen neutestamentlichen Bibelauslegung des genannten Kirchenvaters, nämlich seinen Homilien zum Lukasevangelium. Die am römischen Institutum Patristicum Augustinianum als Doktordissertation vorgelegte Arbeit unterwirft die *Expositio evangelii secundum Lucam* einer dreifachen Analyse. Der erste Teil legt die hermeneutischen Grundsätze frei, die Ambrosius in seinem Homlienwerk anwendet. Es handelt sich um den hermeneutischen „Lektüreschlüssel", nämlich die paulinische Gegenüberstellung „Geist/Buchstabe" und die Unterscheidung der drei Schriftsinne: des buchstäblich-historischen, des moralischen und des geistlichen. Der zweite Teil befaßt sich mit der exegetischen Technik, mit Hilfe derer die genannten drei Schriftsinne erarbeitet und vorgelegt werden. Konkret haben wir es hier zu tun mit der ‚Technik' des Exkurses, den Zahlen, Personen- und Ortsnamen (Etymologien), Tier-, Pflanzen- und sonstigen Namen als Trägern symbolischer Bedeutungen. Der dritte Teil schließlich wendet sich einem Aspekt der Homilien zu, der nicht mehr unmittelbar die Auslegung selber betrifft. Es geht jetzt um die Quellen, auf die Ambrosius in der Abfassung der Homilien zurückgreift. Durch einen minutiösen Textvergleich (196–278) kommt Verf. hier zu dem Ergebnis, daß sich der Bischof von Mailand eher nicht, wie bisher angenommen, auf die Homilien des Origenes zum Lukasevangelium stützt, die uns heute – abgesehen von einigen Fragmenten – nur noch in der Übersetzung durch Hieronymus vorliegen, sondern auf den – wiederum nur in einigen Fragmenten – auf uns gekommenen Kommentar des Alexandriners zu dem genannten Evangelium. „Die minutiöse und analytische Erforschung der Fragmente, die wechselseitige Gegenüberstellung der Auslegung des Ambrosius und der beiden Lukaswerke des Origenes (Kommentar und Homilien), die zwischen Ambrosius und Cyrill von Alexandrien festgestellten Parallelen, alle diese Kriterien und Elemente weisen über jede bloße Konjunktur und Unterstellung hinaus auf den Kommentar des Origenes als Quelle der *Expositio* hin. Absolut ausschließen können wir freilich nicht die gleichzeitige Gegenwart des Einflusses der entsprechenden Homilien des Alexandriners auf unseren Autor" (287). – Von den drei Teilen der Arbeit erscheint uns der zweite als der nützlichste, wird uns hier doch konkret das Funktionieren der Exegese des Mailänder Bischofs vor Augen geführt und gezeigt, welche Elemente des Evangelientextes dem Bischof zum Überstieg in die beiden höheren Sinne, den moralischen und den geistlichen, dienen. Diesen Teil der Arbeit kann man fast als Nachschlagewerk benutzen. Vergleichsweise blaß dagegen wirkt der erste Teil. Hier hätte man der Darlegung der Prinzipien Profil geben müssen entweder durch Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren oder mit des Ambrosius Hauptquelle, eben Origenes. Auch fehlt hier leider fast ganz der Versuch, die dargelegten Prinzipien dem heutigen Leser dadurch verständlich und nachvollziehbar zu machen, daß die antike heidnische und christliche Exegese als umfassender Verstehenshintergrund zur Sprache gebracht wird. Weitergeholfen hätte in diesem Zusammenhang wohl auch die vom Autor nicht berücksichtigte Untersuchung von Christoph Jacob („Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Frankfurt 1990). Weniger befriedigend als der zweite erscheint uns auch der dritte Teil der Arbeit. Abgesehen davon, daß es nach Quellenlage hier offensichtlich nicht möglich war, ein wirklich sicheres Ergebnis vorzulegen, fragt man sich nämlich, was es für die Kenntnis der *Expositio* nun wirklich einbringt, ob Ambrosius eher den Kommentar des Origenes oder dessen Homilien zum Lukasevangelium

verwendet hat – es sei denn, man zöge aus dem vom Verf. vorgeschlagenen Ergebnis der Arbeit resolut die Konsequenz und betrachtete fortan die *Expositio* des Bischofs von Mailand als den Text, in dem uns der verlorengegangene Kommentar des Origenes in seiner Substanz greifbar und überliefert ist. Aber diese Konsequenz zieht der Autor selber am Ende seiner Arbeit nicht und der Leser fragt sich, warum er das nicht tut.

H. J. Sieben S. J.

Augustinus, *De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*, lateinisch/deutsch, übersetzt und eingeleitet von *Andreas Hoffmann* (Fontes Christiani 9). Freiburg: Herder 1992. 220 S.

Augustinus hat die Gabe, die von ihm behandelten Gegenstände schon im Titel des Werkes absolut auf den Punkt zu bringen. Man denke etwa an die *Confessiones* oder *De civitate Dei*. Ja, das ist in der Tat das Thema, zumindest des zweiten Teils, der vorliegenden Schrift: Wozu ist der Glaube gut, wozu ‚nutzt' er im ganz präzisen Sinne des Wortes. Weil Augustins Antwort auf diese Frage nach dem „Nutzen des Glaubens" auch in der Vergangenheit sehr geschätzt wurde, hat man das zwischen Anfang 391 und 392 als erstes nach seiner Priesterweihe entstandene, zur Gruppe der antimanichäischen Schriften gehörende kleine Werk immer wieder in moderne Sprachen, auch ins Deutsche übertragen. So legte schon 1771 ein anonymer Fuldaer Benediktiner eine Version mit dem bezeichnenden Titel „Von der Nutzbarkeit des Glaubens zum Gebrauche und Troste der Rechtgläubigen" vor. Weitere deutsche Übersetzungen erschienen dann 1808 und 1824. Eine 1966 veröffentlichte ist so mangelhaft und voller Fehler, daß die jetzt hier vorliegende wirklich sehr zu begrüßen ist. H. charakterisiert seine eigene Übersetzung als „zielsprachenorientiert" und erklärt: „Es wird versucht, die konventionellen Ausdrucksweisen des Autors in ein möglichst flüssiges Deutsch zu übertragen, stilistische Besonderheiten jedoch soweit wie möglich zu erhalten. Im Zweifelsfall wird aber der inhaltlichen vor der stilistischen Äquivalenz Vorrang gewährt" (75). Was auch immer H. sich als Ziel gesetzt hat, es macht einfach Vergnügen und Freude, seine Übersetzung zu lesen! Es ist sicher flüssiges Deutsch, an keiner Stelle ist man gezwungen, zunächst den lateinischen Text zu konsultieren, um überhaupt einen Sinn zu erkennen, kaum eine Stelle, wo man selber vielleicht den Akzent etwas anders gesetzt hätte. Wenn man in den Krümeln sucht, kann man vielleicht fragen, ob das zweimalige „soll" auf S. 83 nicht besser weggeblieben wäre, ob man auf S. 91 das schwerfällige und eigentlich in die Anmerkung gehörende „gegen die Kunstvorschriften der Rhetorik" (für *ineptum)* nicht doch einfacher durch „unpassend" oder „unzulässig" oder ähnlich hätte übertragen sollen. – Wer an den Text Fragen hat, erhält an vielen Stellen Antwort entweder schon in den knappen, präzisen Anmerkungen selber oder er findet dort Verweise auf weiterführende Literatur. Dazu gehört auch eine Dissertation des Übersetzers (Augustins Schrift *De utilitate credendi.* Einleitung, Übersetzung, Analyse, Münster 1991), die aber bisher noch nicht im Druck erschienen zu sein scheint. Eine große Hilfe zum Verständnis des Textes bietet auch die Einleitung. Sie behandelt kurz den Autor, die Stellung von *De utilitate* im Gesamtwerk Augustins, die Abfassungszeit, den Adressaten, die Intention der Schrift, ihre Gliederung, etwas ausführlicher dann die nordafrikanischen Manichäer und ihre Kritik an der katholischen Kirche, noch eingehender dann die in der Schrift vorliegende Antwort Augustins auf diese Kritik. Den Abschluß bilden einige Bemerkungen zur Einheitlichkeit der Schrift, zur Übersetzung selber und zum lateinischen Text. Was die Einheitlichkeit angeht, so spricht sich H. mit guten Gründen gegen O. Gigons Annahme aus, man müsse zwischen einer Grundschicht und zwei Überarbeitungen unterscheiden. „Durch Einzelanalysen können die Stellen, an denen Gigon Anstoß nimmt, aus der Absicht der Schrift und der Anlage der Argumentation erklärt werden" (74). Im übrigen ist der Band mit allem ausgestattet, was zum Standard der neuen Reihe gehört.

H. J. Sieben S. J.

Müller, Christof, *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus.* Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen „Geschichtstheorie" (Cassiciacum 39/2). Würzburg: Augustinus-Verlag 1993. XII/353 S.

Es mag u. a. an der geschichtlichen Situation liegen, die als epochale Krise erfahren wird, daß Begriffe wie ‚Geschichte', ‚Geschichtlichkeit', ‚Geschichtsbewußtsein' u.ä. auf großes, gerade auch philosophisches Interesse stoßen. Um bei der näheren Bestimmung der genannten Begriffe nicht ahistorisch vorzugehen, hat man in jüngster Vergangenheit sich auch immer wieder mit einem Autor beschäftigt, der sich wie kein anderer Denker vor ihm zu dem angedeuteten Fragenkomplex in den verschiedensten Zusammenhängen geäußert hat und der deswegen für eine Reihe von Forschern als der erste große Geschichtsdenker überhaupt gilt. Wir meinen Augustinus. – In ihrer *Zielsetzung* unterscheidet sich die hier anzuzeigende Arbeit von diesen ihren Vorgängerinnen vor allem dadurch, daß sie sich nicht auf die Untersuchung von *De civitate Dei* beschränkt, sondern den Versuch einer „Gesamteinschätzung des Beitrags Augustins für das Geschichtsbewußtsein" unternimmt. Der Verf. geht dabei von der richtigen Erkenntnis aus, daß „die Geschichtlicheit sämtliche Bereiche der Wirklichkeit durchdringt" und daß deswegen „nur die Berücksichtigung *aller* entscheidenden Sektoren der Reflexion eines Denkers dessen jeweiliges implizites und explizites Bild von Geschichtlichkeit und Geschichte bündig einschätzen" läßt (10). Das Geschichtsbewußtsein Augustins praktisch aus seinem Gesamtwerk zu erheben, ließ sich wohl nur auf die Weise verwirklichen, daß der „Auswertung und Synthese der bislang erbrachten Forschungsbeiträge ... ein besonderer Stellenwert" zuerkannt wurde (9). Für die nähere Durchführung der Arbeit sind zwei Optionen des Autors von Wichtigkeit, erstens, die Studie nicht chronologisch anzulegen – der gegebenenfalls zu registrierende Wandel der Anschauungen Augustins zu den einzelnen Fragen kommt nicht im „Makroaufbau" der Studie zum Ausdruck, sondern „innerhalb der einzelnen Themenkreise" – zweitens, „da der vorliegenden Dissertation ein systematischer und von neuzeitlicher Optik angeregter Skopus zugrundeliegt, ... sich nicht primär und unmittelbar an augustinischen Vorstellungen und Termini" zu orientieren, sondern „ein eigenes Frage- und Gliederungsschema" zu verwenden (10). – Daß es dem Verf. gelungen ist, die durch die umfassende Zielsetzung der Arbeit bedingte ungeheure Stoffülle zu bewältigen, liegt vor allem an ihrer wohldurchdachten Gliederung. M. geht in drei bzw. vier Schritten vor: er behandelt zunächst die „ontologischen Vorentscheidungen für Augustins Geschichtsbewußtsein". Gemeint sind damit die „strukturellen Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Welt und ihre geschichtstheoretischen Konsequenzen" einerseits, die „inhaltlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Welt andererseits: der ontologische Stellenwert des Geschichtlichen" (der ‚räumliche' und zeitliche Aspekt des Zueinanders von göttlicher Idee und weltlicher Wirklichkeit, das Dynamische der geschaffenen Welt: Bewegung, Veränderung, Entwicklung). Im 2. Teil befaßt sich die Studie mit den „anthropologischen Facetten des augustinischen Geschichtsbewußtseins". Im einzelnen kommen hier zur Sprache die Subjektivität des Menschen und seine Erkenntnis in einer veränderlichen Welt, der geschichtstheoretische Ertrag der augustinischen Ethik, der Mensch überhaupt als zeitliches Wesen, Geschichtlichkeit und Geschichte des Individuums. – In einem 3. Schritt behandelt Verf. die „historiographischen, universalgeschichtlichen und heilsgeschichtlichen Elemente des augustinischen Denkens". Wir haben es hier mehr als in den zwei vorausgegangenen Teilen mit Themen und Fragen zu tun, die auch in älterer Literatur zur Geschichtsphilosophie bzw. -theologie des Augustinus behandelt wurden. Konkret geht es hier um die „zeitgeschichtlichen und systematischen Zugangsweisen Augustins zum Fragenkreis ‚Geschichte'", „die Bedeutung Augustins als Historiker und als Erzähler von Geschichte(n)", „Inhalte und Leitideen der Geschichtsdeutung Augustins", „Periodisierungen und Schemata als formaler Ausdruck augustinischer Geschichtsdeutung". Es ist im Rahmen einer Rezension schlechterdings unmöglich, die Fülle der hier im einzelnen behandelten Fragen auch nur annähernd zu würdigen. – Methodisch deutlich abgehoben von den genannten drei Schritten ist schließlich ein vierter, „Metareflexionen:

Die Anwendung neuzeitlicher Geschichtsattribute auf Augustins Geschichtbild" überschriebener Teil. Hier wird ausdrücklich gefragt, inwieweit moderne Begriffe wie Universalität, Einheit, Totalität, Subjekt und Kontinuität, Sinn und Ziel der Geschichte, Philosophie oder/und Theologie der Geschichte auf Augustin anwendbar sind. Das Kapitel ist ein einziger Beleg für die hermeneutische Sorgfalt, die sich M. in der Einleitung zum Ziel setzt und die in der Tat die gesamte Arbeit auszeichnet. In der Einleitung heißt es im Zusammenhang der Frage, wie man denn überhaupt moderne Begriffe wie ‚Geschichtlichkeit' und ‚Geschichte' an einen Autor des 4./5. Jh.s herantragen kann: „Freilich kannte dieser (d. h. Augustinus) weder die explizite Vorstellung noch den ausdrücklichen Begriff von ‚Geschichte' im neuzeitlichen Sinn, doch enthält sein Denken immerhin zahlreiche Motive und Momente, die zumindest indirekt und unausdrücklich ein bestimmtes Geschichtsbewußtsein voraussetzen, nahelegen und anklingen lassen. Diese Facetten dürfen freilich nicht in hermeutischer Fahrlässigkeit zu einer vermeintlich kohärenten augustinischen Theorie der Geschichtlichkeit und Geschichte zusammengeschweißt und modernisiert oder als Steinbruch zur Munitionisierung eigener Theorien mißbraucht werden – vielmehr muß ihr spezifischer und originärer Ort und Skopus immer *mit* zur Sprache kommen ..." (3). – Verf. kommt auf die Frage nach dem Geschichtsbewußtsein Augustins zu einem sehr differenzierten Ergebnis; er faßt es für die einzelnen Teile jeweils nuanciert zusammen, hier einige Passagen aus seinem Schlußfazit: Die „zuletzt sogar *ontologische* Ambivalenz der Geschichte dürfte zu den fundamentalen inneren Gründen gehören, aus denen heraus das augustinische Œuvre die Thematik des Geschichtlichen zwar von den verschiedensten Seiten her streift und anschneidet, dabei in einer Synthese von philosophischen und biblischen Traditionen vorantreibt, bisweilen in der Entfaltung behindert oder zurückwirft ... weit öfter aber befruchtet und befördert ... indes nur in wenigen Zusammenhängen zum *eigenständigen, eigentlichen* und *unmittelbaren* Gegenstand und Inhalt seiner Überlegungen erhebt oder gar zu einer konsistenten Theorie und Begrifflichkeit bündelt; so äußert sich selbst hier noch einmal die umfassende Doppelwertigkeit des Geschichtlichen im Denken Augustins: als Ambivalenz von *Bedeutung* und *Bedeutungslosigkeit,* von *Beachtung* und *Nichtbeachtung*" (326). – Kein Zweifel, eine brillante Arbeit, an der niemand vorbeikann, der sich in Zukunft mit Augustins Geschichtsbewußtsein befaßt, die aber auch zu der einen oder anderen Frage provoziert, so zu der, ob es wirklich zur Bestimmung von Augustins Geschichtsbewußtsein genügt, ihn am modernen zu messen und ob es nicht förderlich gewesen wäre, ihn mit Zeitgenossen (anderen Kirchenvätern) oder älteren Denkern zu vergleichen. Ein Vergleich in diese Richtung hätte das Neue, das vor ihm so nicht Dagewesene deutlicher in Erscheinung treten lassen. Nicht als ob es nicht legitim wäre, Augustins Geschichtsbewußtsein, wie Verf. es tut, am modernen zu messen und geradezu penetrant fast auf jeder Seite auf Augustins diesbezügliche Defizite und Ambivalenzen hinzuweisen (vgl. 56, 70, 74, 79, 86, 98, 130 usw.), aber sein tatsächlicher Beitrag zur Entfaltung des Geschichtsbewußtseins dürfte doch wohl nur durch diese doppelte Blickrichtung zurück und nach vorn erfaßt werden können. – Eine zweite Anfrage hängt mit der ersten eng zusammen. Zwar bietet der Verf. in der Einleitung ein „lockeres Vorverständnis dreier Zentralbegriffe" (4) seiner Untersuchung und streut im Verlauf der Arbeit selber immer wieder einschlägige Bemerkungen ein, so wenn er S. 149 die Geschichtlichkeit des Menschen als „spannungsvolle Einheit von Verfügtheit durch die fortwirkende Vergangenheit und freiem Sich-Wirken und -Entscheiden auf die ausstehende Zukunft hin" kennzeichnet, aber an nicht wenigen Stellen tappt der philosophisch weniger kundige Leser im dunkeln, was denn nun genauer mit dem modernen Geschichtsbewußtsein gemeint ist, und zwar gerade auch an den Stellen, wo Augustins Defizite in dieser Frage diagnostiziert werden. Ein Satz wie der folgende mag die gemeinte Verständnisschwierigkeit verdeutlichen: „Der Blick ‚von oben' verhindert häufig, daß der Kirchenvater das Christusgeschehen noch deutlicher in dessen Heils*geschichtlichkeit* – in der Einheit von Einmaligkeit und Besonderung einerseits und einen ganz neuen, universalen Sinnzusammenhang vermittelnder Allgemeinheit andererseits – zu realisieren vermag" (212). Ich fürchte, den Satz versteht nur, wer eine ganz bestimmte Philosophie oder Theologie im Kopf hat. Wie notwendig eine umfassendere Klärung des vom Verf. zugrundegelegten Begriffs von ‚Geschichte' gewesen

wäre, wird auch angesichts eines Satzes wie des folgenden deutlich: „Nur mit Einschränkungen kann die augustinische Konzeption des zeitlichen Heilswerkes Gottes also als ‚Heils-' und ‚Offenbarungs*geschichte*' interpretiert werden, da dieses sich in den Augen des Kirchenvaters in dem Maße, als es *Geschichte* ist, von ‚salus' und ‚revelatio' im *Vollsinne* unterscheidet und vielmehr als ‚accomodatio' präsentiert, als Anpassung an den Zustand der gefallenen Menschheit, die durch die ‚dispensatio temporalis' aus dem Irdischen ins Himmlische und aus der Zeit in die Ewigkeit und Eigentlichkeit gerufen und gezogen werden soll" (226). Es hätte vor allem genauerer Erklärung bedurft, wieso eigentlich der immer wieder vom Autor ins Spiel gebrachte „theozentrische Blick ‚von oben' der Entwicklung von wirklichem Geschichtsbewußtsein enge Grenzen" setzt (229). An nicht wenigen Stellen hat man den Eindruck, daß Augustinus nicht so sehr hinter dem Geschichtbewußtsein seines Interpreten zurückbleibt, sondern dieser Augustins Auffassung vom Sinn der Geschichte nicht teilt. Hier eine solche Stelle: „Nun verbinden zwar der Glaube der Kirche und das ‚schon und noch nicht' der Errichtung des Hauses Gottes die Gegenwart und das ‚novum' der absoluten Zukunft ... doch zieht die ‚civitas dei' aus dem Babel der Welt *aus* und läßt alle *irdische* Hoffnung gerade fahren: Nur dieser Konnex und Vorgriff zum Ewigen bringt Spuren von Intelligibilität, Sinn und Vollendung in die Geschichte, nicht aber baut die ‚Geschichte selbst' sich zum Himmelreich auf" (262). Je weiter man liest, um so mehr drängt sich der Eindruck auf, daß die Augustins Geschichtsbewußtsein angelasteten Defizite letztlich mit seinem Gottesbegriff zusammenhängen. Das scheint Verf. auch selber so zu sehen: „Das theozentrische Denken des Kirchenvaters drückt auch dessen Blick auf Welt- und Heilsgeschehen seinen Stempel auf. Zugleich verdichtet sich auf diesem Feld in herausragender Weise die Spezifik, aber auch Problematik des Beitrags Augustins zum Geschichtsbewußtsein, da dieser selbst in der Perspektive ‚von oben' den letzten und höchsten Bezugspunkt seiner Antwort zum Themenkreis ‚Geschichte' sieht, andererseits jedoch der neuzeitliche und gegenwärtige Geschichtsbegriff gerade in einem solchen Zugriff zumindest die *Gefahr* einer Zersetzung dessen diagnostiziert, was zum Kernbestand des Wesens ‚Geschichtlichkeit', ‚Geschichte' und ‚Geschichtsentwurf' gehört" (278). Was Augustins Geschichtsbewußtsein letztlich „zutiefst" (vgl. 312) ambivalent macht, scheint also sein Gottesbegriff zu sein. Ihm sollte man sich auf der Basis der vom Verf. vorgelegten Ergebnisse zu Augustins Geschichtsbewußtsein erneut zuwenden.

H. J. Sieben S. J.

Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel S. J. sous la direction *d'André Dupleix* (Theologie historique 88). Paris: Beauchesne 1992. XVI/339 S.

Der mit vorliegender Festschrift durch Kollegen aus dem In- und Ausland geehrte französische Patrologe hat sich vor allem um die Erforschung des großen alexandrinischen Theologen Origenes Verdienst erworben. Beginnen wir deswegen unseren Überblick über die Festgabe mit den Beiträgen, die sich auf die eine oder andere Weise auf das Hauptforschungsgebiet des Gelehrten beziehen! Der Nachwirkung des Origenes im Mittelalter geht *L. Brésard* nach, indem er die Spuren des Origenes im Werk des englischen Zisterzienserabtes Aelred von Rievaulx zusammenstellt. Die Rezeption, so der Autor, findet nicht in der gleichen Tiefe statt wie bei dem Zeitgenossen Bernard von Clairvaux. Es handelt sich eher um die Wiedergabe gelegentlich gesammelter Lesefrüchte. – Über den Sonntag und das Osterfest zur Zeit des Origenes berichtet *R. Carbié*. – Unter der Überschrift „Banalitäten des Origenes" geht *M. Jourjon* kurz auf folgende drei Thesen des Alexandriners ein: 1. Schrift par excellence ist das Alte Testament, 2. die ganze Schrift ist geistlich, 3. selber inspiriert, kann die Schrift nur inspirierend sein. – Mit der Auslegung von Joh 2,16–18 im Johanneskommentar des Alexandriners befaßt sich *G. Pelland*. Origenes sieht hier die ewige Hinwendung des Sohnes zum Vater ausgesagt. – *Ch. Renoux* nimmt die Erwähnung der *Himmelfahrt des Mose* im Kommentar des Origenes zum Judasbrief zum Anlaß, die Erwähnungen der genannten Apokryphe in einer armenischen Katene über die katholischen Briefe zusammenzustellen. – *J. Rius-Camps* hebt auf die Bedeutung von Photius, Bibliothek 8

für die Redaktionsgeschichte von Peri Archon ab: der Konstantinopler Patriarch besaß offensichtlich eine Rezension des Textes, die vor der Endredaktion durch Origenes in die Öffentlichkeit geraten war. – Origenes hat die Tempelaustreibung sowohl in seinem Johannes- als auch in seinem Matthäuskommentar behandelt. *M. Simonetti* vergleicht beide Auslegungen miteinander und konstatiert u. a. den wachsenden Pessimismus des Alexandriners hinsichtlich der sichtbaren Kirche.

Eine Reihe weiterer Beiträge haben sonstige Kirchenväter zum Gegenstand. – Mit Basilius befassen sich: *J. Berardi* und *J.-R. Pouchet.* Der erstere analysierte Brief 104 und zeigt, mit welch diplomatischem Geschick der Bischof von Caesarea mit Vertretern der Staatsmacht umgeht, wenn es ihm darum geht, politische Ziele zu erreichen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um die Durchsetzung bestimmter Steuerprivilegien des Klerus bei dem Präfekten des Praetoriums für den Orient, Domitius Modestus, selber ein eiskalter Verfechter der kaiserlichen Religionspolitik einer Rearianisierung des Reiches. – *J.-R. Pouchet* geht näher auf eines der Leitmotive des Briefwechsels des Bischofs von Caesarea ein, seinen Einsatz für den Frieden unter den Kirchen. – Auch Johannes Chrysostomus ist mit zwei Beiträgen bedacht. Die göttliche ‚Philanthropie' in seinem Werk untersucht *J.-P. Cattenoz, A. Dupleix* geht näher auf den sozialen Einsatz des Bischofs von Konstantinopel ein. *E. Junod* befaßt sich mit den widersprüchlichen Aussagen des Hieronymus und Rufinus bezüglich der Abfassung einer Apologie des Origenes durch den Martyrer Pamphilus, ohne dabei zu einem definitiven Ergebnis zu kommen. – Daß auf die Nachrichten der Kirchenschriftsteller über die Mysterienreligionen nicht immer Verlaß ist, zeigt *E. Légasse* am Beispiel des Firmicus Maternus, der u. a. den Osiriskult fälschlicherweise im Sinne der paulinischen Auferstehungshoffnung deutet. – *H. Pietras* führt die Unentschiedenheit des Dionysius von Alexandrien im sog. Ketzertaufstreit auf eine letztlich noch von Origenes beeinflußte spezifisch Alexandrinische Ekklesiologie zurück, für die die unsichtbare Kirche wichtiger ist als die sichtbare und von Menschen eingeführte Trennungen nicht an das Wesen der Kirche rühren. – *A. Quacquarelli* liefert „Überlegungen zu einigen ikonographischen Szenen aus den Evangelien in den ersten Jahrhunderten". – An verschiedenen Stellen seines Werkes bezieht sich Cyrill von Alexandrien auf die Ex 23, 14 erwähnten drei jüdischen Feste. *M. de Durand* bietet eine Zusammenschau und fragt nach den Quellen. – Daß Irenaeus mit 2 Kor 12, 9 seine antignostische Theologie auf eine treffende Kurzformel bringt, vermag *G. Ruiz* überzeugend zu zeigen. – Von Klemens von Alexandrien stammt die Nachricht, daß die Anhänger des Gnostikers Basilides das Fest der Taufe Christi am 6. Januar feiert. *D. Virgne* macht diese Information zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Theologie, vor allem die Christologie des genannten Gnostikers. – Zwei Beiträge schließlich befassen sich mit nicht-patristischen Themen: *A. Durtigues* legt im Anschluß an die Philosophie von M. Merleau-Ponty Reflexionen über das „phänomenologische und das geistliche Fleisch" vor. *J.-J. Fauconnet* plädiert für eine „Moral der Bedeutung" (morale de la signification). – Die hier erwähnten Forschungsbeiträge sind eingerahmt durch einen kurzen Überblick über das Leben des Geehrten aus der Feder seine Priesterbruders *Fernand* und eine lange Liste seiner Werke (317–336). Die außerordentlich umfangreiche Bibliographie setzt ein mit dem Jahre 1943 und endet mit einer Auflistung von 13 Veröffentlichungen in Vorbereitung: Eine Kuriosität der Tabula gratulatoria verdient einen eigenen Hinweis: im unmittelbaren Anschluß an den jüngst (?) verstorbenen M. Delcort wird auch der schon 1940 verstorbene F.-J. Dölger als Gratulant aufgeführt! H.-J. Sieben S. J.

Faivre, Alexandre, *Ordonner la fraternité.* Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne („Histoire"). Paris: du cerf 1992. 555 S.

1977 hat der Straßburger Patrologe zum ersten Mal durch eine wichtige Studie über die Entfaltung und Ausbildung der Hierarchie in der Alten Kirche auf sich aufmerksam gemacht (Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical, vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 53, 1978, 300–301). Ein Blick in seine Bibliographie zeigt, daß er sich auch in der Folgezeit intensiv mit Themen befaßt hat, die in mehr oder weniger engem Zusammenhang mit der genannten Buchveröffentlichung

stehen. Was für sein Erstlingswerk charakteristisch war, die hohe Sensibilität für Fragen, die augenblicklich der Kirche auf den Nägeln brennen, zeichnet auch seine weitere Forschungsarbeit aus. So stehen im Zentrum Fragen wie die nach der Grundstruktur der Kirche (Überwindung der Dichotomie zwischen Klerikern und Laien), nach der Gestalt der Ämter („Verpriesterlichung" des kirchlichen Amtes, Ausschluß der Frauen aus demselben). Neben den mehr ekklesiologischen Themen interessieren ihn jedoch auch Fragen epistemologischer Art, wie die nach den Bedingungen und Möglichkeiten der Wahrheitserkenntnis in der Kirche, d. h. der Herausbildung eines normativen Systems, das die Weitergabe der ursprünglichen Offenbarung ermöglicht. Zu den an aktuellen inhaltlichen Fragen interessierten Studien kommen auch solche literarkritischer Natur hinzu, Untersuchungen eben zu den Quellen, in denen von den behandelten Sachfragen die Rede ist. So ergibt die auf die Erstveröffentlichung folgende Schaffensperiode des Autors im ganzen ein recht breites Spektrum von Themen. Auch der Bogen der Adressaten, für die die verschiedenen Veröffentlichungen gedacht sind, ist recht weit gespannt. Neben Artikeln eher synthetischer Natur, die sich an ein nichtwissenschaftliches Publikum richten, stehen außerordentlich ins Detail gehende Analysen für Spezialisten. Daß mit der vorliegenden Publikation ein großer Teil der über mehrere Zeitschriften und Buchpublikationen verstreuten Forschungen in einem einzigen Band zugänglich gemacht wird, ist nun sehr zu begrüßen, weniger aber vielleicht die nähere Art und Weise, in der das geschieht. In der Tat, F. begnügt sich nicht damit, seine einzelnen Untersuchungen, gegebenenfalls überarbeitet, wieder abzudrucken, sondern versucht, sie zu harmonisieren und in eine gewisse systematische Einheit zu bringen. Das konnte angesichts der Disparatheit des Stoffes und der Verschiedenheit der angewandten Methoden und Sichtweisen natürlich kaum gelingen. So sehen wir im Titel „Der Bruderschaft eine Ordnung geben. Vollmacht Neues zu schaffen und Rückkehr zur (ursprünglichen) Ordnung in der Alten Kirche" denn auch eher eine Perspektive angegeben, in der die einzelnen Beiträge mit Nutzen gelesen werden können, als den tatsächlichen Inhalt des Bandes bezeichnet und die ursprünglich bei der Ausarbeitung der einzelnen Beiträge wirksame Zielsetzung des Autors. – Im einzelnen enthält der Band im Anschluß an drei panoramaartige Einleitungskapitel (Die Gemeinschaftsdimension und ihre institutionellen Aspekte; Ämter und Priestertum; der Fragestand; Ergebnisse der historischen Forschung) folgende Detailuntersuchungen; Strukturation des altchristlichen Klerus von der vorkonstantinischen Periode bis zum 7. Jh.; Zusammenhang zwischen Besitzstand, Hierarchie und Zölibat im Klerus der Alten Kirche; der Klerus im Werk Augustins, verwendetes Vokabular und die damit bezeichnete Wirklichkeit; zu den Anfängen des Laienstandes in der Kirche; Frau und Laienstand; Theologen aus dem Laienstand; kirchliche Ämter in den Pseudo-Klementinen; die Etablierung eines normativen Systems im Klemensbrief; Irenaeus als erster ‚systematischer' Theologe; der Streit um den Ostertermin als exemplarischer theologischer Streit; Synoden und Konzile: ein geraffter Überblick über Theorie und Praxis; die großen Kirchenordnungssammlungen der Alten Kirche *(Octateuchus Clementinus, Synodus Alexandrinus, Constitutiones Apostolicae, Fragmentum Veromense)* und die sie bildenden literarischen Einheiten; literarische und inhaltliche Analysen zur *Constitutio ecclesiastica apostolorum.* – Das Schlußwort des Bandes entfaltet unter der Überschrift „Die Vollmacht Neues zu schaffen" die im Titel und Untertitel angedeutete Dialektik, d. h. das Spannungsverhältnis zwischen notwendigen Reformen und Veränderungen kirchlicher Strukturen und Berufung auf alte ‚Ordnungen', eine Art Lebensgesetz der Kirche. Besonders interessant fanden wir in diesem Schlußwort die Ausführungen des Autors über den Zusammenhang zwischen dem ‚horizontalen Konsens', der die notwendigen Neuerungen zunächst fast unbemerkt zustande bringt, und der nachträglichen ‚theologischen' Rechtfertigung durch Berufung auf ‚alte Ordnungen', also gewissermaßen der Erstellung eines ‚vertikalen Konsenses'. Besonderen Dank verdient der Autor für die nach einzelnen Sachgebieten angeordnete sehr umfangreiche Bibliographie (451–511!), die er vorliegender Publikation beigegeben hat. H. J. Sieben S. J.

Consuetudines Canonicorum Regularium Rodenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath, lateinisch/deutsch, Text erstellt von *Stefan Weinfurter,* übersetzt und eingeleitet von *Helmut Deutz* (Fontes Christiani 11.1/2). Freiburg: Herder 1993. 570 S.

Unter *Consuetudines* versteht man schriftliche Sammlungen monastischer ‚Gewohnheiten'. In der ursprünglichen Regel des Ordensstifters, z. B. der *Regula Benedicti,* konnten nicht alle Details der Lebensordnung festgelegt werden, andererseits bedurfte es der Anpassung an die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse. Diese Aufgabe übernahmen im Laufe der Zeit die *Consuetudines* der einzelnen Orden, im 10./11. Jahrhundert die der Benediktiner, im 11./12. die der Karthäuser, Zisterzienser und Regularkanoniker. Die hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegenden *Consuetudines* des Regularkanonikerstifts Klosterrath (seit dem 17. Jh. Rolduc) in der holländischen Provinz Limburg sind nach der neueren Forschung das Werk ihres aus dem Regularkanonikerstift Rottenbuch stammenden ersten Abtes Richer, der in der ursprünglich eremitischen Gemeinschaft zunächst die mildere Augustinus-Regel des *Praeceptum,* dann etwa im Jahre 1119 eine an die strengere Augustinus-Regel des *Ordo monasterii* angepaßte Lebensordnung einführte. Die zunächst für das Regularkanonikerstift Klosterrath von Abt Richer ausgearbeiteten *Consuetudines* wurden jedoch sehr früh schon von anderen Niederlassungen der Regularkanoniker, so in der Kirchenprovinz Salzburg, übernommen. Ihre Eigenart im Vergleich zu anderen *Consuetudines* besteht darin, daß die Bräuche nicht bloß zusammengestellt werden, sondern „in das Gefüge der Bestimmungen und Vorschriften ... ungewöhnlich lange belehrende und begründende Ausführungen über die Liturgie, das Schweigen, das Fasten und die Abstinenz, die Handarbeit, die Zulassung der Novizen sowie Titel und Amt des Abtes" einbezogen sind (14). Damit stellen die genannten *Consuetudines* „eine der wesentlichen Ausprägungen der *canonica religio,* der geistlichen Lebenweise der Regularkanoniker, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts" dar (16). Zur Eigenart der Klosterrather *Consuetudines* gehört das besondere Verhältnis, in dem sie zu den beiden Augustinus-Regeln des *Praeceptum* und des *Ordo monasterii* stehen. Sie stellen weniger eine Interpretation oder Ergänzung oder Anpassung an neue örtliche oder zeitliche Gegebenheiten der beiden Augustinus-Regeln dar. „Vielmehr wollen sie weithin eher umgekehrt von den zitierten Textstellen des Augustinus her die für die Lebensweise der Regularkanoniker am Ort zusammengestellten Bestimmungen interpretierend bestätigen und vertiefen sowie zugleich die Sinnerschließung der entlehnten und der neu vorgeschriebenen Anweisungen auf den Geist der beiden Regeln des Augustinus gründen" (41). – Gegliedert sind die vorliegenden *Consuetudines* in vier Hauptteile. Der erste enthält die Ordnung des Tagesablaufs, der zweite die jahreszeitlich wechselnden Vorschriften, der dritte die gleichbleibenden Bestimmungen, der vierte bezieht sich auf die Amtsträger, hauptsächlich die Wahl des Abtes. Gleich das erste Kap. des ersten Teils führt mit einer Konkretheit mittelalterliches Ordensleben vor Augen, wie es kaum anschaulicher sein könnte: „Wenn also (die Brüder) zu den Nokturnen im Dormitorium die Glocke zum Aufstehen gehört haben, soll ein jeder die Schläfrigkeit von sich abschütteln, sich mit gebührender Schnelligkeit erheben und sich nach der Gewohnheit ankleiden." Dabei sind Psalmverse zu beten und „das folgende Gebet, das unser seliger Vater Augustinus zusammengestellt hat: ‚... Erhöre mich Armen, der in dieser Finsternis zitttert (!), gewähre mir Dein Licht vom Himmel ... (Soliloquien 2,5,9) ...'. Darauf deckt er sein Bett ordentlich auf und kümmert sich darum, wenn es nötig ist, die beiden Brüder, die in den benachbarten Betten schlafen, mit einem angemessenen Geräusch aufzuwecken ..." (113). In dieser Konkretheit geht es gute 200 Seiten lang weiter über alles, was den Alltag, den Feiertag der ‚Brüder' ausmacht. Leibhaftig steht uns das Mittelalter mit seinen rohen und heute unmenschlich erscheinenden Sitten, mit seiner tiefen Humanität und Christlichkeit auf fast allen Seiten vor Augen. – Kenntnisreiche Anmerkungen erleichtern außerordentlich die Lektüre dieses Quellentextes, auch die Einleitung mit Ausführungen über den Forschungsstand bezüglich der vorliegenden *Consuetudines,* die Anfänge des Regularkanonikerstiftes Klosterrath, die *Consuetudines* selber (Verhältnis zu den beiden Augustinus-Regeln, Gliederung, Eigenständigkeit, geforderte geistliche Grundhaltungen,

die Askese, Schuld und Strafe, die *vita communis*, Abt Richer usw.) stellen eine große Hilfe zum näheren Verständnis des Textes dar. Beigegeben sind den in der Reihe üblichen Indices usw. die Initien der über die *Consuetudines* verstreuten genau 50 Orationes zu den verschiedensten Gelegenheiten, darunter allein vier Gebete zur täglichen Verehrung der Heiligen Dreifaltigkeit. „Die Verehrung der Dreifaltigkeit ist auffallendes Eigengut der *Cons. rod*" (132, Anm. 17). – Der ‚Dictionnaire de Spiritualité' hat Abt Richer leider keine Notiz gewidmet, es ist zu hoffen, daß das neue ‚Lexikon für Theologie und Kirche' diesen „bedeutenden Lehrer der vita canonica" nicht ebenfalls übersieht, sondern ihm den ihm gebührenden Platz einräumt. H. J. Sieben S. J.

Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien.* Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München: Beck 1994. 470 S. (mit Anmerkungen, Quellen- und Lit.verz. und Register, 353 S. Text).

Aufgrund eigener Forschungen, aber auch unter Mithilfe der Mitglieder seines Doktoranden-Kolloquiums legt der Autor hier eine lesenswerte Gesamtdarstellung der christlichen Heiligen- und Reliquienverehrung und der wichtigsten mit ihr zusammenhängenden Ideale, Vorstellungen und Frömmigkeitsformen dar. Ein besonderer Vorzug dieser auch leicht lesbaren und auf unnötige Breite verzichtenden, doch immer wieder interessante Quellenzitate bietenden Darstellung ist dabei ihre religionsgeschichtliche und völkerkundliche Perspektive. Weit über theologische und historische Literatur hinaus erweist der Autor seine Kenntnis philosophischer, soziologischer, ethnologischer, religionshistorischer und nicht zuletzt literarischer Werke (das Literaturverzeichnis umfaßt allein 39 Seiten!); und diese Perspektiven verleihen der Darstellung einen Reichtum und einen Sinn für die Weite menschlicher Erfahrung, der gerade für dieses komplexe und moderner Rationalität kaum mehr zugängliche Thema unschätzbar ist.

Der erste Teil, der zeitlich bis zum Spätmittelalter reicht, ist thematisch-struktural gegliedert. Denn bis dahin haben wir es mit Entfaltung und Anreicherung des neutestamentlichen Grundbestandes, bzw. mit seiner „Auffüllung" durch die archaisch-religiösen Grundgestalten (vgl. 348 f.) zu tun; dabei ist der entscheidende Hintergrund gerade der Schritt zur Agrargesellschaft, für deren religiöse Grundbedürfnisse das Christentum als städtische, ethisch-personale Buchreligion zunächst „zu wenig" bot (12 f.). In Kapiteln wie „Askese und Entsagung" (55–68), „Der Gottmensch" (69–88), „Die Guten" und die „Besseren" (89–101), „Die Doppelexistenz: im Himmel und auf Erden" (102–122), „Ort und Zeit" (123–137), „Die Hagiographie" (138–148), „Die Reliquien" (149–166), „Erhoben zur Ehre der Altäre" (167–182), „Statue und Bild" (183–189), „Der Patronat" (190–206), „Dank und Dornen" (207–213) und „Die Sonderfälle" (214–229) werden, von der Kanonisation bis zu heiligen Bildern, Wallfahrten und Bruderschaften, alle wichtigen Aspekte mit ihrer Entwicklung und Veränderung im Laufe der Zeiten in übersichtlicher Weise behandelt. – Als Kern gerade der mittelalterlichen Heiligenverehrung, vom Autor selbst in seinen Beiträgen über das „Corpus incorruptum" herausgestellt, erweist sich dabei die „Realpräsenz" des Heiligen in seinem Grab, die ihrerseits in der – erst in der Aufklärung definitiv überwundenen – Vorstellung von der immer noch gegebenen Gegenwart der Toten in ihrem Leichnam wurzelt (111–115). Daraus resultiert die zunächst gegebene Ortsgebundenheit der irdischen Wirksamkeit des Heiligen (128), was wiederum den Kern der Wallfahrt bildet: denn an seinem Grabe und nirgendwo anders ist der Heilige mächtig (132 f.). Von der Rolle der Heiligen als Garanten (und gegebenenfalls Rächer) der Eide (etwa in der Gottesfriedensbewegung) bis zu ihrer Rolle als Rechtssubjekte und bis zur realen Gegenwart Petri im römischen Sitz und in seinem Stellvertreter hängt alles engstens mit dieser Realpräsenz zusammen. In diesem Zusammenhang steht die eminent wichtige Leitvorstellung vom unverwesten Leib („Corpus integrum et incorruptum") speziell bei Märtyrern und Enthaltsamen (149–152), was wiederum Reliquienteilungen vor dem hohen Mittelalter zu einem Sakrileg macht: zwar wächst die Versuchung dazu immer wieder aus einem frommen Bedürfnis; aber gegebenenfalls greift der Heilige selbst vom Himmel aus machtvoll ein (153).

Freilich zeichnen sich innerhalb des Mittelalters einige nicht unwichtige Umorientierungen ab. Die Scholastik bringt seit dem 12. und 13. Jh. eine ethisch-rationale Uminterpretation, so in der Ethisierung (78–80, 165), in der Wende der eschatologischen Vorstellungen (105f.), in der „Entzauberung" der Reliquien (119, 157f.), im Übergang zur juristischen Kanonisation (statt einfacher himmlischer Bestätigung durch Wunder; hier interessante Parallele zur Abschaffung der Gottesurteile: 181), wobei gerade die päpstliche Kanonisation, ganz entgegen geläufigen Vorstellungen, im Spätmittelalter extrem sparsam gehandhabt wurde (181f.). Diese theologischen Uminterpretationen hatten freilich so gut wie keine Rückwirkungen auf die volkstümliche Praxis. Aber auch in letzterer lassen sich einige historische Wenden feststellen. Der Übergang zu eigentlichen Reliquienteilungen, sporadisch nach 1000 und voll dann seit dem 13. Jh., markiert eine neue numinose Vorstellung: nicht mehr der als ganzer in seinem ungeteilten Leib örtlich anwesende und handelnde Heilige, sondern eine „virtus", die in jedem seiner Teile selbttätig wirksam ist und die erst zur unglaublichen Vervielfältigung des Reliquienkults führte (155–58). Im Spätmittelalter sind nicht mehr so sehr Heiligengräber als Orte irgendwelcher mirakulöser Begebenheiten Ziel der neu entstehenden Wallfahrten (136f.). In den spät-mittelalterlichen Bruderschaften und ebenso in den Kirchenpatrozinien zeichnet sich ein Übergang zu „Wahlheiligen" ab: an die Stelle der festen, gleichsam territorialen Zugehörigkeit zum Machtbereich eines Heiligen tritt die freie Wahl zum persönlichen Schutzpatron (197f., 204). – Die Entwicklung seit der Reformation wird dann im wesentlichen nach Epochen behandelt. Der Autor stellt die reformatorische und schließlich aufgeklärte Kritik dar, ebenso die katholische Reaktion in Gegenreformation sowie in Romantik und Ultramontanismus, aber auch das säkularisierte Fortleben im Heroenkult des Nationalismus und der totalitären Ideologien des 20. Jh.s. Der entscheidende Bruch ist dabei durch die Aufklärung erfolgt: nun ist der Tote wirklich tot (261f.), während vorher auch Naturwissenschaftler noch so etwas wie eine reduzierte „vis vegetativa" im Leichnam annahmen. Damit aber fehlt, wie der Autor treffend vermerkt, dem Heiligenkult der Leib auf Erden (334). Dem entspricht, daß auch inner-katholisch, während die Heiligenverehrung noch in gewandelter Form fortlebt, ja sogar Heiligsprechungen, gerade unter dem jetzigen Papst, gigantisch zunehmen, Reliquienverehrung praktisch obsolet geworden ist (310f.). Sie mag im Sinne der Pietät uminterpretiert werden; sie hat historisch-kritisch und theologisch ihr gutes Gewissen und ihre spezifisch theologische Bedeutung entzogen bekommen. Hier möchte der Rezensent noch auf eine, in ihrer Tragweite meist kaum beachtete, kirchliche Maßnahme hinweisen, die jenen Bruch, der in der Aufklärung geschehen ist („Der Tote ist wirklich tot"), gleichsam kirchenoffiziell sanktionierte: die Erlaubnis der Leichenverbrennung seit 1963. Daß damit auch der Reliquienverehrung und jeder eigentlich religiösen Beziehung zum Leib des Verstorbenen, die irgendetwas mit dem Glauben an die Auferstehung zu tun haben will, implizit eine Absage erteilt ist, bzw. Glaube an Auferstehung und Beziehung zum Grab total dissoziiert sind, dürfte auch den Verantwortlichen kaum bewußt gewesen sein.

Sehr instruktiv sind schließlich die Ausführungen des Autors im vorletzten Kapitel „Ein Exempel historischer Hermeneutik?" (331–347). Insgesamt handelt es sich um eine uns fremd gewordene Welt. Wie können wir sie überhaupt deuten und verstehen? Die „schichtenspezifische" Erklärung (hie „primitive" Volksreligiosität, dort „Eliten") ist dabei für das ganze Mittelalter und die frühe Neuzeit unzutreffend; erst durch die Aufklärung wird Heiligenkult in etwa zu einem schichtenspezifischen Phänomen. Zunächst einmal gehe es darum, die Verschiedenheit von Weltbildern und die Relativität der Rationalität der Aufklärung anzuerkennen. Dabei ist es nicht die Theologie, sondern Völkerkunde und Religionsgeschichte, die uns heute auf Dimensionen hinweisen, die aufgeklärte Rationalität als nicht-existent abtut; durch sie „vermögen wir mit eigenen Augen zu sehen, wieviel von dem angeblich Abstrus-Mittelalterlichen heute noch auf der Welt gelebt wird: in den Stammeskulturen, in den ‚vorrationalen' und ‚traditionalen' Gesellschaften. Obendrein sehen wir, daß diese Lebenswelten in sich durchaus schlüssig sind und für vielerlei menschliche Problematik glücklichere Lösungen bieten, als wir es vermögen" (345). – Im letzten Kapitel („Der christliche Heilige") bietet der Autor auf 5 Seiten eine knappe Zusammenfassung der vielfältigen geschichtlich prä-

genden Wirkung des christlichen Heiligen als konkrete Darstellung des biblischen Gottesbildes, in religiöser, ethischer und ästhetischer Beziehung.

Auch dieses Buch wird sicher zu einem Standardwerk werden. Zum Schluß bleibt der Eindruck, daß die Heiligenverehrung (im Unterschied zur Reliquienverehrung sicher ein unaufgebbarer Bestandteil des Katholischen, und zwar nicht nur im Sinne der Verehrung ethischer Vorbilder, sondern als reale Communio in Gebet und Eucharistiefeier) im Grunde theologisch in letzter Zeit völlig vernachlässigt ist. Allgemeine tranzszendental-anthropologische Erwägungen wie die Vermittlungsfunktion der Nächstenliebe für die Gottesliebe und die Fortdauer von Liebe und Communio über den Tod hinaus vermögen nicht die Frage zu beantworten, inwiefern über den Tod hinaus eine spezielle Beziehung zu einzelnen Verstorbenen (ob kanonisiert oder nicht) und damit so etwas wie „Fürbitte" und „Anrufung" möglich ist. Die „leibhaftige" Grundlage dafür war im Mittelalter die „Realpräsenz" des Heiligen in seinem Grab; sie verlieh dem Heiligen hier auf der Erde seinen konkreten Ort. Die letzte Garantie bestand in der göttlichen Bestätigung durch Wunder; erst in der Neuzeit wird es das (heute kaum mehr haltbare) Theologumenon von der kirchlichen (bzw. päpstlichen) „Unfehlbarkeit" bei Heiligsprechungen. Letzten Endes geht es bei der Heiligenverehrung in besonderer Weise um ein Vermittlungsproblem von Glaube und (realer, auch historisch-kritisch erforschter) Geschichte. Kl. Schatz S. J.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bd. 4: *Bischöfe, Mönche und Kaiser* (642–1054). Hrsg. v. *Gilbert Dagron, Pierre Riché* und *André Vauchez*, Deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. v. *Egon Boshof*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1994. 982 S. (mit Reg.).

Auch in diesem Band bedarf die vom Herkömmlichen abweichende Periodisierung der Rechtfertigung. Ausgangspunkt ist das Zerbrechen der bisherigen mediterranen „Reichskirche", die arabischen Invasionen und damit die Grundlegung einer Reihe kulturell-kirchlicher Sonderentwicklungen: die byzantinische Kirche bildet vor allem in dieser Periode ihre spezifische Eigenheit aus; der Westen erhält ein eigenes Gesicht und wird zu einer eigenen „Christenheit"; schließlich bildet sich unter islamischer Herrschaft ein „komplexes Mosaik von Kirchen" (V), die mehr und mehr von Byzanz getrennt sind und sich an die Bedingungen dieser Herrschaft anpassen. Innerlich ist, wie *Vauchez* in der Schlußzusammenfassung (953–955) feststellt, das Christentum dieser Epoche in Ost und West zugleich „monastisch" und „königlich" (bzw. „kaiserlich"). Daß der Endpunkt sinnvoll gewählt ist, bedarf dabei für den Westen keiner Erklärung: am Ende dieser Epoche steht dort das Suchen nach einer neuen Konzeption der Kirche in der Welt und schließlich die „gregorianische Wende". Was Byzanz betrifft, so bildet zwar das Jahr 1054 als solches keineswegs einen epochemachenden Einschnitt, wohl jedoch im 11. Jh die Seldschukeninvasion und die entscheidende Schwächung des Reiches durch den Verlust Anatoliens (1071 Schlacht v. Mantzikert); ähnliches gilt für die Situation der Kirchen unter islamischer Herrschaft (469). – Von da aus ist der Band der Sache nach dreigeteilt. Der erste Teil behandelt Byzanz und umfaßt 41 % des Bandes („Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts": 1–387); er ist fast vollständig von *Gilbert Dagron* geschrieben, bis auf die 20 Seiten über die griechische Kirche in Italien (366–387), die *André Jacob* und *Jean-Marie Martin* zu Verfassern haben. Der etwa halb so umfangreiche Mittelteil („Die Christenheit im Osten": 389–599) befaßt sich mit den (chalkedonischen und nichtchalkedonischen) Kirchen in der muslimischen Welt *(Gérard Troupeau)*, aber auch mit dem Christentum in Armenien *(Jean-Pierre Mahé)* und Georgien *(Bernadette Martin-Hisard)*. Das westliche Christentum nimmt schließlich (zusammen mit den Missionen der lateinischen Kirche) nur etwa ein Drittel des Gesamtbandes ein; im wesentlichen ist dieser Teil von *Pierre Riché* verfaßt (über die deutsche Reichskirche und die lothringischen Reformen freilich von *Michael Parisse*). Ein eigener vierter Teil („Die neue Christenheit": 881–952) ist schließlich der Christianisierung der nord- und osteuropäischen Völker gewidmet, von denen *Jerzy Kloczowski* die vom Westen und *Christian Hanninck* die von Byzanz aus missionierten Völker behandelt.

Vorzüge und Grenzen auch dieses Bandes sind zunächst einmal die des Gesamtwerkes. Wertvoll ist die vor allem in regionaler Beziehung „flächendeckende" Darstellung; daß insbesondere die bei uns meist kaum bekannten orientalischen Nationalkirchen, nicht zuletzt die armenische und georgische, gebührende und ausführliche Beachtung finden, ist sehr zu begrüßen. Die Ostzentrierung dieses Bandes (zwei Drittel für Byzanz und den Orient, nur ein Drittel für den Westen) ist angesichts des auch bevölkerungsmäßigen realen Schwerpunktes innerhalb dieser Epoche sowie der Tatsache, daß sowohl die byzantinische wie die anderen östlichen Kirchen besonders in dieser Periode ihre bis heute dauernde Eigengestalt ausbilden, mehr als gerechtfertigt. Die reiche Ausstattung mit Karten (von denen die wichtigsten aus dem Herder-Atlas für Kirchengeschichte entnommen sind) und farbigen Abbildungen von Kunstwerken bereichert das Werk. Allenfalls wünschte man zu dem Text über die „kirchliche Landkarte" der ottonisch-salischen Reichskirche (800–802) eine Karte. – Ein Schönheitsfehler sind die Überschneidungen und Doppelbehandlungen, die weitgehend voraussehbar waren, und bei denen wenigstens redaktionelle Verweise in Fußnoten auf das jeweils andere Kapitel hätten erfolgen können. Sie betreffen in diesem Band byzantinische Entwicklungen, die engstens auch die Beziehungen mit dem Westen tangieren (Monotheletismus-Kontroverse, Bilderstreit, Photios-Affäre, „Schisma" von 1054). All diese Geschehnisse werden ausführlicher von *Dagron* im byzantinischen Zusammenhang behandelt, dann aber auch wieder von *Riché*, ohne daß dabei ein spezifisch anderer Gesichtspunkt erkennbar wäre. Hier hätte man mit einfachen Rückverweisen Platz gespart.

Sehr interessante Aspekte, die in üblichen westlichen Kirchengeschichtsdarstellungen kaum vorkommen, aber nicht selten zum Vergleich mit parallelen abendländischen Entwicklungen herausfordern, enthält die Darstellung *Dagrons* über die byzantinische Kirche. Dazu gehört das Beispiel, wie in Thessaloniki inmitten der militärischen Bedrohung und des Zerfalls staatlicher Strukturen der städtische Schutzheilige (Demetrios) an Profil gewinnt (11–13), der Zusammenhang von Belagerung Konstantinopels durch die Perser 626 und Marien- und Bilderkult (19–22), von Perserkrieg und Kreuzreliquie (23), die Entwicklung der Volksfrömmigkeit und besonders der Bilderfrömmigkeit (64–66, 86–89), aber auch ein Krankenhauswesen, in dem die medizinische Überlieferung der Antike durchaus nicht in „supranaturalistischer" Weise verachtet wurde (90 f., 309–311). Interessant sind u. a. die ersten christlichen Reaktionen auf den Islam und die arabischen Eroberungen (80–82), ebenso aber die Entwicklung eines „heiligen Krieges" auf byzantinischer Seite seit den Araberkriegen (249–251). – Gegenüber den Jubiläen des 2. Nicaenums von 1987, die aus ökumenischen Gründen dem Ikonoklasmus nicht immer gerecht wurden, hebt sich die Darstellung des Bilderstreites wohltuend ab. Seine einzelnen Phasen mit ihren jeweils unterschiedlichen Konstellationen und Argumentationen werden differenziert dargestellt. Es wird deutlich, daß der Bilderstreit nicht „von außen" an das byzantinische Christentum herangetragen ist, vielmehr der Ikonoklasmus innerchristliche (nicht jüdische oder islamische) Wurzeln hat und sich auf bilderkritische Haltungen der alten Kirche berufen kann (98–101, 106–108, 114 f.; zusammenfassende Urteile 137–141, 170–172). – Wichtig ist auch die den Fachhistorikern längst bekannte, aber im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein noch kaum rezipierte Feststellung, daß die Ereignisse von 1054 nicht „den Bruch" zwischen Ost und West darstellten und keineswegs die Tragweite besaßen, die man ihnen später beigemessen hat (357–362). – Die Darstellung der Kirchen unter islamischer Herrschaft durch *Gérard Troupeau* liefert, auch durch instruktive und spannende Zwischen-Überschriften aufgelockert, ein facettenreiches Bild eines Überlebens unter immer mehr gedrückten Bedingungen. Insgesamt aber wurde, wie in der Schlußbilanz (468 f.) festgestellt wird, nach einer Zeit der Krise eine gewisse Stabilität erreicht. So ist die Situation am Ende dieser Epoche noch keineswegs katastrophal: die Übertritte zum Islam hielten sich bis dahin in Grenzen, auf dem Lande bildeten die Christen noch die Mehrheit, während sich in den Städten weniger durch Konversionen als durch arabische Einwanderung meist eine muslimische Mehrheit ergab.

Der dritte Teil, in dem *Riché* die westkirchliche Entwicklung darstellt, bietet zweifellos gute und instruktive Beiträge. Er hat jedoch für die deutschen Leser das Pech, daß

man ihn an einer jetzt klassischen Darstellung des Frühmittelalters messen wird, die er nicht zu ersetzen vermag und der gegenüber er schon in den Perspektiven und Fragestellungen zurückbleibt, nämlich der Angenendts. Bei aller Fülle von Einzelinformationen vermißt man hier die große Linie, die das Buch Angenendts auszeichnet. Was ist z. B. jenseits aller Einzelreformen der Grundimpuls der karolingischen Reform? Man gewinnt ferner nicht selten den Eindruck, als ob der „Rückfall in archaische Religiosität" nur in einem Volksaberglauben bestehe, der kirchlich offiziell bekämpft wurde. In dem Kapitel „Die abendländischen Kirchen des 7. und 8. Jahrhunderts zwischen Missionserfolgen und Krisen" (628–655) vermißt man eine zusammenfassende Darstellung, welche Gebiete im 7. und frühen 8. Jh. missioniert wurden, noch mehr aber ein Kapitel über Missionsmethoden und „Bekehrung" im früh-mittelalterlichen Kontext; letzteres bietet nur *Kloczowski* für die Christianierung der nordischen und osteuropäischen Völker zwischen dem 9. und 11. Jh. (885–889). – Ein Satz wie „Bis auf den heutigen Tag ist Fulda Konferenzort des deutschen Episkopats" (660) erweckt bei dem unkundigen Leser den Eindruck, als sei es dies seit dem 8. Jh. und nicht vielmehr seit 1867! – Irrtümlich wird behauptet, das Frankfurter Konzil (794) habe zum „Filioque" Stellung bezogen (692, ähnlich 954), wobei es offensichtlich mit den „Libri Carolini" verwechselt wird. – Daß der Brief „Industriae tuae" Johannes' VIII. 880 zu Methodios das letzte Mal vor dem 2. Vatikanum war, „daß ein Papst eine nichtlateinische Liturgie akzeptierte" (720), stimmt selbst dann nicht ganz, wenn man die Aussage auf die lateinische Kirche beschränkt: *Kloczowski* berichtet auf S. 894 f. von einer weiteren Erlaubnis der slawischen Liturgie in Kroatien durch Innozenz IV.; und Paul V. erlaubte 1615 im Breve „Romanae Sedis Antistes" den chinesischen Jesuiten die Liturgie in Gelehrtenchinesisch, auch wenn diese Erlaubnis damals nicht durchgeführt und dann auch in Rom vergessen wurde.

So wird man für die westliche Kirche des Frühmittelalters wohl nach wie vor am besten auf Angenendt zurückgreifen. Kl. Schatz S. J.

Vacca, Salvatore Ofm Cap., *Prima sedes a nemine iudicatur.* Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano (Miscellanea Historiae Pontificiae 61). Roma: Editrice Gregoriana 1993. 269 S.

„Prima sedes a nemine iudicatur" wird speziell in gregorianischer Zeit zum eigentlichen Kernbegriff des päpstlichen Primats, so wie seit Innozenz III. die „Plenitudo potestantis" und im 1. Vatikanum die Unfehlbarkeit. Indem der Autor der Genese dieses Leitwortes von seinen ersten Ursprüngen bis zu seiner Aufnahme in das „Decretum Gratiani" nachgeht und alle einschlägigen Texte analysiert, leistet er darum eine für die Geschichte des Primats äußerst wertvolle Arbeit. – In den 21 Einzelkapiteln steht die Analyse der Einzeltexte und geschichtlichen Vorgänge im Vordergrund. Nachdem bereits die Kanones von Sardica 342/343 (der römische Sitz als „Appellationsinstanz" im synodalen Verfahren von Bischofsbesetzungen) eine gewisse Dynamik auf dieses Prinzip hin enthielt, kommt das Prinzip des Römischen Stuhles als oberste inappellable Instanz, deren Sentenzen nicht mehr annulliert oder in Frage gestellt werden können, klar 418 bei Papst Zosimus zum Ausdruck, dann noch stärker akzentuiert bei Gelasius. Jedoch betont der Autor gegen Poma, Moyniham und mich, daß mit diesem Prinzip, das im Grunde identisch mit dem des Jurisdiktionsprimates sei, noch nicht persönliche Immunität und „ingiudicabilità" mitgegeben sei (27, 29). Dieses Prinzip kommt dagegen klar zum Ausdruck im Zusammenhang des „Symmachianischen Schismas" (498–514), d. h. bei der römischen Synode 501 (sie erklärt ihre Inkompetenz: das Urteil über den Papst ist Gott zu überlassen), deutlicher bei Ennodius v. Pavia (erste klare Hervorhebung des Prinzips, sogar verbunden mit der These päpstlicher „Erbheiligkeit"), bei Avitus v. Vienne (wird die Legitimität des Papstes in Zweifel gestellt, wankt der ganze Episkopat!) und schließlich in den „Symmachianischen Fälschungen", vor allem in den „Gesta de Marcellino". Im Vergleich zu Ennodius bieten die Pseudo-Symmachiana gedankliche Armut, jedoch die plakativere Formulierung des Prinzips (64, 74).

Wesentliche weitere Stufen der Ausbildung und Durchsetzung des Prinzips sind

dann der Prozeß gegen Leo III. unter Vorsitz Karls des Großen (799/800), die Auseinandersetzung Nikolaus I. mit Patriarch Photios, schließlich – nachdem das „Saeculum obscurum" mit Formosus-Fall, Absetzung Johannes' XII. (963) und Synode v. Verzy (991) eher Krisen des Prinzips herbeigeführt hatte – die gregorianische Zeit. Kritische Momente, in denen das Prinzip sich bewähren mußte, waren Entscheidungen über andere Bischofssitze, Auseinandersetzungen mit der weltlichen Gewalt, aber auch römische Schismen. – Dabei reichert sich das Prinzip im Gefolge dieser Auseinandersetzungen auch mit einer Reihe anderer Leitvorstellungen an. Die klassische Einschränkung durch die „Häresieklausel" (Häresie als einziger Fall, wo die Untergebenen sich dem Urteil der Obern widersetzen müssen) kommt zuerst – auf dem Hintergrund des Honoriusfalles – im römischen Konzil von 869 hinein (122); sie dringt dann über Humbert v. Silva Candida („nisi forte deprehendatur a fide devius") in das „Decretum Gratiani" ein. Freilich geht der Autor auf diese Einschränkung nicht näher ein, da sie ihre eigentliche Geschichtswirksamkeit erst später, in Konziliarismus und Großem Schisma, entfaltet hat, deutet sie jedoch als Hinweis, daß der Papst nicht über der Kirche stehe, sondern *in* ihr bleibe (254). Bei Stephan V. verbindet sich das Axiom zuerst mit der gelasianischen Zwei-Gewalten-Lehre (127 f.). Bei Leo IX. bzw. Humbert wird es mit Begriffen wie „cardo", „fons", „caput", „mater" und „fundamentum" verbunden: das Haupt urteile über alle Sinne und werde von keinem beurteilt (171–173). In den gregorianischen Rechtssammlungen wird in diesem Kontext der Papst zum Ursprung allen kirchlichen Rechtes (190); schließlich gewinnt das Axiom bei den gregorianischen Autoren über das Rechtliche hinaus theologische Bedeutung (209). Gregor VII. personalisiert es noch stärker von der „Prima sedes" auf den Papst hin (218) und bezieht es vor allem – nach der „Absetzung" Heinrichs IV. – auf die Überordnung über die weltliche Gewalt. Liegt hier der Akzent auf dem Positiv-Offensiven (der Papst richtet über alle), so argumentieren die meisten gregorianischen Autoren freilich – gegen Worms 1076 – stärker defensiv (der Papst kann nicht gerichtet werden). – Nicht wenige geschichtliche Vorgänge, in denen dieses Prinzip zur Geltung kam oder sich bewähren mußte, werden schon von den Zeitgenossen, erst recht von der Nachwelt, aus unterschiedlichen Interessen unterschiedlich interpretiert. Dies gilt insbesondere für die Vorgänge 799/800 (nach karolingischen Quellen: nur Karl kann den Papst richten; bei Alkuin jedoch in eigenständiger Weise Formulierung des Axioms!), für die Absetzung Johannes' XII. durch die römische Synode 963 (der einzig dastehende Fall der Absetzung eines 8 Jahre von der ganzen Kirche unbestritten anerkannten Papstes – vielleicht wegen Häresie?), und für die Vorgänge auf Sutri 1046 (freiwillige „Abdankung" oder „Absetzung" Gregors VI.? Die zeitlich früheren rigorosen Verfechter des Prinzips wie „De ordinando pontifice" und Wazo v. Lüttich sehen es in Sutri als verletzt an, während spätere gregorianische Autoren wie Desiderius v. Montecassino und Bonizo v. Sutri eine harmonisierende Deutung bieten). Der Autor läßt diese verschiedenen Deutungen stehen.

Der Wert der Arbeit liegt in der sorgfältigen Darlegung und Analyse der Quellen und ihrer wechselseitigen Abhängigkeiten. In einzelnen Punkten könnte man Fragen stellen. Zunächst einmal: Wäre als sinnvoller Endpunkt nicht statt des Decretum Gratiani die 3. Lateransynode 1179 angebracht, die durch die Festsetzung der Zweidrittelmehrheit bei Papstwahlen erst Doppelwahlen unmöglich machte und damit eine wesentliche institutionelle Voraussetzung für die faktische Durchsetzung des Prinzips schuf? Gerade Alexander III. führte ja in dem Schisma von 1159 ff. seinen Kampf wesentlich unter der Fahne dieses Prinzips. – Der Autor betont den Unterschied zwischen der von Zosimus und Gelasius hervorgehobenen juridischen Letztinstanzlichkeit und dem erst durch das Symmachianische Schisma neu hinzugekommenen der „Unrichtbarkeit" (ingiudicabilità). Und doch spricht er an anderer Stelle von einem „concetto sostanzialmente identico" (263). Vor allem jedoch wird deutlich, daß die Protagonisten der symmachianischen Wirren hier keinen Unterschied sahen: gerade bei dem Dilemma der römischen Synode 501 stellte sich heraus, daß das eine das andere notwendig mit sich brachte (37), ebenso bei Ennodius (42). Wie kam es, daß im Bewußtsein der Zeitgenossen das eine das andere implizierte? – Ein Begriff wie die „Erbheiligkeit" des Papstes bei Ennodius, der ja von Gregor VII. aufgegriffen wird, freilich keine konstante Tradition begründete, wäre in seiner Bedeutung und seinen zeitgeschichtlichen

Voraussetzungen zu untersuchen. Die Frage, die sich hier stellt: Folgte dieser Begriff nicht auf dem Hintergrund des altkirchlichen Bußinstituts notwendig aus seiner „ingiudicabilità"? Wenn heute der Papst beichtet, tut dies dem Prinzip „Prima sedes a nemine iudicatur" keinen Abbruch, weil es ins „Forum internum" gehört. – Bei der Synode von Sardica, zu der auch ein Hinweis auf den Aufsatz von H. J. Sieben (in dies. Ztschft. 58, 1983, 501–534) fehlt, scheint die für die spätere Rezeption wichtige Deutungsproblematik (Rom als Appellations- oder Revisionsinstanz?) nicht gesehen (25).

Eine eindeutige zusammenfassende Antwort, was eigentlich die Durchsetzung dieses Prinzips in der Geschichte bewirkt habe, will der Autor bewußt nicht bieten, da der „Aberglauben der Monokausalität" in der Geschichte nach Bloch häufig nur eine andere Version der Suche nach dem Schuldigen sei (264). In bewußter und weiser Selbstbeschränkung und Wissen um die Grenzen seiner Arbeit möchte er Elemente bieten, auf denen andere weiter aufbauen können. Kl. Schatz S. J.

Henrici de Frimaria O. S. A., *Tractatus ascetico-mystici tomus II complectens Tractatum de septem gradibus amoris, et Tractatum de occultatione vitiorum sub specie virtutum, quos edendos curavit* Adolar Zumkeller *eiusdem ordinis* (Corpus scriptorum Augustinianorum III/2). Rom: Augustinianum 1992. 164 S.

Der um den Kirchenvater Augustinus selber und die Geschichte des seinen Namen tragenden Ordens sehr verdiente Würzburger Forscher A. Zumkeller hatte 1975 einen ersten Band mit aszetisch-mystischen Schriften des Augustiner-Eremiten Heinrich von Friemar des Älteren (um 1245–1340) veröffentlicht *(De adventu Verbi in mentem, De adventu Domini* und *De incarnatione Verbi).* 1977 brachte er dann zusammen mit G. Marnock eine lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe des wohl bekanntesten Werkes des Heinrich von Friemar, nämlich seines *De quattuor instinctibus,* des ersten mittelalterlichen systematischen Trakates über die berühmte Unterscheidung der Geister heraus (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 54, 1979, 294 f.). Der vorliegende Band enthält nun die kritische Edition zweier weiterer aszetisch-mystischer Werke des genannten Autors. Wie der Editor selber in der Einleitung feststellt, besteht zwischen dem *Tractatus de septem gradibus amoris* und dem *Tractatus de occultatione vitiorum sub specie virtutum* „keine engere Verwandtschaft". „Während die zweite (Schrift) vorwiegend vor ernsten Gefahren des geistlichen Lebens warnen will, geht es in der ersten um das Kernstück christlicher Vollkommenheit, die Liebe, deren Stufen bis zur Höhe der mystischen Gottesvereinigung behandelt werden" (9). Das erste Werk ist nach dem Zeugnis der Handschriften nicht sehr verbreitet, das zweite dagegen in über 80 Handschriften überliefert. Die Einleitung behandelt für den ersten Traktat den Titel, die Echtheit und Entstehungszeit, die Textüberlieferung, den Aufbau und Inhalt, benützte Quellen und Zitationstechnik, für den zweiten zusätzlich die Bearbeitung durch Hermann von Schildesche, die Abbreviation durch den Franziskaner Johannes von Düren, eine Übersetzung ins Mittelhochdeutsche und eine Beschreibung der für die Edition beigezogenen Textzeugen (9–47). – Beide Traktate bezeugen auf ihre Weise Augustins außerordentliche Präsenz im Mittelalter. Der Autor sieht nicht nur im *beatus vir* von Ps 83,6 den genannten Kirchenvater, der selber die sieben Stufen der Liebe hinangestiegen ist und deswegen das schlechthinnige Vorbild für diesen Aufstieg darstellt, er zitiert ihn neben Bernard von Clairvaux auch ständig in seinen Traktaten – vor allem aus den *Confessiones.* Vom Inhalt her gehört der erste Traktat zu den mystischen Schriften des Augustiner-Eremiten und so fehlt denn auch kaum einer der in der mystischen Theologie üblichen Begriffe, weder der *raptus deificus* noch die *suavitas divini dulcoris.* Ging Heinrich im ersten Traktat schon einigermaßen schematisch vor – für jede Stufe des Aufstiegs werden die gleichen Fragen behandelt – so ist das beim zweiten Traktat über die Laster noch mehr der Fall. Zunächst wird gezeigt, unter welcher Tugend sich das betreffende Laster verbirgt, dann werden jeweils drei *remedia generalia* und drei *remedia specialia* genannt. H. J. Sieben S. J.

Rode, Johannes, *Über die gute Amtsführung des Abtes.* Herausgegeben, kommentiert und übersetzt von *Agatha Rohtert OSB* (Dissertationen: Theologische Reihe 55). St. Ottilien: EOS 1993. 183 S.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer Arbeit, die im Herbst 1991 von der Theologischen Fakultät Trier als Dissertation angenommen wurde. In der Arbeit wird der Vortrag eines Trierer Abtes aus dem Spätmittelalter „Über die gute Amtsführung des Abtes" (De bono regimini abbatis) als kritische Edition veröffentlicht. Das Buch hat vier Teile. Im ersten (Johannes Rode und sein Vortrag „De bono regimine abbatis", 3–39) geht es darum, den Autor und seine Theologie des Abtsamtes vorzustellen. Johannes Rode wurde um das Jahr 1385 in Trier geboren. Er studierte in Heidelberg Philosophie, Theologie und Kirchenrecht. 1416 trat er in die Kartause St. Alban in Trier ein. Da Otto von Ziegenhain, der Erzbischof und Kurfürst von Trier die bedeutende Benediktinerabtei St. Matthias reformieren wollte, ernannte er im Jahre 1421 den Kartäuser Johannes Rode zum neuen Abt in St. Matthias. Als solcher wurde Rode 1432 (zusammen mit Nikolaus von Kues) zum Konzil von Basel geschickt. Im zweiten Teil der Arbeit (Überlieferung der Handschriften und Stammbaumuntersuchung, 41–74) stellt die Herausgeberin die einzelnen Handschriften vor und ordnet sie in zwei große Handschriftengruppen ein: die Handschriften des Donaugebietes und die Handschriften des Rhein-Mosel-Gebietes. Im dritten Teil (Edition des Textes „De bono regimine abbatis", 75–133) liegt naturgemäß der eigentliche Wert des Buches, auf den hier aber nicht im einzelnen eingegangen werden soll. Im vierten Teil (Deutsche Übersetzung: Über die gute Amtsführung des Abtes, 135–171) gibt A. Rohtert eine Übersetzung des Traktates von J. Rode. Rode macht mit seinen Zuhörern einen imaginären Gang durch die klösterlichen Räumlichkeiten und behandelt in den einzelnen Bereichen die dazu passenden Themen. Von Rodes Theologie des Abtsamtes läßt sich zusammenfassend sagen: „Rode blieb aufs Ganze gesehen noch eingebunden in das institutionelle Leben des Mönchtums seiner Zeit. Aber seine Bedeutung besteht darin, daß er sich nicht einfach von dem Überlieferten bestimmen ließ, sondern in der Verwirklichung des Reformanliegens nach dem Ursprünglichen fragte und dabei tatsächlich den Kern des benediktinischen Ansatzes traf" (39). – Ein Anhang mit Stellenverzeichnissen der Heiligen Schrift, der Schriften Rodes und des übrigen Schrifttums schließen die mit hoher Sachkenntnis (A. Rohtert war von 1972–1983 Konventualpriorin und Äbtissin der Abtei Burg Dinklage) und viel Akribie erarbeitete Edition ab.

R. Sebott S. J.

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 65. Band: *Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60: daemon – hysteron proteron.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1993. XVIII/668 S.

Dieser zweite Band des auf fünf Bände angelegten lateinischen Sachregisters erscheint auf veränderter institutioneller Grundlage. Die in ihrer Einsetzung auf eine Kabinettsorder des preußischen Königs vom 4. Mai 1881 zurückgehende Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, die bisher auch das Luther-Register betreute, hat sich durch einen Beschluß vom 25. Februar 1989 zum Zeitpunkt der Übernahme der Registerarbeit durch die Heidelberger Akademie der Wissenschaften aufgelöst. Die neugebildete Akademiekommission wird von Martin Heckel geleitet; sie steht in weitgehender Personenidentität mit der alten Kommission; der „spiritus rector" des ganzen Unternehmens werde weiterhin Gerhard Ebeling bleiben. Das lateinische Sachregister soll auch nach den gleichen Prinzipien und Kriterien weitergeführt werden, die von der alten Kommission entwickelt und von der Forschungsstelle verwirklicht worden sind. Neu ist, daß seit diesem Band die Verfasserinnen und Verfasser der Artikel ausdrücklich genannt werden. Die Leitung des Mitarbeiterteams liegt bei Ulrich Köpf; Koordinator des Registers ist seit 1990 der hervorragende Lutherfachmann Albrecht Beutel. Der Grund dieser gesamten Umstrukturierung liegt in einer Umstellung der Forschungsförderung in der Bundesrepublik und den damit sich stellenden Finanzierungsproblemen. Auch das deutsche Sachregister ist auf fünf Bände veranschlagt, so daß die Register zur Abteilung Schriften zusammen mit dem Personen- und Zitaten-

register insgesamt 12 Bände ausmachen werden. Für die gesamte Veröffentlichung des Registers werden von seiten des Verlages noch etwa 15 Jahre veranschlagt. – Dem vorliegenden Band ist vorangestellt ein von *Gerhard Ebeling* verfaßter Nachruf auf Leiva Petersen, die während fast eines halben Jahrhunderts Leiterin des Verlages Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar und auch lange Zeit Kommissionsmitglied war. In diesem Nachruf wird auch die Geschichte des Unternehmens WA in diesem Zeitraum dargestellt. – Zu den Editionsprinzipien vgl. Rezension des vorangehenden Bandes in ThPh 66 (1991) 273. Bemerkenswert ist noch, daß alle Stellen, bei denen es sich um eine Nachschrift oder Bearbeitung einer Äußerung Luthers bzw. Gemeinschaftsarbeit mit anderen Autoren handelt, im Register mit einem Asteriskus gekennzeichnet sind; es ist die weit überwiegende Mehrzahl der Stellen. In dem vorliegenden Band könnte der Artikel „gratia", verfaßt von *Heinz Blanke,* von besonderem Interesse sein. Er ist aufgeteilt in „Allgemeines", „Gratia Dei" und „Gratias ago" und umfaßt 15 Spalten; man findet z. B. Hinweise auf Texte wie: „*opus Christiani, ut cor, os semper loquatur deo g.as pro bonis quae dat, et sic erga homines etiam*" (538 A). Aufschlußreich ist aber auch der Reichtum von Luthers lateinischem Vokabular; im Zusammenhang von *gratia* werden Worte wie *gratialis, gratificatio, gratifico(r), gratiosus, gratis, gratitudo, gratuitus, gratus, ingratitudo, ingratus* behandelt.

Diese Registerbände werden eine unschätzbare Hilfe für künftige Lutherforschung sein. Es sei der Kommission jedoch eine dringende Bitte vorgetragen. Heute lassen sich große Textkomplexe, die mehrere hundert Bände umfassen, aus den gedruckten Ausgaben automatisch einscannen und auf CD-Platten speichern; dies ermöglicht sekundenschnellen Zugriff auf jede gesuchte Passage. Vorbildlich in dieser Hinsicht ist die 1991 von Brepols/Turnhout und der Universität Louvain-La Neuve herausgegebene Cetedoc Library of Christian Latin Authors, die im wesentlichen das Corpus Christianorum umfaßt. Mit vermutlich ungleich geringeren Kosten, als für die Erstellung des gewiß unentbehrlichen Registers erforderlich sind, müßte es möglich sein, auch die WA elektronisch herauszugeben. Das Göttinger Max-Planck-Institut für Geschichte hat in einem Pilotprojekt innerhalb von ungefähr einem Jahr zum Beispiel die zwölf Bände à ca. 800 Seiten umfassende Ausgabe der Briefe und Unterweisungen von Ignatius von Loyola eingescannt (nur die Originaltexte ohne Einführungen und Fußnoten) und in normale Textdateien für Disketten verwandelt. Redaktionell wurden nur alle Silbentrennungen aufgehoben und jede Zeile mit Angabe von Band, Seiten- und Zeilenzahl versehen. Mit der Funktion Text-Search im Dateiverwaltungsprogramm Norton Commander kann man sich jedes gesuchte Wort mit drei Zeilen davor und danach vorführen lassen. Ein normaler 386er-PC liest diese Textmenge von ca. 14 MB in etwa 30 Sekunden. Ähnlich existiert bereits eine elektronische Ausgabe der Schriften von Thomas von Aquin (Editel Milano 1992). Luthers Schriften sind für die Christenheit von solcher Bedeutung, daß es höchst wünschenswert wäre und sogar als notwendig erscheinen möchte, auch sie elektronischem Lesen zugänglich zu machen.

P. Knauer S. J.

O'Malley, John W., *The first Jesuits.* Cambridge: Harvard University Press 1993. XIV/457 S.

Wenn man die Geschichte des „Pilgers" Ignatius und seiner ersten Gefährten kennt und die Gesellschaft Jesu in ihrem Gründungsjahr 1540 mit dem Orden einige Jahrzehnte später vergleicht, fällt es einem nicht immer leicht, die Kontinuität zu sehen. Die G. J. hat sich in diesen Jahren nicht nur zahlenmäßig entwickelt, sondern sich offensichtlich auch in manchen wichtigen Punkten sehr verändert. Die Weichenstellungen dazu sind allerdings schon früh vorgenommen worden, in den Jahren, die die Eckdaten für das vorliegende Buch bilden: zwischen 1540, dem Jahr der Bestätigung des Ordens durch den Papst, und 1565, dem Todesjahr von Laínez, dem Nachfolger des Ignatius. Der amerikanische Verfasser, Professor für Kirchengeschichte, zeigt dies in seiner Untersuchung der pastoralen Praxis der ersten Generation des Jesuitenordens. Im Vordergrund stehen dabei Ignatius, sein Sekretär Polanco sowie Nadal, der mit der Promulgation und Erklärung der Ordenskonstitutionen beauftragt war.

Das Buch behandelt in neun Kapiteln die seelsorgliche Tätigkeit der Jesuiten in jener Zeit. „Den Seelen helfen" (womit der ganze Mensch gemeint war) war ihr zentrales Anliegen. Nach der „Vorgeschichte" des Ordens vor 1540 (1. Kap.) beschreibt das 2. Kap. Ideale, Normen und Programm des jesuitischen Apostolats, wie sie vor allem in den Visitationen und Instruktionen Nadals deutlich werden. Dann wird die Praxis des Apostolats im einzelnen geschildert. Der „Dienst am Worte Gottes" (Kap. 3) bestand in Predigten, Schriftvorträgen, geistlichen Einzelgesprächen, Katechesen, Exerzitien. Kap. 4 handelt von den Sakramenten (bes. Beichte und Eucharistie) sowie vom Gottesdienst. Die „Werke der Barmherzigkeit" sind Gegenstand des 5. Kapitels: Friedenstiften, Dienst in Hospitälern und Gefängnissen, Sterbebegleitung, Arbeit an Prostituierten und gefährdeten Mädchen, Waisen, Juden und Neuchristen. In zunehmendem Maße aber traten die Kollegien oder Schulen in den Mittelpunkt des jesuitischen Apostolats (6. Kap.). Hier gab es unerwartete Entwicklungen, von den ersten Kollegien, d. h. Wohnheimen für Jesuitenscholastiker, die an der Universität studierten, bis hin zu den Schulen, die nur für externe Schüler dienten. Wenn auch oft ein Widerspruch zwischen den Seelsorgsarbeiten und der Schularbeit empfunden wurde, so war dieser doch nicht prinzipiell, im Gegenteil: die Kollegien wurden zu den eigentlichen Zentren der jesuitischen Seelsorge. Im 7. Kap. („Religiöse und theologische Kultur") geht es um das Verhältnis der G. J. zur Scholastik und zum Humanismus, um die Rolle des Erasmus, um die katholische Frömmigkeit und die Auseinandersetzung mit der Reformation. Das 8. Kap. handelt von den Jesuiten und der Kirche im Ganzen, u. a. von den Konflikten mit Bischöfen und Theologen (z. B. mit der Sorbonne und mit Melchior Cano), vom Verhältnis zu Papsttum und Päpsten, vom Konflikt mit Paul IV., vom Engagement der Jesuiten bei der Kirchenreform, ihrem Verhältnis zur Inquisition und ihrer Rolle auf dem Konzil von Trient. Das 9. Kap. schließlich ist den Konstitutionen, Regeln, Kommentaren und Traditionen gewidmet, die den Zweck hatten, die Zukunft des jesuitischen Apostolates zu sichern. Eine „Conclusion" faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Als Papst Paul III. 1540 die G. J. approbierte, war zwar eine Reihe von Entscheidungen getroffen, die für die nächsten 450 Jahre Geltung behielten, darunter vor allem die grundsätzliche Entscheidung für das Engagement in der Seelsorge, klarer formuliert als bei allen anderen früheren Orden. Aber 1540 war der Charakter des Ordens noch formbar. Vieles mußte noch genauer auf Grund der Erfahrung bestimmt werden. Dabei war das entscheidende Anliegen nach einem Wort des Ignatius: „Den Seelen helfen". Die hauptsächlichen institutionellen Faktoren dabei waren die Exerzitien und die Kollegien. Die Kollegien bildeten schließlich die Basis der seelsorglichen Arbeit. Durch die Schulen wurden die Jesuiten aber in einem Maße in die weltliche Kultur eingegliedert, wie es bei den früheren Orden nicht der Fall war. Vor allem war damit das ursprüngliche Ideal des Jesuiten als eines „Wanderpredigers" relativiert. Das alles begann schon zu Lebzeiten des Ignatius. Er sah die „Zeichen der Zeit" und gab grünes Licht für die Entwicklung.

O'Mally hat die mannigfaltigen Aktivitäten der Jesuiten in Europa und der Neuen Welt in den Jahren von 1540 bis 1565 auf der Grundlage der umfangreichen Quellensammlung der Monumenta Historica Societatis Jesu und der Sekundärliteratur zum ersten Mal systematisch aufgearbeitet. Damit hat er unser Verständnis der Jesuiten in der Geschichte und heute vertieft und korrigiert. Die G. J. war nicht ein militanter Orden mit dem Zweck, den Protestantismus zu bekämpfen, sondern zuerst eine Gemeinschaft von Seelsorgern. Dadurch fällt neues Licht auf die „Katholische Reform". Die Jesuiten zeichneten sich primär nicht durch neue Theologie, neue Strategien oder neue Methoden aus, sondern durch ihren pastoralen Eifer. Dabei übernahmen sie alles, was an neuen Ideen, Methoden und Aufbrüchen in der Kirche vorhanden war.

Eine solche Untersuchung hat bisher gefehlt. Reich belegt und dokumentiert, bringt sie viele neue Erkenntnisse, auch für Jesuiten. Die Darstellung ist fair und nicht polemisch, dabei lebendig und spannend geschrieben. Das Buch erschien rechtzeitig zur Vorbereitung der 34. Generalkongregation des Ordens. Wie die Jesuiten im damaligen Kontext die Prioritäten in ihren Arbeiten bestimmten, könnte auch für heute eine Hilfe zur Entscheidung sein. Das Werk ist für das Verständnis der Geschichte der G. J. unverzichtbar, aber auch höchst interessant für jeden, der sich mit Kirchengeschichte, mit

Geschichte der Seelsorge, der Pädagogik und der Kultur beschäftigt. Ein Personen- und Sachindex hilft den Reichtum des Buches zu erschließen. Man kann hoffen, daß bald eine deutsche Übersetzung erscheint. – Ein kleiner Hinweis: auf S. 385, Anm. 15, muß der Autor der Arbeit über Peter Faber heißen: E. Niermann (statt: Niemann).

G. Switek S. J.

Canon Law in Protestant Lands. Hrsg. *Richard H. Helmholz* (Vergleichende Untersuchungen zur kontinentaleuropäischen und anglo-amerikanischen Rechtsgeschichte 11). Berlin: Duncker u. Humblot 1992. 272 S.

Das vorliegende Buch ist aus dem Bemühen einer (1987 gebildeten) Arbeitsgruppe entstanden, die es sich zum Ziel gesetzt hat, das protestantische Kirchenrecht in Europa und in den USA zu erforschen. Die Arbeit enthält neun (sehr unterschiedlich lange) Beiträge. Im ersten (Die Fortgeltung des kanonischen Rechts und die Haltung der protestantischen Juristen zum kanonischen Recht in Deutschland bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, 13–47), auf welchen ich etwas ausführlicher eingehen möchte, erinnert *U. Wolter* zunächst an die Tatsache, daß zum geltenden Recht in Deutschland zur Zeit der Reformation (sowohl im kirchlichen wie auch im weltlichen Bereich) neben dem römischen Recht auch das kanonische Recht gehörte. Der Geltungsgrund war die Rezeption als ein gewohnheitsrechtlicher Vorgang. Gegen dieses kanonische Recht kämpfte der Wittenberger Reformator. „Die äußerlich auffälligste Demonstration Luthers gegen das kanonische Recht ist die Verbrennung der päpstlichen Bannbulle *Exsurge Domine* am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg gewesen, denn er übergab damit auch ‚alle Bücher des Papstes', also auch das ganze *Corpus Iuris Canonici* dem Feuer" (15). Freilich ist Luthers Denkansatz bezüglich des Kirchenrechts letztlich (in der evangelischen Kirche) *nicht* akzeptiert worden. Das lag u. a. an Melanchthon und den Wittenberger Juristen, die sich auf das überkommene kirchliche Recht, nachdem es mit den neuen theologischen Grundlagen in Übereinstimmung gebracht worden war, stützten. Daraus entwickelte sich nach und nach ein eigenständiges evangelisches Kirchenrecht. Vor allem hat man das (bisher geltende kanonische) Eherecht in die (evangelischen) Kirchenordnungen übernommen. „Die evangelischen Kirchen- und Ehegerichtsordnungen des 16. Jahrhunderts sind deshalb wichtige Zeugnisse für den Nachweis der Geltung des kanonischen Rechts in den deutschen Ländern in der nachreformatorischen Zeit" (21). Bei der Beurteilung des kanonischen Rechts hat man sich vor allem von der Idee der *Rezeption* leiten lassen. Diese ist der Geltungsgrund dafür, daß kanonisches (und das heißt letztlich: „katholisches") Kirchenrecht in die protestantische Kirche übernommen wurde. Im zweiten Beitrag (Das kanonische Recht in Kirchenordnungen des 18. Jahrhunderts, 49–121) gibt *A. Sprengler-Ruppenthal* einen breiten Überblick über die folgenden Materien und Rechtsinstitute: das landesherrliche Kirchenregiment, das Patronatsrecht, das Sendrecht, den Priesterzölibat, die Klostergelübde, das Verbot, unzüchtige „Weiber" bei sich zu haben, die Besoldung der Kirchendiener, das Zehntrecht, die Stolgebühren, das Taufrecht, das Abendmahl, Beichte und Buße, die Firmung und die Konfirmation, das Fasten, die Festtage, die Kirchenbücher, das Eherecht, das Schulrecht, die Armenversorgung, die Eidesleistung und das Widerstandsrecht. Zusammenfassend wertet Sp.-R. die Kirchenordnungen folgendermaßen: „In der obigen Untersuchung wird deutlich: daß [nach der Reformation] die Strukturen der sichtbaren Kirche erhalten geblieben sind ..., ist zu einem guten Teil auf das kanonische Recht zurückzuführen. Diese Strukturen werden in den Dienst der Verkündigung des göttlichen Wortes gestellt" (120). Aus dem kurzen Beitrag von *R. Feenstra* (Canon Law at Dutch Universities from 1575 to 1811, 123–134) wird deutlich, daß das kanonische Recht in der angegebenen Periode (1575 wird die Universität von Leiden gegründet; 1811 werden die Niederlande französisch) an den niederländischen Universitäten durchaus eine Rolle gespielt hat. *J. Witte,* JR. (The Plight of Canon Law in the Early Dutch Republic, 135–164) weist darauf hin, daß die Reformation das kanonische Recht in den Niederlanden nicht abgeschafft hat. „The importance of the canon law was not lost on post-Reformation jurists in the Netherlands" (163). Ähnliches gilt für Frankreich. Darüber informiert *R. A. Mentzer,* JR. (The

Reformed Churches of France and Medieval Canon Law, 165–185). Die Gründe für das Überleben des kanonischen Rechts liegen vor allem darin, daß man (in der calvinistischen Kirche) ein Eherecht benötigte, daß man eine Leitungsordnung brauchte und daß der französische König in seinen Anweisungen für die Hugenotten kanonisches Recht verwendete. Daß die Dinge in der Schweiz etwas anders lagen, dies führt *T. M. Safley* aus (Canon Law and Swiss Reform: Legal Theory and Practice in the Marital Courts of Zürich, Bern, Basel, and St. Gall, 187–201). Der Einfluß des kanonischen Rechts war dort gering. „An active presence seems lacking at least in the Swiss cantons" (200). *R. H. Helmholz* (Canon Law in Post-Reformation England, 202–221) kann in einer detaillierten Untersuchung nachweisen, daß in England das kanonische Recht die Reformation überlebte. Auch in der Zeit nach der Reformation besaßen die Bibliotheken große Sammlungen von kanonischem Recht. Sicherlich gab es für dieses Recht Hindernisse. „However, even when they are recognized, it remains true that they did not extinguish the canon law in England" (221). Wie war es in Irland? Darüber informiert uns *W. N. Osborough* (Ecclesiastical Law and the Reformation in Ireland, 223–252). In der ersten Zeit nach der Reformation spielte das kanonische Recht durchaus eine bedeutende Rolle. Das änderte sich erst mit dem 18. Jahrhundert. In dem letzten Beitrag des vorliegenden Buches untersucht *L. Bonfield* die Situation in den USA (Canon Law in Colonial America: Some Evidence of the Transmission of English Ecclesiastical Court Law and Practice to the American Colonies, 253–271). B. beschränkt sich bei seiner Untersuchung im wesentlichen auf Massachusetts. Dort scheint der Einfluß des kanonischen Rechts gering gewesen zu sein. – Das Verzeichnis der Mitarbeiter (272) schließt dieses nützliche Buch ab. Die Arbeit hätte noch gewinnen können, wenn man ihr Verzeichnisse (wenigstens ein Personenregister) beigegeben hätte.

R. Sebott S. J.

Fray Luis de León, *Exposición del libro de Job.* Estudio, edición y notas de *Javier San José Lera* (Textos recuperados VIII). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 1992. 2 Bde., 929 S.

Luis de León (1527/28–1591), Augustinermönch, Professor für Theologie und Bibelwissenschaft an der Universität Salamanca, ist einer breiteren Öffentlichkeit vor allem als einer der bedeutendsten Dichter der spanischen Renaissance bekannt. Er selbst jedoch verstand sich in erster Linie als Theologe. Theologie war für ihn zunächst scholastische Theologie, d. h. Auslegung der Sentenzen des Petrus Lombardus und der Summa des Thomas von Aquin; den Höhepunkt der Theologie aber sah er in der Bibelexegese, die er ganz im Sinne des Humanismus auf eine philologisch präzise Auslegung der Urtexte gründete. Dadurch geriet er bekanntlich in Konflikt mit der Inquisition. Seine eigentliche Leistung kommt weniger in seinen lateinischen Kommentaren zum Ausdruck als vielmehr in den spanischen Werken, in denen sich das Zurückgehen auf den Urtext der Bibel in charakteristischer Weise mit der Hochschätzung der Volkssprache verbindet. Zu diesen gehören neben den bibeltheologischen Schriften ‚De los nombres de Cristo' und ‚La perfecta casada' vor allem zwei Bibelkommentare, der mit jugendlichem Schwung geschriebene, teilweise „freche" (weil nur den Literalsinn des Hohenlieds beachtende), knappe Kommentar zum Hohenlied und die in langen Jahren gereifte umfangreiche Auslegung des Buches Job. Wie neu und ungewohnt die Art dieser Kommentare war, zeigt sich nicht zuletzt in der Tatsache, daß beide erst im 18. Jahrhundert im Druck erscheinen konnten. Nur die von Luis de León verfaßte paraphrasierende Nachdichtung des Buches Job in Terzetten wurde schon im 17. Jahrhundert publiziert.

Jetzt legt *Javier San José Lera*, Professor für spanische Literatur an der Universität Salamanca, eine kritische Ausgabe des Job-Kommentars vor. In der umfangreichen, gelehrten Einleitung (9–140) weist er zunächst auf die drei Faktoren hin, die das Denken von Fray Luis hauptsächlich geformt haben: die augustinisch geprägte Spiritualität seines Ordens, den Humanismus der Universität von Alcalá und die einer erneuerten Scholastik verpflichtete Tradition der Universität von Salamanca. Darauf folgen längere Ausführungen über die Bibelexegese im 16. Jahrhundert. Wie San José zeigt, hat

sich Luis de León weithin die exegetischen Grundsätze der Humanisten zu eigen gemacht: Konzentration auf den Literalsinn der Texte, Rückgriff auf die Ursprache, Anwendung philologischer Methoden. Darüber hinaus sind für seine Bibelinterpretation vor allem zwei Punkte charakteristisch: einmal verwendet Luis de León als einer der ersten die Volkssprache in der wissenschaftlichen (und nicht nur wie bisher in der erbaulichen) Schriftauslegung; zum anderen mißt er der Übersetzung des Bibeltextes fundamentale Bedeutung bei; sie ist für ihn der erste und grundlegende Schritt der Exegese. Vielleicht sollte man noch hinzufügen, daß Luis de León in der Kritik der traditionellen Exegese weit weniger radikal war als die anderen, zusammen mit ihm von der Inquisition eingekerkerten Salmantiner Hebraisten Martín Martínez de Cantalapiedra und Gaspar Grajal. Ferner sollte man deutlicher sagen, daß Fray Luis auch die spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift gepflegt hat. Die kurzen Ausführungen über die prophetische und mystische Auslegung der Bibel (29) durch Luis de León sind zu wenig angesichts der Tatsache, daß dieser in seine „Traducción y declaración literal" des Hohenliedes zahlreiche spirituelle Exkurse eingefügt und später auch noch eine monumentale lateinische Auslegung dieses biblischen Buches nach dem dreifachen Schriftsinn veröffentlicht hat. – In dem Abschnitt über die Eigenart der Job-Auslegung bei Luis de León (42–68) weist San José nach, daß die weit verbreitete Meinung, dieser habe die Job-Erklärung im Kerker der Inquisition begonnen, unbegründet ist. Nach eigenen Angaben hatte Fray Luis im Kerker nur eine von ihm verfaßte kastilische Übersetzung des Buches Job; die Erklärung dazu hat er vermutlich erst begonnen, als er 1579 den Lehrstuhl für Bibelwissenschaft übernahm; abgeschlossen hat er sie bekanntlich im März 1591, wenige Monate vor seinem Tod. Sehr eingehend behandelt San José die philologischen Besonderheiten des Kommentars, seine Archaismen, Neologismen etc. So wichtig das alles ist, vermißt man doch weithin Ausführungen über den Inhalt des Job-Kommentars; man wird für diesen Punkt auf das Buch von Colin P. Thompson zurückgreifen (The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain, 1988), der dort auf S. 121–139 die wichtigeren Aussagen der Job-Deutung knapp, aber sehr treffend zusammengestellt hat. Auch eine Einordnung des Kommentars in die Geschichte der Job-Deutung fehlt in der Einleitung von San José. Bis zu einem gewissen Grade wird dieser Mangel durch den zweiten, der Edition beigegebenen Apparat beseitigt, in dem San José viele Quellen und Parallelen zur Auslegung des Luis de León aufführt, aus der Zeit der Väter vor allem die Moralia in Job Gregors des Großen, aus dem 16. Jahrhundert unter anderen Diego de Zúñiga, Cipriano de la Huerga, François Vatable und Santes Pagnini.

San José legt seiner Edition die Handschaft 219 der Universitätsbibliothek von Salamanca zugrunde, die für einen großen Teil des Textes das von Luis de León selbst korrigierte Autograph, für den übrigen Teil ein Apograph enthält. Die Augustiner wollten diesen Text gleich nach dem Tod des Meisters publizieren. Aber durch eine Reihe widriger Umstände konnte die editio princeps erst 1779 erscheinen. Sie beruht nicht unmittelbar auf dem Salmantiner Codex, sondern auf einer Kopie, die der Augustiner Francisco Méndez angefertigt hatte. Zusammen mit dieser Kopie ließ der Herausgeber Antolín Merino OSA aus einer anderen Handschaft am Anfang jedes Kapitels eine Inhaltsangabe (argumento) und an dessen Ende die paraphrasierende Nachdichtung in Terzetten drucken. Die Argumente wie die Terzette gehen zwar zum größeren Teil auf Fray Luis zurück, wurden aber da, wo sie in der Fassung des Luis de León nicht vollständig erhalten waren, von dem Augustiner Diego González ergänzt. In dieser Zusammenstellung wurde das Werk mehrmals herausgegeben. In der Edition der Biblioteca de autores cristianos (1944 u. ö.) greift der Herausgeber Félix García OSA zwar gelegentlich auf das Salmantiner Autograph zurück, ohne es jedoch zur Grundlage einer Edition zu machen.

Um so mehr ist es zu begrüßen, daß Javier San José Lera jetzt erstmals den vollständigen Text der Salmantiner Handschaft herausgibt. Obwohl er die Schreibweise des Originals nur behutsam modernisiert hat, ist doch ein gut lesbarer Text entstanden. Im Variantenapparat verzeichnet San José die von Luis de León angebrachten Korrekturen des Textes und ermöglicht so einen Einblick in die Arbeitsweise des Autors. Im zweiten Apparat, der aus technischen Gründen nicht in den Fußnoten, sondern am

Ende jedes Kapitels untergebracht ist, identifiziert er die Quellen, weist auf Parallelen hin und gibt andere nützliche Erklärungen. Bedauern wird man, daß die Übersetzung des Buches Job in Versform fehlt, weil sie eben nicht in der Salmantiner Handschrift enthalten ist. Aufs Ganze gesehen kann man den Autor zu dieser vorzüglichen Edition nur beglückwünschen. Sie macht ein Hauptwerk des Salmantiner Meisters wieder in seiner ursprünglichen Gestalt zugänglich. Die äußere Präsentation der beiden Bände ist sehr ansprechend; zur leichteren Benutzung des Werkes hätte man sich nur noch Seitentitel und Indices gewünscht. K. Reinhardt

Kern, Iso, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts* (Schweizer Asiatische Studien, Monographien 11). Bern: Lang 1992. 418 S.

Die sehr umstrittene Monographie von Gernet „Chine et christianisme. Action et reaction" (1982), 1984 ins Deutsche übersetzt unter dem Titel „Christus kam bis nach China. Eine Begegnung und ihr Scheitern", die, ausgehend von der Resonanz nichtchristlicher Quellen auf die jesuitische Verkündigung von Ricci an, eine eigentliche Begegnung in Frage stellte, erfährt durch diese Arbeit eine entscheidende Korrektur. Was Gernet vor allem entging, war die Tatsache, daß chinesische Kritik an der von den Jesuiten vorgetragenen christlichen Lehre durchweg durch Buddhisten oder ihnen nahestehende Autoren geschieht (45f.; ebd. Anm. 141 weitere Kritik an Gernet). Sie ist daher nicht einfach, wie dies bei G. geschieht, als Kritik „des gebildeten China" zu bezeichnen, nicht als Auseinandersetzung von „China und Christentum", sondern von (jeweils damaligem) „Buddhismus und Christentum". Der Verfasser erweist sich dabei als vorzüglicher und differenzierter Kenner sowohl der chinesischen Geistesgeschichte wie der buddhistischen Tradition. In seinen Kommentaren zu den Texten weist er immer wieder auf die Pluralität der Richtungen und die schulmäßige Bedingtheit von Positionen hin, die keineswegs immer „den Buddhismus" repräsentieren; und daß er von pauschalen Gegenüberstellungen angeblich in sich homogener und sich nie verstehender Kulturwelten à la Gernet Abstand nimmt, macht seine Urteile überzeugender, zumindest ernstzunehmender.

Es werden Texte von 7 Autoren biographisch und inhaltlich kommentiert und dann in Übesetzung vorgestellt. Sie gehören zeitlich den Phasen 1608–1615 und 1634–1643 an. Die Gegnerschaft der Buddhisten gegen die christliche Verkündigung datiert nicht von Anfang an. Eine ihrer Voraussetzungen war die seitens Riccis erst 1595 erfolgte klare Distanzierung vom Buddhismus und Hinwendung zum Konfuzianismus, zugleich mit dem Ablegen des Mönchsgewandes und dem Anlegen des Literatengewandes. Aber auch jetzt tendierte man von buddhistischer Seite noch eher zur „Vereinnahmung" hin. Erst durch die wachsenden Fortschritte der christlichen Predigt wuchs auf buddhistischer Seite die Überzeugung von ihrer Gefährlichkeit, wobei angesichts der traditionell buddhistischen Absage an alle Formen der Aggressivität bis zu einer kämpferischen Auseinandersetzung nicht unerhebliche Hemmschwellen zu überschreiten waren (5–8). Die anfangs, gerade Ricci gegenüber, noch relativ vornehme Form der Auseinandersetzung wird, gerade ab 1634, zunehmend schärfer, polemischer, aggressiver. – Dabei werden die Unterschiede zum Konfuzianismus verwischt. Dies lag einmal an der ideologischen Basis der „Einheit der 3 Lehren" (Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus), die sich von der Tang- bis zur Ming-Zeit herausgebildet hatte, war aber sicher auch taktisch-politisch motiviert; es findet ja seine Parallele auch im jesuitischen Werben um den Konfuzianismus seit Ricci: beide Seiten suchten den „wahren" Konfuzianismus als Bundesgenossen zu gewinnen. Unmittelbare Zielscheibe der Polemik von buddhistischer Seite sind dabei die Schriften der Jesuiten, insbesondere Riccis „wahre Lehre vom Herrn des Himmels", aber auch Aleni und andere jesuitische Autoren. – Die Palette der Kontroverspunkte reicht ziemlich weit. Zentraler Gegensatz ist die Überzeugung von einem personalen und welttranszendenten Gott einerseits, einem allen Menschen immanenten Absoluten anderseits. Durchweg auf Ablehnung stößt die Verbindung des Absoluten mit und sein Eingreifen in die Geschichte (79, 85, 225, 228f., 255f.), aber auch die Transzendenz der Erlösung im Christentum und die Nicht-Identität des Absoluten mit dem letzten Grund des eigenen Selbst (127,

129f., 135f., 156f., 167f., 173f.). Das Problem des Ursprungs des Übels gilt als im christlichen Glauben an einen höchsten Schöpfer und „Himmelsherrn" ungelöst (226f., 257, 271). Einen weiteren Punkt der Auseinandersetzung stellt die Reinkarnationslehre dar (87–89, 267f., 275–281), in der praktischen Moral wird vor allem die christliche Lehre vom Wesensunterschied von Mensch und Tier und die daraus folgende Erlaubtheit der Tötung von Tieren angegriffen (68–74, 86f., 90–92, 131f., 246, 274, 281–283). – Dabei drängt sich dem Rezensenten die Feststellung auf, daß eigentliche Mißverständnisse im gröberen Sinne nur selten auftauchen (so z. B. 259f. Anm. 184f.). Im allgemeinen scheint es Ricci und den anderen Jesuiten durchaus gelungen zu sein, das europäische katholische Christentum des 16./17. Jh.s (eine Beschränkung, auf die gerade der Autor mit Recht Wert legt!) verständlich zu artikulieren, so daß die Gegner nicht einen Popanz bekämpften. Auch dies spricht gegen die überzogene These Gernets, daß eine Begegnung nicht stattfand und alles letztlich ein großes Mißverständnis war.

In einer sehr beachtlichen Schlußzusammenfassung (290–298) bemüht sich der Autor um ein Fazit. Zunächst einmal legt er Wert auf die Feststellung, daß in dieser Kontroverse weder das konkrete Christentum noch der konkrete Buddhismus einfach identisch sind mit Christentum und Buddhismus überhaupt. Es gibt bei beiden Traditionselemente, die dabei nicht zum Zuge kamen. In anderen Epochen konnte das Gewicht der Kontroversen ganz anders gelagert sein: so weist er auf die interessante Tatsache hin, daß bei der Auseinandersetzung des nestorianischen Christentums mit dem Buddhismus um die Jahrtausendwende der christliche Auferstehungsglaube zentraler Kontroverspunkt war, während er diesmal hinter dem Gerichtsgedanken zurücktrat (290). Wichtig ist weiter für die Erfassung des Wesens der Kontroverse die Unterscheidung zwischen der bildhaften und begrifflichen Artikulationsebene und der „religiösen Tiefenschicht" religiöser Erfahrung. Eine Reihe von Kontroverspunkten weist der Autor der ersteren Ebene zu. Aber es bleiben auch Divergenzen in der religiösen Tiefenschicht selbst. Gemeinsam ist hier zunächst einmal beiden die Überzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit der empirischen Welt und vor allem des vordergründigen egoistischen Ichs. Aber in der Frage, wie diese Ebene überstiegen wird, zeigt sich erst die Divergenz. Im Christentum geschieht diese Transzendierung weder über die Natur noch über die Tiefe des eigenen Selbst (wie bei den Buddhisten), sondern in der Richtung des Du und des personalen Gegenübers (295). Es handele sich hier um unterschiedliche Grunddimensionen religiöser Erfahrung. – Dem kann der Renzensent voll zustimmen, nicht uneingeschränkt jedoch den dann vom Autor gemachten Einschränkungen. Diese für die konkreten Autoren des 17. Jh.s gültige Gegenüberstellung betreffe, so der Autor, nicht Christentum und Buddhismus schlechthin. Denn beide enthielten in ihrem Erbe auch das jeweils andere Moment: so der „Seelenfunken" und die „Spitze des Geistes" in der christlichen Mystik einerseits, das Moment des sich erbarmenden Du und des erlösenden Leidens für andere (Bodhisattva) im Buddhismus anderseits. Letzteres kann der Rezensent natürlich in seiner Tragweite und Repräsentativität für die gesamte buddhistische Tradition nicht beurteilen. Was jedoch die christliche Spiritualität betrifft, so muß darauf hingewiesen werden, daß hier eine prinzipiell unumkehrbare Priorität des Dialogischen, der Du-Beziehung besteht (des Du Gottes bzw. des Gottmenschen, und dies wiederum nie ohne Beziehung zum konkreten Du des Nächsten) und daß nur innerhalb dieser umgreifenden Transzendierung auf das Du hin die eigene „Tiefe" als Gegenwart Gottes erfahren werden kann, sofern es sich wirklich um genuin christliche Glaubenserfahrung handelt. M. a. W.: der Heilige Geist kann nur im Gegenüber zum Du Jesu Christi erfahren werden.

Jedenfalls bietet diese Darstellung, im Gegensatz zum kulturrelativistisch orientierten Werk Gernets, über ihren historischen Wert hinaus auch interessante und anregende Impulse für den interreligiösen Dialog. Kl. Schatz S. J.

Evertz, Wilfried, *Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 20). Köln–Weimar–Wien: Böhlau 1993. XIII + 359 S.

Die offizielle oberhirtliche Linie der Seelsorge in der Zeit von Aufklärung und Restauration ist mittlerweile meist eingehend erforscht; speziell für die Kölner Erzdiözese läßt hier das große Werk von Hegel kaum etwas zu wünschen übrig. Was bleibt, ist die genauere Erforschung der Resonanz dieser Maßnahmen auf Pfarreiebene und die Mentalitätsforschung des Pfarrklerus.

Die Arbeit von E. stellt sich dieser Aufgabe für die Erzdiözese Köln unter dem ersten Oberhirten der neu errichteten Erzdiözese, Ferdinand August Graf Spiegel (1824–1835), und zwar vor allem aufgrund der Visitationsprotokolle und Dekanatsaufzeichnungen, die 1827 mit Spiegels Dienstvorschrift für die Landdechanten einsetzen. Ihre eminente Bedeutung als historische Quelle, schon von Andreas Heinz für das Trierer Nachbarbistum herausgestellt, wird so erkennbar, zumal gerade die Dekanatsversammlungen ein sehr wichtiges Forum des Austausches für den Pfarrklerus darstellten (61–64). Aber auch das Profil Spiegels wird in sehr vielen Antworten deutlicher und empfängt manch willkommene Ergänzung. Freilich erwies sich das Material der 44 Dekanate (von denen aus unerklärlichen Gründen nur das der Stadt Köln fehlte) für die Arbeit als zu immens, weshalb aus repräsentativen Gründen die Dekanate Düsseldorf, Bonn, Neuß, Mülheim und Solingen ausgewertet wurden (11). Außer diesem Material sind preußische staatliche Quellenbestände aus dem Staatsarchiv Koblenz, die sich mit kirchlichen Fragen befassen, herangezogen. – Nach der Darstellung der neuen Dekanatsstrukturen in Spiegels Verordnung von 1827 (21–64) beschreibt die Arbeit zunächst die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Wandlungsprozesse, und dies vor allem aufgrund der genannten Quellen in der Sicht des Seelsorgsklerus (65–110). Noch ganz überwiegend geben die traditionell ländlich geprägten Schichten den Ton an, wobei sich jedoch schon eine wachsende und religiös gleichgültigere bildungsbürgerliche Schicht zu Wort meldet und gleichzeitig die sozialen Probleme der Frühindustrialisierung und steigenden Pauperisierung der Unterschichten immer drängender werden. Der Klerus, selber aus kleinbürgerlichem oder bäuerlichem Milieu, interpretierte überwiegend soziale als moralische Probleme, wandte sich jedoch, im Zeichen der katholischen Aufklärung engagiert für verbesserte Schulbildung kämpfend, gegen die Kinderarbeit, insofern sie den Schulbesuch verunmöglichte (105–109, 291 f.).

Der 3. und 4. Teil, in Wirklichkeit vom Thema her der Hauptteil, behandeln die Neuansätze einerseits im Bereich von Gottesdienst und Liturgie (111–257), anderseits von Predigt und Katechese (259–337). Die Reformtendenzen sind die üblichen einer sehr gemäßigten Spätaufklärung: Konzentration auf die Pfarrei und ihren Gottesdienst und Eindämmung von allem, was über sie hinausführt oder ihre Einheit sprengt, wie Bruderschaften, „Nebenandachten", Wallfahrten und Prozessionen; deutscher Kirchengesang; Durchsetzung der allsonntäglichen Predigt; schließlich Hebung der Katechese und des Religionsunterrichts. Dabei stellt sich heraus, daß Spiegel und ebenso sein Generalvikar Hüsgen, sieht man einmal ab von dem rigorosen Wallfahrtsverbot (173 f.), für ein sehr schonendes und behutsames Vorgehen eintreten (153–155, 158, 196, 256 f.); im allgemeinen gilt dies auch für den Pfarrklerus. Bei letzterem zeichnen sich im großen und ganzen drei Gruppen ab: Aufklärer (meist von der alten kurfürstlichen Universität Bonn), „Hermesianer" (von der neuen preußischen Bonner Universität) und Altkirchliche (z. T. von der alten Kölner Universität). Freilich kann von keiner starken Polarisierung wie etwa im Südwesten Deutschlands die Rede sein; insbesondere sind radikal aufklärerische Kräfte kaum feststellbar (340). So wurden zur Muttersprache in der Liturgie über den deutschen Kirchengesang hinaus weitergehende Forderungen (vor allem nach deutscher Sakramentenspendung) nur vereinzelt von wenigen vorgetragen (225–228); auch die Hermesianer im Klerus widersetzten sich ihnen, ebenso mit Entschiedenheit Erzbischof Spiegel (231–236). Überlegungen fanden im Pfarrklerus statt, wohl angestoßen durch Hirscher, zur Förderung häufigerer (allsonntäglicher) Kommunion sowie zur Kommunion innerhalb des Messe (207–212). Hauptkonflikt mit der Volksfrömmigkeit waren in gottesdienstlicher Beziehung die

„gekleideten Bilder" (191–198). Die Durchsetzung des deutschen Kirchenliedes gelang, außer im Diaspora-Dekanat Solingen, nur sehr sporadisch (241–245).

Spiegel, der auch die Predigt in der Frühmesse gegen Widerstände durchsetzte (276–281), hegte doch eine andere Vorstellung von der Predigt als manche seiner von der Aufklärung bestimmten Geistlichen: nicht als Bibelhomilie von Lesung oder Evangelium des Sonntags aus, sondern als systematische Darlegung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, vor allem zur Bekämpfung der rationalistischen Zeitirrtümer (264–268, 277 f.), was wiederum zu einer einseitig intellektuellen und am Volk vorbeigehenden Form der Verkündigung führte. Erfolge wurden am stärksten im Bereich des Religionsunterrichts erzielt (315 f.). Dem mehrfach von seiten der Seelsorgsgeistlichkeit geäußerten Wunsch jedoch, dem einfachen Mann eine Volksausgabe der Bibel in die Hand zu geben, vermochte Spiegel nicht zuzustimmen (328–337). Grund seiner Ängstlichkeit war nicht Angst vor Protestantismus, sondern in erster Linie vor „Mystizismus" und „Schwärmerei", also vor einem modischen pietistischen Irrationalismus. – Bei den Reformen dieser Zeit handelt es sich, wie der Autor am Schluß (345) zurecht hervorhebt, nicht bloß um Nachwehen einer vergehenden Epoche, die dann durch die kommende ultramontane Restauration zurückgedrängt werden. Vieles erweist sich nicht bloß nach dem 2. Vatikanum als zukunftsweisend, sondern (so die Aufwertung der Pfarrei, die verbesserte Katechese und Predigt) schon im 19. Jahrhundert als zukunftsgestaltend.

So verdienstvoll und weiterführend diese Arbeit freilich ist: durch die Beschränkung auf 5 der 44 Dekanate bleibt sie in der Sache ein Torso, selbst wenn dies infolge der immensen Materialfülle nicht vermeidbar war. Diese mögen noch so repräsentativ sein: was wirklich generalisierbar ist und nicht bloß von speziellen lokalen und personellen Bedingungen abhängt, vor allem wie die drei Faktoren der erzbischöflichen Reformpolitik, das Klerusverhalten und der Resonanz, bzw. des „Widerstandes" im Kirchenvolk, aufeinander wirkten und das Endergebnis formten, dies kann wohl nur eine Gesamtuntersuchung zu Tage fördern. Kl. Schatz S. J.

Repges, Walter, *Als Gesandter am Hofe des Papstes.* Frankfurt a. M.: Knecht 1993. 176 S.

Rechnet man den Schluß (Abschied von Rom, 165–176) ab, so hat das vorliegende Buch vier Abschnitte. Im ersten (Versetzt nach Rom, 9–28) berichtet R. von der Wohnungssuche (da er nur die Nummer zwei [in der Sprache des Annuario Pontificio: „Primo Consigliere"] an der Botschaft war, mußte er sich selbst nach einer Wohnung umsehen), von Antrittsbesuchen, von Wilhelm von Humboldt, der Erster preußischer Gesandter in Rom war und von den ersten Eindrücken in Rom. Im zweiten Abschnitt des Büchleins (Das erste Jahr: *Via Trionfale*, 29–71) erfährt man etwas von der Neujahrsmesse im Petersdom, von dem „Mut" der Gemahlin des Gesandten, die den Papst „zwingt", zum ersten Mal in der modernen Geschichte im Petersdom die Handkommunion auszuteilen, vom Neujahrsempfang im Vatikan und dessen Palästen, Kapellen, Museen und elf Innenhöfen, von dem Bruch zwischen Pius IX. und Bismarck, von Francesco Colasuonno, der jetzt Nuntius in Moskau ist, von der Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung der Theologen und von der Meinung der Italiener zur Wiedervereinigung Deutschlands („Era meglio quando era peggio – Besser war's, als es schlechter war"). Auch der dritte Abschnitt (Das zweite Jahr: *Via del Sudario*, 72–123) berichtet wieder tagebuchartig über kleinere und größere römische Ereignisse, so z. B. über den einhundertsten Geburtstag von Kardinal Ottaviani, dem ehemaligen Präfekten der Glaubenskongregation, über den 500. Geburtstag des hl. Ignatius von Loyola und den 450. Geburtstag der Gesellschaft Jesu, über den Heiligsprechungsprozeß des Gründers des Opus Dei, über 22 neue Kardinäle, über das 40jährige Priesterjubiläum von Kardinal Ratzinger, über die Bischofssynode von 1990 (und über Weihbischof Norbert Werbs, der den Mut hatte, in der Synode die ungeschminkte Wahrheit zu sagen), über den Tod von Kardinal de Lubac und die Seligsprechungsfeier von Adolph Kolping. Auch im vierten Abschnitt (Das dritte Jahr: *Via della Conciliazione*, 124–164) erzählt uns R. manches Intressante aus Rom (so über Bischof

Joseph Werth aus Nowosibirsk, über die Sieben-Kirchen-Wallfahrt [Santa Maria Maggiore, San Lorenzo fuori le Mura, Santa Croce in Gerusalemme, San Giovanni in Laterano, San Sebastiano, San Paolo fuori le Mura, San Pietro in Vaticano], über den Besuch des anglikanischen Erzbischofs Carey von Canterbury und über den neuen Weltkatechismus). Dabei verschweigt R. aber auch nicht manche (darf man sagen?) Bitterkeit, die er erlebt. „Der Osservatore Romano berichtete vom Katholikentag in Karlsruhe. Über 120 Kardinäle und Bischöfe waren da. Bischof A. sagte dieses, Bischof B. jenes und Bischof C. noch etwas anderes. Zehntausende hörten ihnen zu und spendeten Beifall. Man hatte den Eindruck, es habe sich um eine Großkundgebung der Bischöfe gehandelt. Daß es auch eine Podiumsdiskussion Drewermann–Laurien gegeben hat, wurde nicht erwähnt. Nicht einmal, daß es sich um eine Veranstaltung katholischer Laien handelte. Von der Sonderveranstaltung eines Katholikentags von unten ganz zu schweigen. Dabei war er dieses Mal um einen ganz besonders schönen Farbtupfer bereichert: einen Katholikentag von unten. – Das Schisma in der Kirche, das Eugen Biser beklagt, ist offenbar total. Man hört nicht mehr aufeinander. Ja, man nimmt einander nicht einmal zur Kenntnis" (159). – Ich habe das vorliegende Büchlein mit Interesse und Genuß gelesen. Da ich selbst von 1968 bis 1985 in Rom studierte und dozierte, wurde ich beim Lesen an vieles erinnert, das ich selber erlebt hatte. R. hat eine feine Beobachtungsgabe, einen flüssigen Stil, ein warmes Herz (was man bei einem Diplomaten nicht von vornherein erwarten würde) und viel Humor. Dafür zum Schluß eine kleine Kostprobe: „Rom ist eine schöne Stadt. Nur der Verkehr. Nur die Angst vor Räubern. Nur der Papst. Aber sonst. Rom ist eine ganz normale Stadt" (101).

R. Sebott S. J.

Guerriero, Elio, *Hans Urs von Balthasar.* Eine Monographie. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1993. 438 S.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Werk um eine Übersetzung aus dem Italienischen. Der Text ist hier und da gestrafft und auch inhaltlich korrigiert worden. Der Verf. nennt sein Werk eine „Monographie", obwohl sie zu einem erheblichen Teil eine „Biographie" ist. Vermutlich wollte er so zum Ausdruck bringen, daß sein Text das Biographische zwar enthält, aber doch auch in einem wesentlichen Sinn überschreitet. Denn das Buch bietet – jeweils anknüpfend an biographische Daten – über viele Seiten hin zuammenfassende Wiedergaben von Aufsätzen und Büchern von Balthasars. Dabei ist innerhalb des Buches ein Gefälle festzustellen. Die biographischen Informationen nehmen zunächst einen breiten Raum ein. Auf das Ende des Buches hin treten sie mehr und mehr zurück, während dann die Inhaltsangaben fast den gesamten Raum einnehmen. Der Leitfaden ist der Lebenslauf in seinen verschiedenen Stationen. Im 1. Kapitel – „Die lange Vorbereitung" – finden sich viele, zum Teil bisher einer größeren Öffentlichkeit noch nicht bekannte Mitteilungen über die familiäre Herkunft und über die Kindheit und die Jugend von Balthasars. Das ist sehr interessant zu lesen und hilft zu einem vertieften Verständnis des späteren Lebens und Wirkens des Basler Theologen. Ein weiteres Kapitel berichtet über die Studienjahre und die Bedeutung, die das Studium der Kirchenvätertheologie für von Balthasar hatte. Ausführlich geht G. auf die Beziehungen zwischen von Balthasar einerseits und Karl Barth und insbesondere Adrienne von Speyr andererseits ein. Die biographischen Ausführungen sollen in dieser „Monographie" keinen eigenständigen Wert haben. Sie verweisen immer auf das theologische Werk und dienen seiner Deutung. In diesem Verfahren spiegelt sich ein theologischer Grundsatz, den von Balthasar selbst immer vertreten hat: daß die *Person* nach Gottes Willen auf die *Sendung* verweist, die ihr anvertraut ist. In diesem Sinne wäre von Balthasars eigenes Leben von Interesse, sofern es sich als Ausübung einer theologischen Lehrsendung entfaltet hat, sonst nicht. – In diesem Sinne ist die Entscheidung des Verf., die Biographie in einer Monographie aufgehen zu lassen, verständlich und auch annehmbar. Ob es freilich darüber hinaus sachlich sinnvoll ist, die umfangreichen Schriften von Balthasars zusammenfassend wiederzugeben, und dies über Dutzende von Seiten hin, ist zu bezweifeln. Die Lektüre der Quellen selbst bleibt auch hier unersetzlich. Die Inhaltswiedergaben mögen so sorgfältig wie möglich geschrieben worden

sein, – sie lassen die darzubietenden Inhalte immer nur in der Brechung durch die subjektive Wahrnehmung und Schwerpunktsetzung des Wiedergebenden hervortreten.

Zwei Dinge machen den vorliegenden Band über das Gesagte hinaus bemerkenswert: zum einen die zahlreichen, treffend ausgewählten Fotographien, zum anderen der Anhang, der sieben zum Teil bisher nicht bekannte Texte aus der Feder von Balthasars enthält. Diese Texte lassen in die Gesinnungen und Auffassungen von Balthasars in hervorragender Weise Einblick nehmen. Der erste Text – „Warum ich Priester wurde" – erinnert an die Exerzitienerfahrungen von 1927 und macht deutlich, daß sich in von Balthasars Leben dasjenige lebendig und erfolgreich ereignet hat, was Ignatius von Loyola mit seinen Geistlichen Übungen im Sinn gehabt hat. Der zweite Text ist der „Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu", den von Balthasar nach seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu im Jahre 1950 geschrieben hat und der ein wahrlich bewegendes Dokument einer geistlichen Biographie ist. Der dritte Text ist ein „Ermutigungsbrief an P. de Lubac", geschrieben im heiligen Zorn über die Entscheidungen, die diesen und andere der „nouvelle théologie" zugerechnete Theologen im Umfeld der Enzyklika „Humani generis" trafen. Der vierte Text gibt Mitteilung darüber, daß von Balthasar und Karl Barth 1950 gemeinsam zur Dogmatisierung „Aufnahme Mariens in den Himmel" (am 1. November 1950) nach Rom fahren wollten. Karl Barth hatte daran großes Interesse geäußert. Die Fahrt kam dann doch nicht zustande. Übrigens: Dieser Text ist S. 411 überschrieben: „Barth und das Dogma der unbefleckten Empfängnis". Das ist zweifellos ein Fehler. Denn das Dogma von 1950 ist das von der „Aufnahme Mariens in den Himmel". Der fünfte Text ist ein Programmtext, der das Konzept des Johannes-Verlags umreißt. Er ist überschrieben „Über die Idee eines katholischen Verlags". Der sechste Texte enthält die Rede, die von Balthasar am 22. Mai 1987 in Innsbruck zum Dank für die Verleihung des Wolfgang-Amadeus-Mozart-Preises gehalten hat. Der siebte und letzte Text schließlich bietet einen der letzten Texte, die von Balthasar insgesamt verfaßt hat: den „Versuch eines Durchblicks durch mein Denken". So bietet der Anhang mit den sieben Texten äußerst aufschlußreiche Dokumente. Sie helfen, den Weg und das Werk des großen „Kirchenvaters unter den Helvetiern" (Henri de Lubac über von Balthasar) ein wenig mehr zu verstehen. W. Löser S. J.

3. Systematische Theologie

Der *eine* Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Hrsg. von *Konrad Hilpert* und *Karl-Heinz Ohlig*. Zürich: Benziger 1993. 424 S.

Die Sammlung ist *Gotthold Hasenhüttl* zum sechzigsten Geburtstag gewidmet. Steht so auch die Mehrzahl der Beiträge seinem „kritischen" („prädikativen") Gottesverständnis nahe? *Hilpert* untersucht eingangs Konzepte und Geschichte von „Inkulturation" als Austauschprozeß zwischen Zentrum und Ortskirche wie intrakulturell („Jugendkultur"). *Ohlig* skizziert Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen von der Prähistorie bis zu den Lösungsmodellen in den universalen Religionen, auf die wohl unvermeidliche Alternative Monismus: Natur – Monotheismus, Person(würde) und Geschichte hin. Nach einem Rückblick *M. Görgs* auf die Genese des Monotheismus in Israel widmet er sich in einem zweiten Beitrag der „trinitarische[n] Komplizierung" aus der Begegnung von biblischem und hellenistischem Gott. Sie ist uns „auch nach Beendigung der hellenistischen Prägung von Christen" erhalten geblieben, „‚bewältigt' oder erträglich gemacht durch die Aussage, bei der Trinität handele es sich eben um ein göttlich geoffenbartes Mysterium" (84). Gegen Romantik und Aufklärung zeichnet *H. Feld* das Hochmittelalter als Zeitalter des Zweifels, Zielscheiben vor allem die „Großpriester" Bernhard v. Clairvaux und Gregor IX. In der frühen Neuzeit wird dann (*W. Müller*) aus dem transzendenten Gott der immanente „latenter Präsenz" in Kosmos und Gesellschaft. Als letzten Text dieses Teils I: Grundlagen gibt *A. Ganoczy* die Skizze einer Trinitätslehre vom Hl. Geist her. Ob man diesen nach Richard nur Gabe nennen muß (121), nicht auch Empfänger, der gerade dieses

sein Empfangen gibt? Dann freilich dürfte Empfangen nicht – ungut männlich – als „letztlich passiv" (122) aufgefaßt werden (als ob „Gehör zu schenken" nicht „aktiver" wäre als so manches Reden). – II. Krise des Gottesglaubens in der westlichen Welt. *R. Theis* verfolgt Kants Transformation der (seiner!) Ontotheologie in der Kritik der reinen Vernunft. Wie, wenn der kritizistischen Fragwürdigkeit des transzendentalen Ideals eine theologische entspräche – und Vernunft überhaupt nicht notwendig auf Kants Vernunftsprojekt verpflichtet wäre? Dies jetzt nicht postmodern gemeint, von woher *G. Hummel* Erstaunliches zur Säkularität Gottes schreibt. Während der traditionelle Theismus im Subjekt-Objekt-Horizont bleibe (142 – nicht Subjekt-Subjekt-Horizont?), sieht er den Jubilar mit v. Balthasar zusammen: in der Betonung der Liebe (was beide wohl ähnlich wundern dürfte wie Küng sein Ort unter den Gott-ist-tot-Theologen). Mit Berufung auf Tillich versteht er Agape als „Wiedervereinigung des Getrennten" (146) und gewinnt so aus 1 Joh 4,8 eine Differenz-Identität von Welt und Gott, wonach, solange die Welt ist, Gott ist und vice versa (148). Damit gehört auch das Böse zu ihm. Die Gefahr, es derart zu rechtfertigen, wird vermieden (149), „wenn Gottes Gottsein ineins mit dem Weltsein der Welt als Geschichte der Anverwandlung des Bösen an das Gute zur Sprache kommt". Damit wird „das überkommene dualistische Denken ... verabschiedet" (151), das letztlich von den – jetzt dank der Teleskope einstürzenden – Raum und Zeitgrenzen lebe (nicht aus der Erfahrung des sittlichen Anspruchs?). Um Trinität in der Postmoderne geht es auch *W. G. Reanrond.* Nach Kritik an Moltmann und Pannenberg, und auch am Jubilar, weil Gott hier letztlich „zum Prädikat gelungenen menschlichen Handelns" werde (163), plädiert er in Berufung auf die Mystik für die radikale Unbegreiflichkeit Gottes. (Leider hebt er sie nicht von Unerkennbarkeit ab, wenngleich er ausdrücklich die Theologie nicht zur Sprachlosigkeit verurteilen will.) – III. Gott in den außereuropäischen Kirchen. *F. X. D'Sa,* Person oder Prinzip? stellt vier Trinitäts-Denker vor: Ram Mohan Roy, Keshab Chandra Sen, Brahmabandhav Upadhyay und Raymond Pannikar (für den Gott, Mensch, Welt „drei künstlich substantivierte Formen der drei urtümlichen Eigenschaftswörter sind, die die Wirklichkeit beschreiben" [193]: einer „radikalen Trinität" [199], „der theanthropokosmischen Dreifaltigkeit" – 200). Daß der Vedanta dem indischen Katholizismus jenen Dienst tun müsse, den die griechische Philosophie Europa tat (Anm. 1), sollte man diskutieren. Schon hier vielleicht hätte der Inder etwas zur Kategorie Geschichte zu lernen (und nicht bloß von Europa). Erst recht aber ist er auf Joh 4,22 zu verweisen, wenn er (Anm. 26) die Anerkennung der Veden als sein AT beansprucht (siehe unten zu Rosner). Um die Aufhebung der Zweiheit in Begegnung mit dem Buddhismus geht es *E. Meier;* denn während alles Denken menschlich bleibt, ist die Einheitserfahrung nicht unser Werk (201). Darum ist es auch inadäquat, die Differenz beider Religionen zu behaupten (209). Ähnlich muß sich für *Th. Immoos* „die Theologie aus der babylonischen Gefangenschaft der hellenistischen Denkstrukturen" befreien (232 – ist die Rede vom Blut hellenistisch? Wäre umgekehrt angesichts der Anstößigkeit von Gottes Person-Sein Eckharts Unterscheidung von Gott und Gottheit nur „hilfreich" [ebd.] oder nicht vielmehr auch hinderlich? Überhaupt vermisse ich im Buch bezüglich Inkulturation Reflexionen zum Thema Unumgänglichkeit von Anstoß/Ärgernis. Kummer und Empörung über Fehler in der Geschichte sollten ja schon hinsichtlich dieser nicht gänzlich jenes kulturelle Verständnis für unsere Vorfahren verunmöglichen, das man jetzt für fremde Zeitgenossen fordert [gibt es nicht auch faktische Unvermeidlichkeiten?]; erst recht wäre davon jene Torheit/Anstößigkeit abzuheben, die Jesu Botschaft und der Botschaft von ihm als Christus und Herr wesentlich eignen. Die Finsternis, in die das Licht kommt, ist doch nicht bloß das dunkle Streben des Menschen). Demgegenüber macht *J. H.-Ch. Sun,* zu „Tian" und „Dan", darauf aufmerksam, daß die Betonung des Eigencharakters leicht Identität mit Vergangenheit gleichsetzt und so der Inkulturationsproblematik nicht gerecht wird (243). *B. Bujo* verteidigt den Gottesglauben Schwarzafrikas (siehe Ohlig 51) – bis hin zu der Erwägung, daß vielleicht das jüdische Volk von den Massai gelernt haben könnte (252). Für eine Vermittlung der Trinitätslehre verweist er gegenüber der Abstraktion gescheiter Theologen auf Zeugungs-/Gebärkraft und auf die Heilmacht des Wortes. *H. Küng* schreibt zur Lateinamerika: es gibt kein indianisches Paradigma des Christentums; so ist beim

postmodernen anzusetzen: mit einer Befreiungstheologie, der es vor allem um eine befreiende Strukturreform in der Kirche gehen muß. Anschließend sammelt *N. Greinacher* Texte über Gottes Sorge für die Kleinen und Armen vom AT bis zu Jesus. Zur Einleitung indes zitiert er G. Bushs Dank an Gott für den Zusammenbruch der östlichen Diktaturen als Beispiel eines schlimmen Sieger-Gott-Glaubens. Wäre Gott also eher bei Ceauşescu? Oder dürfte christliche Befreiungsarbeit nicht auf Durchsetzung hoffen? Bei *E. Rosner* wird „weniger in Kategorien der armen Klasse", sondern vielmehr von Volk und Rasse her gedacht (295). Er dreht den Spieß um: christliche und indianische Bibel im Gegenüber (290); Mythen (292) und Geschichte (294) als AT der Indios (also bei uns die Edda?). Und liefe es hier immerhin noch auf die „einzigartige Gotteserfahrung Jesu" zu (292), so liest es sich in der Folge, als ob früherer undifferenzierter Bestreitung von Wahrheit und Heil außerhalb der Kirche (296) nun nicht weniger schlicht die Erde als Bibel (306), Pachamama, Sacha pacha, Paba und Nana entgegengesetzt werden sollten, zur Indianisierung der „Christenreligion – zumindest in Amerika" (290). – IV. Systematische Aspekte. *J. Figl* fragt mach der Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen, gemäß Nostra aectate 2. Über den Grenzen auf vorstellungsmäßig-inhaltlicher Ebene wie der Bindung im Emotional-Effektiven besteht die Dimension des „befreiten Geistes" (325). In sie führt jede Religion und sie läßt Einheit denken, so daß es bei bleibender Unterschiedenheit eine Gemeinsamkeit in der mystischen Tiefendimension gibt. Um solchen Geist (Joh 4,23) geht es auch *W. Pauly* in seinen Prolegomena zu einer modernen Gebets-Theologie: kultlos, ist es Atmen der Seele, wortlos, doch auch in Jubel und Klage verlautbart (ohne vorgefertigte Antwort, während Ijob – C. G. Jung – durch einen orientalischen Potentaten gebrochen wurde). Richtig, daß es „nicht folgenlos bleiben [dürfte] für das alltägliche Handeln des Betenden" (337). Wie aber steht es nun – „jenseits magischer Beschwörung" – mit Gottes Antwort? Isaak Lurias gnostischer Mythos vom Tikkun als letztes Wort? Postmodern wieder *J. Nolte* über den theologischen Horizont ästhetischer und den ästhetischen Mehrwert theologischer Rede. Hauptname natürlich Cézanne (Goya, Runge, C. D. Friedrich, v. Gogh, Beckmann, Beuys, A. Rainer, Hrdlicka ...), bzgl. Offenbarung, Schöpfertum, Erlösungsdenken und Jesus-Identifikation, Inspiration und Sakramentalität ... Seit 1800 gibt es so nicht bloß Säkularisierung und Entmythologisierung von Religion, sondern auch Sakralisierung und Remythisierung der Kunst. So treiben beide dasselbe, nämlich (350) „einer hochgemuten Annahme K. Rahners zufolge nichts anderes als Auslegung der eigenen menschlichen Existenz und die fortlaufende Verständigung darüber." (Wie wär's mit einem Blick ins Kleine theologische Wörterbuch unter Religion und Gott? Ganz zu schweigen von Karl Rahner im Gespräch [P. Imhof/ H. Biallowons] II, München 1983, 166). Ernsthafter *H. Jochum* über fünf Weisen jüdischer Antwortversuche nach Auschwitz. Er reflektiert freilich nicht auf das Problem möglicher Hoffnung – für Gott und Mensch – im Fall von Gottes Ohnmacht; nicht darauf, daß man hierdurch (gerade Jonas mit seinem Verstehbarkeis-Votum) die Frage nur hinausschiebt, insofern nämlich der Schöpfer seine jetzige Machtlosigkeit durchaus (als „voluntarium in causa") zu verantworten hat; schließlich (wie auch andere christliche Nach-Auschwitz-Theologen) nicht darauf, inwiefern erst Auschwitz so zu fragen zwinge – statt („Wer einen Menschen rettet [tötet], rettet [zerstört] eine Welt") jedweder schuldlos Leidende: seit Abel. Den Schluß bilden Gedanken *G. Hövers* zum „Recht auf Entwicklung" in der Rio-Deklaration als einer neuen Dimension des Menschenrechtsdenken. Das Problem ihrer Raum-Zeit-Einheit bringt neu vor die Frage einer Raumwirksamkeit Gottes. – Folgt, vor dem Autoren-Verzeichnis, der Anmerkungsteil zu allen Beiträgen. Dieses Verfahren war schon früher lästig; doch im Zeitalter der Textprogramme sollte das dem Leser kein Verlag mehr zumuten dürfen. Und, da gerade Formalia angemerkt werden, schließt Rez. gleich sein *ceterum censeo* an bzgl. des falschen Dativs nach „als" (beispielsweise 135, 141, 273, 377). Was die Sachfragen angeht, so kann der Band selbstverständlich „nur einen Teil der Probleme" behandeln (10); das Fehlen eines feministischen Beitrags – aufgrund einer Absage in letzter Minute – sprechen die Herausgeber eigens an. Doch bietet er, wie vielleicht auch aus diesem Kurzbericht zu entnehmen, Diskussionsstoff genug. J. Splett

Neuhaus, Gerd, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 365 S.

In dieser fundamentaltheologischen Habilitationsschrift geht es – statt um (gar neuzeitliche) Theodizee-Antworten – um die Theodizeefrage, inbesondere angesichts jener Gestalt, in der sie ihrerseits sich als solche bereits für eine Antwort nimmt: im (Moltmann) „Protest-Atheismus". Diese Gestalt ist doppelt historisch bedingt: real- und transzendental-geschichtlich. Beiden Geschichten und ihrem Verhältnis widmet sich Teil I. Teil II untersucht vor diesem Problemstand zeitgenössische Theologie-Entwürfe – im Blick auf eine eigene Stellungnahme (III).

Bei Büchner zeigt N. ein unvermitteltes Nebeneinander von Auflehnung und Resignation, was – anders als das zitable Wort von „Fels" nahelegt – auf den Zerfall des sittlichen Bewußtseins hinausläuft. Der läßt sich psychologisch angehen („Ichstärke", „Urvertrauen") oder geltungslogisch (Moralanspruch in einer unmoralischen Welt?). Hegels Antwortversuch verbindet beides in der Instrumentalisierung des konkreten Individuums für die Fortschritts-Geschichte (des Bewußtseins) der Freiheit. Er beruft sich hierfür als Entdeckungs- wie Begründungszusammenhang auf das Christentum, gibt tatsächlich aber dessen sittliche Kategorien auf. N. diagnostiziert hier eine Verwechslung von real- (bzw. hermeneutisch-) und transzendental-geschichtlichen Voraussetzungen. Zwar bilde das Christentum den Entdeckungszuammenhang; aber begründet müsse die Personwürde von autonomer Vernunft werden, wenn nicht mit dem Wegfall der religiösen Perspektive die Frage selbst dahinfallen solle (so auch zum Rez., der sich wieder einmal als Theologe rubriziert sieht). Erkennt anderseits schon bei Kant das sittliche Bewußtsein sich angesichts eines heiligen Willens unvermeidlich als schuldig, so spitzt sich darüber hinaus diese Situation hinsichtlich jenes Bösen zu, das es ebenso unumgänglich besten Wissens und Gewissens hervorbringt. Dies verweist das Bewußtsein in neuer Weise auf die Geschichte: im Hören auf ein mögliches rettendes Wort. Dieses Wort behauptet Hegel einerseits als „Angel der Weltgeschichte", gibt es anderseits aber im Dienst „erpreßter Versöhnung" preis. Dabei ließe sich durchaus bei zwei Ansätzen seiner anknüpfen: einmal seiner Frankfurter Konzeption der Liebe, die er später in eine Geist-Dialektik aufhebt, sodann seinem Bibel-Bezug, wobei das AT zu kurz kommt. Dies erschließt N. im Sinn R. Schaefflers (Fähigkeit zur Erfahrung) als Geschichte transzendentaler Erfahrung, in welcher immer wieder der gewohnte Horizont zerbricht, woraus der Glaubende einen neuen gewinnt: Exodus, Untergang Jerusalems 587, Hiob, Apokalyptik. Hier steht man vor einer theonomen Bewußtseinsgeschichte, die den Einzelnen nicht preisgibt. Eine doppelte Verschärfung bringt aber die Neuzeit: einmal ergeht der Protest nicht mehr ob eigenen Leids, sondern im Namen des Leidens anderer (auf die Fragwürdigkeit dessen [Splett, Gotteserfahrung im Denken 246–249] geht N. nicht ein); sodann angesichts jenes „Bösen, das wir gerade in der Unterwerfung unter das Sittengesetz bewirken" (112). Wichtig nun zuerst, daß die Preisgabe des Gottesbezugs sich nicht (dem Scheitern) der Theodizeefrage verdankt, sondern dem kontingenten historischen Faktum der Säkularisierung aufgrund der innerchristlichen Religionskriege. Vor diesem Hintergrund wendet N. sich nun einläßlich Camus' Roman *Die Pest* zu. Dabei stellt er vor allem heraus, daß 1. die Liebe sich erst und nur angesichts ihrer Bedrohtheit (bzw. der des Lebens) einstellt; 2. ebenso der Protest auf kontrastierende (Sinn-)Erfahrungen angewiesen ist; 3. der Widerstand wider Willen das Leiden der Opfer verlängert; 4. angesichts dessen die Kraft des Menschen erlahmt und so Rieux „am Ende" selbst „verpestet" wird. Camus will dem entkommen, indem Dr. Rieux sich schließlich als Chronist der Erzählung entpuppt. Wie aber läßt dieser Kunstgriff sich im Ernst rechtfertigen, und was besagt sein Fazit, „daß eine Liebe niemals stark genug ist, um den ihr gemäßen Ausdruck zu finden"?

Das führt nun zur Nachfrage bei heutigen Theologen (Rieux spricht zu Paneloux von etwas, was sie „jenseits von Lästerung und Gebet vereint"). Zunächst bei zwei Autoren, für die die Theodizeefrage nicht konstitutiv ist: In Rahners mystagogisch engagierter Transzendental-Theologie zeigt er ein Ineinander von dialogischen und monologischen Momenten. Dabei bringe er das innere Ungenügen der Liebe ange-

sichts ihrer Bedingtheit zur Sprache: Gott freilich sei damit nicht erschlossen, sondern gerade in Frage gestellt. Die damit erreichte „Trial-and-error-Problematik" entfaltet N. nun anhand von Pannenbergs Arbeiten. Die Suche nach einer Begründung des sittlichen Anspruchs stößt auf das Urvertrauen (Erikson). Woher aber dies? Besteht es faktisch oder „muß" der Mensch es haben? Diese offene Frage nimmt N. mit Küng auf. Hier wird dessen Notwendigkeit als transzendentale Erfahrungsbedingung bestimmt. Doch ist es angesichts des Weltlaufs als Gottesvertrauen begründet? Darauf antwortet nach Moltmann das Kreuz. Seine Gegenüberstellung von despotischer und kommunikativer Freiheit korrigiert N. zu der von verschiedenen Formen des Freiheitsgebrauchs, und seine These, erst im Kreuz weite sich die innertrinitarische Liebe zur Welt, durch die, die Schöpfungsliebe halte sich hier ertragend und erlösend durch. Vor diesem Hintergrund wird Jüngels Unterscheidung von menschlicher Liebe, die wir haben, und der Gottes, die Er ist, bedeutsam. Sie erlaubt, zwischen der absoluten Ohnmacht des liebenden endlichen Menschen und der Selbstrücknahme der unendlichen Liebe Gottes zu unterscheiden – die dann auch in der an ihr partizipierenden Liebe des Menschen erscheinen kann.

Damit läßt sich (III.) die Zielthese des Buchs explizieren: Die Theodizee-Frage als radikale Ausdrucksgestalt des Glaubens. Was zur Diskussion steht, ist nicht bloß irgendein religiöser Glaube, sondern die Ich-Identität des sittlichen Bewußtseins. Darum ist die Theodizeefrage zentral und unvermeidlich, und als alles andere denn (Lübbe) seminaristisch-akademisch. Während Schillebeeckx mit der Kontrastierung von endlichem Leiden und ewiger Seligkeit wieder in Hegelsche Mißachtung des Einzelnen zurückfalle (keine Zeile zu Röm 8,18?), will N. die psychologische Frage des Urvertrauens als eine Frage der Vernunft herausstellen, die darum auch nicht durch ichstärkende Maßnahmen zu bewältigen ist. Nochmals wird gegen Hegels Vernunft-Versöhnung der Weg von Israels Paradoxie-Erfahrungen rekapituliert. Deren Grenze: es geht um Krise und Wiederherstellung einer bestimmten Identität, nicht von Identität überhaupt. Die aber steht jetzt an. Läßt sich nun die Lebensgeschichte des Urvertrauens als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte des Jahweglaubens verwenden, dann ermutigt dies dazu, sich der heutigen Krise in ihrem schärfsten Ausdruck zuzuwenden, um eine neue Hoffnungserschließung zu finden. Darum Camus – und als ein Antwort-Name Levinas. Bei ihm vermißt N. die Thematisierung der Bedingtheiten der Evidenz sittlicher Unbedingtheit. Könnte man angesichts dessen nur verzweifeln, so rettet aus solcher Verzweiflung einzig Vergebung. Darum ist Liebe nicht zuerst gefordert; ihr Wort wird nur „in der Liebe" (1 Joh 4,16) vernommen. Für solche Ermächtigung zur eigenen Verohnmächtigung steht das trinitarische Verständnis des Kreuzes. – Gelöst ist damit nichts. Wie wäre das auch möglich! Aber die ich-zerstörende Erfahrung wandelt sich in die kommunikative Frage an Gott: Wie lange noch? Warum bislang nur Jesus, nicht auch die anderen Leidenden? Als christliche Gestalt der Theodizeefrage zeigt sich hiermit die nach der Parousieverzögerung. Keine Lösung, aber Erkräftigung dazu, diese zu erwarten. Weil Gottes Liebe nicht erst mit dem Ende der menschlichen Liebensmöglichkeiten beginnt, sondern bereits in deren bescheidenen Anfängen, zur Verheißung ihrer Erfüllung.

Eine eindrucksvolle Untersuchung, so unerbittlich tief schürfend wie weit ausgreifend. Dabei hat unser Referat zahlreiche Einzelerörterungen, Detailpolemiken und -klärungen beiseite lassen müssen. Rez. glaubt ihr und ihrer Sache am besten zu entsprechen, wenn er in der Gemeinsamkeit des selben Anliegens nicht weniger unabgelenkt zurückfragt, wo diese Sache es fordert. (Wobei wiederum so manche Einzelfrage ausgespart bleibe, etwa zu Rahners Todesverständnis. Nicht unterdrücken möchte ich mein Befremden über das äußere Erscheinungsbild, zumal das Lektorat eigens bedankt wird. Ein veraltetes Textprogramm, das offenbar Fußnoten nicht teilen kann, ist eines; doch sollte ein angesehener Verlag auch in der Wissenschaft dem Leser nicht Seiten zumuten wie etwa S. 50). Die Kernargumentation finde ich u. a. S. 323 auf den Punkt gebracht, wo N. Schillebeeckx vorhält, daß „ihm angesichts der von ihm selbst aufgezeigten Aporie sittlichen Handelns nicht das Sittengesetz selbst fraglich wird". „Warum [320] soll ich überhaupt bedingungslos lieben?" Entsprechend heißt es, bei Rahner erscheine das Liebesgebot „als Akt dezisionistischer Willkür" (202), „factum

brutum" (206). Doch *muß* ich nicht lieben bzw. tue dies unausweichlich (187 f., 248), sondern unausweichlich *soll* ich dies (189). Wie kommt N. zu dieser Sicht des sittlichen Anspruchs, nachdem er selber auf das „Faktum der Vernunft" bei Kant verwiesen hat (47)? Könnte es sein, daß ihn hier gerade das Insistieren auf der Vernunft als solcher beirrt, in Absage an deren personal-theo-logische Erhellung, so daß N. sie nur intentional, psychologisch (Urvertrauen) bzw. transzendental (als Bedingung von Erfahrung) auffassen kann, womit die „doxische" Hoheit (R. Lauth) des Sittlichen überhaupt nicht in den Blick kommt? (Urvertrauen muß vielleicht [240] sein, aber soll es dies unbedingt? Ich sehe es in der Tat so, plädiere indes eben darum für ein fundamental-sittliches Verständnis seiner: als freien Freiheitsvollzugs statt emotionaler Einstellung [324], zu faktischer [237] Lebensdienlichkeit.) Selbst ein Vernunftbedürfnis bzw. -postulat, das N. wünschenswert von empirischen Bedürfnissen abhebt, ist noch nicht dasselbe wie Einsicht und einleuchtendes Beanspruchtsein. Bleibt ihm *darum* nur der Weg kontingent biblischer Situierung? Dies ist das Recht, ja die Pflicht des Theologen, auch als Fundamentaltheologe; doch inwieweit *ersetzt* er damit Argumentation durch Bekenntnis? Offenbar liest N. den sittlichen Anspruch als Intention und Erwartung (z. B. 201, deshalb auch der wiederholte Hinweis auf Marquards Leidvermeidungsstrategie durch Anspruchsermäßigung). Aber das sittliche Sollen trifft uns als ein Sollen des Sollens, und seine Heiligkeit gilt in der Tat fraglos. Das sagt ja die altüberlieferte Metapher von Licht (vgl. die Ethik von R. Lauth und – der Hinweis sei erlaubt – meine religionsphilosophische Aufnahme ihrer in Spiel–Ernst, Kap. 2; bei Rahner selbst belegen das übrigens die bekannten Texte zur Geist-Erfahrung in Situationen unbedankten Gehorsams, von denen N. keinen zitiert). Gefordert wird das Gute schlicht aus sich und von sich selbst her, weil es selbstgerechtfertigt als das Gute ergreift. Wie macht man es (343), „allzukritisch einen Primat des Ethischen anzunehmen", und inwiefern warnt ausgerechnet A. Camus' Werk davor? (Gewiß der amoralisch monologische *Sisyphus* samt dem *Fremden*, doch nicht das ethisch dialogische Doppelwerk von *Pest* und *Revolte*, die mir N. zu unterschiedslos aneinanderrückt [127, 150, 239].) Daß das Antlitz nicht aus sich ruft, versteht sich; Levinas spricht darum eigens von der Illeité, die N. nicht erwähnt (wichtig allerdings der Hinweis auf die Notwendigkeit von Vergebung 344). Um uns zu (be)treffen, muß der sittliche Anspruch – selbst-verständlich – nicht religiös, gar theologisch genommen werden. Etwas anderes ist schon, wie weit er ohne dieses als er selbst verständlich wird: ob man so der *Einheit von Unbedingheit und Einsichtigkeit* in dieser Erfahrung gerecht wird. Und wenn N. einerseits für das sittliche Faktum eintritt, unabhängig davon, ob jemand zu diesem Vernunftstandpunkt vordringt (47), wieso ist dann Nichtakzeptanz ein Argument bzgl. der (wie mir scheint, so unersetzlichen wie unwiderlegbaren) theo-logischen Begründung der Personwürde oder der Epiphanie im Angesicht bei Levinas (343)? Verdrängen und ablehnen kann man diesen Anspruch, ihn à la Eibl-Eibesfeld biolog(ist)isch (205) oder mit Horkheimer (258) ökonomisch (weg)erklären; doch eben darum, weil er kein (intentionales) Müssen, sondern ein Sollen darstellt, ein belastendes obendrein (deshalb empfehle ich die Übernahme von Lauths Terminus „Sazienz" statt „Evidenz"). Es geht um einen Freiheits-Sachverhalt. Gerade dies aber scheint mir hier nicht deutlich genug gesehen. Darum ist immerfort (transzendentalphilosophisch) vom „Müssen" die Rede, wo einzig „Sollen" korrekt wäre; denn Nicht-anders-Können ist das Gegenteil von Nicht-anders-Dürfen. Hängt auch damit zusammen, daß N. die Zuspitzung der Theodizeefrage darin erblickt, daß man im sittlichen Gehorsam unumgänglich Böses wirke (55, 58 f. 139 f. [hier korrekt formuliert, doch offenbar nicht anders gemeint], 160 ...)? Das ist philosophisch schlechthin unakzeptabel. Wenn wirklich böse, nicht bloß leidvoll, schmerzlich, zu bedauern, dann kann etwas nicht unvermeidlich sein, und schon gar nicht Folge sittlichen Handelns. (So ist es – am krassesten in dem verunglückten Beispiel von Schillebeeckx [318–320] – mitnichten eine *Konsequenz* meiner Weigerung, einen Unschuldigen zu töten, daß dies dann andere tun; es ist deren freie schuldhafte Antwort). Robespierres Terror ist keineswegs sittlich. Alternativen bilden malum physicum und morale in der Tat nicht (317 f.); beides sind mala (324), doch nach wie vor sorglich zu unterscheiden. – Das führt zu einem weiteren durchgängigen Argument: daß der Aufruf zur Liebe an den „‚katalysatorischen' Einbruch der Zerstörung in das

menschliche Leben gebunden" (344) sei. Es kann natürlich nicht um eine Rechtfertigung der Übel zu tun sein (136 f.); doch wird hier nicht einerseits eine faktisch-psychologische Bedingtheit (338 f.) „transzendentalisiert" (Schelling beansprucht eben zu Unrecht für das Gute die Folie des Bösen [257, 259]; Musik bedarf der Stille, nicht des Lärms!), anderseits aber vergessen, daß im Endlichen (und Schöpfung gibt es nur als endliche) das Unendlich-Unbedingte unweigerlich endlich erscheint? Was besagt in diesem Zusammenhang Camus'/Rieux' Überlegung, für N. offenbar ein Schlüsselsatz (143, 149), daß die Liebe sich nicht adäquat darstellen könne? Wäre hier nicht eine Transzendentalreflexion auf die Möglichkeiten von Erscheinung überhaupt (sowie des Unbedingt-Absoluten im besonderen) am Platz? Einig sind wir uns, daß die Liebe nicht in Erbarmen und Hilfe aufgehen darf, eben dies werfe ich einem Religionsdenken vor, das vorwiegend, wenn nicht grundsätzlich, Religion von der dritten der Kantischen Fragen, von Hoffnung und Heil her denkt statt von der Anbetung des Heiligen. Darum gerade muß nicht die Theodizee die Erst- und Grundfrage von Religion bzw. Glaube bilden (zu 212). Sehr wohl aber bedeutet sie deren entscheidende Erprobung. Doch was N. recht umständlich zu gewinnen versucht (z. B. 229), den Unterschied zwischen dem liebenden Menschen und der Liebe, das zeigt sich m. E. schon unübersehbar in der sittlichen Grunderfahrung als solcher: unsere Bedingtheit und Lieblosigkeit und die unbedingte Hoheit, Heiligkeit und Selbstgerechtfertigtheit des Guten als es selbst. Eben dies wirft nun die Theodizeefrage auf. Wichtig, daß man sie nicht mit dem Hinweis auf die Ohnmacht Gottes beantworten kann noch darf (254). Aber selbst dann fiele der sittliche Anspruch mit der ihm eigenen Hoheit und Heiligkeit nicht dahin. Vielmehr bildet gerade die Spannung zwischen dieser seiner Fraglosigkeit und den „Verhältnissen, die nicht so sind", den Stachel nicht bloß Ijobs, sondern die Schärfe des Theodizeeproblems überhaupt. Darum jedoch verfehlt wohl die Übernahme des Falsifikationsbegriffs (89) den Fragepunkt; auf jeden Fall tut es die des „Hypothese"-Konzepts (231), auch wenn man sich von der Popperschen Methodologie distanziert. Freundschaft und Liebesvertrauen sind bei aller Enttäuschbarkeit niemals Hypothesen, selbst nicht logisch bzw. wissenschaftstheoretisch betrachtet (214, 329); sie erscheinen vielmehr auch dann nur aufgrund einer Kategorienverwechslung als solche (vgl. die Erwiderung auf Flews Gärtnerparabel [Hypothese] durch Mitchells Resistance-Geschichte). So sehe ich auch das tiefere Recht der Klagen Hiobs nicht in der Erschließungskraft seiner Verzweiflung (336), sondern darin, daß er „der Wahrheit die Ehre" gibt, d. h. die Spannung zwischen dem sittlichen Anspruch (seiner wie an ihn) und der Fakten-Wirklichkeit festhält, während seine Freunde die Versöhnung durch Beschuldigung ihres Nächsten erpressen. Steht N. nicht – bei aller Umsicht und Behutsamkeit – in der Gefahr einer (obzwar subtileren) ähnlichen Funktionalisierung des Unglücks? Verletzt es zudem nicht statt der Ehre des Nächsten nun die der Wahrheit, wenn man angesichts des Leids die Fraglosigkeit des sittlichen Anspruchs bezweifelt? Ebenso tut dies m. E. die hegelianisierende Rede Moltmanns, im Kreuz hätten die Lebensbeziehungen der Trinität sich „zur Welt hin erweitert" (271). N. kritisiert dies für das Kreuz (273), scheint es aber für die Schöpfung als solche zu übernehmen (346) – als hätte Gott, „in sich geschlossener Kreis im Himmel", durch die Schöpfung irgendetwas an Weite oder Lebens-Ernst zu gewinnen. (Rächt sich hier die völlige Abwesenheit eines Autors wie H. U. v. Balthasar?).

Mit scheint, es bleibt dabei: Nicht die Unbedingtheit des „kategorischen Imperativs", sondern dessen mögliche Realisierung steht in der Theodizeefrage zur Diskussion. Deshalb nicht das sittliche Bewußtsein als solches (auch nicht [tragisierenderweise] seine Schuldhaftigkeit), sondern die Göttlichkeit des Schöpfers. Wir können/dürfen ihn nicht durch die Minderung seiner Verantwortung „entlasten"; ebensowenig indes können/dürfen wir bei jener Erstbemühung, seine Allmacht auszudrücken, stehenbleiben, die sich in Jes 45,7 ausspricht (349 [Gross/Kuschel]; dazu meine Rezension in LebZeug 48 [1993] 68 f.). So bleibt es wohl auch hier dabei: Gott offenbart sich als der Heilige (Jes 6,3), indem er, „anstatt mich mit Gütern zu überhäufen, mich zur Güte verpflichtet, was besser ist als jedes zu empfangende Gut" (Levinas). Es ist diese Erfahrung, die zu entschiedener Antwort auf die zweite Frage des Boëthius nötigt: „Si ... Deus non est, unde bonum?" Nämlich: Von nirgendwoher. Es gäbe dann (letztlich)

keines – was zu behaupten mir eben diese sittliche Erfahrung untersagt. Diese Antwort hinwieder erlaubt, mit intellektueller Redlichkeit das Fehlen einer Antwort auf seine vorhergehende Frage auszuhalten: „Si Deus est, unde malum?" – im Hoffnungs-Vertrauen, daß Er sie beantworten kann und wird. J. Splett

Bauer, Emmanuel J., *Von der Wissenschaft zur Weisheit.* Christliche Gotteserfahrung heute. Innsbruck–Wien: Tyrolia 1992. 117 S.

Die weithin unbestrittene Dominanz eines rationalistisch-mechanistischen Wahrheitsbegriffs eskalierte in unserem Jahrhundert zu einer totalen Verwissenschaftlichung des menschlichen Lebens. Demgegenüber gibt es bei vielen Menschen eine wissenschaftskritische Grundstimmung. Diese Tendenz manifestiert sich u. a. in philosophischen Strömungen (Postmoderne), in alternativen ökologischen Initiativen und in neuen religiösen Bewegungen (New Age). Hier zeigt sich, daß die geistige Kultur des Menschen auseinanderdriftet in zwei Extreme: in einen übertriebenen Rationalismus einerseits und einen haltlosen Mystizismus andererseits. Gegenüber dieser Polarisierung schlägt B. eine andere Lösung vor: „Ein Weg, die Spannung zwischen rationaler und intellektuell-intuitiver Anlage des Menschen fruchtbar zu gestalten, zeigt sich in einem, v. a. auf die philosophisch-theologischen Ansätze des *hl. Thomas von Aquin* Bezug nehmenden, christlichen Weisheitsverständnis" (9). – Das vorliegende Büchlein hat fünf Abschnitte. Im ersten (Zwischen Traum und Wirklichkeit, 10–25) zeigt B., daß die Illusion einer heilschaffenden Wissenschaft geplatzt ist. Der Mensch leidet an der Sinnlosigkeit des Lebens und an dem Mangel der Transzendenzerfahrung. Mit einer blanken und bloßen Ablehnung der Wissenschaft ist es freilich nicht getan. Vor reinen Antithesen warnte schon B. Pascal, wenn er (für das Feld der Theologie) formulierte: „Unterwirft man alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnisvolles noch Übernatürliches mehr. Verletzt man die Grundsätze der Vernunft, wird unsere Religion absurd und lächerlich" (8). Im zweiten Abschnitt (Die erkenntnismetaphysische Struktur des Menschen als ontologischer Grund der Polarität von Wissenschaft und Weisheit, 26–42) geht B. auf den Unterschied von ratio (Verstand) und intellectus (Vernunft) ein. Beide sind unterschieden (B. bezeichnet – in der Nachfolge von Thomas – die ratio als „quasi defekten Intellekt" [vgl. 281]). Reißt man sie freilich auseinander (wie das in der Neuzeit vielfach geschah) und betont die ratio, so führt das zu einem Rationalismus; und dies hat folgende Konsequenz: „Nach Jacobi liegen einseitiger Rationalismus, naturalistischer Positivismus und atheistischer Immanentismus auf einer Linie, d. h. eines ergibt sich ontologisch folgerichtig aus dem anderen" (30). Thomas betont dagegen, daß ratio und intellectus nicht zwei verschiedene „Teile" der Seele sind, sondern aus ein und derselben Seelenpotenz herauswachsen. Sieht und betont man diese Einheit, so kommt man auch wieder zu der ausgewogenen Mitte zwischen intellektiv-weisheitlicher und rational-wissenschaftlicher Geisteshaltung. Im dritten Abschnitt des Buches (Brisanz und Aktualität dieser dialektisch-dynamischen Polarität, 43–66) erläutert B. die Konsequenzen, die sich dann einstellen, wenn man ratio und intellectus auseinanderreißt. Es kommt zu einer technokratischen Welt, zu einem von Wissenschaft diktierten Menschsein, zu einer übertriebenen Computergläubigkeit, zu den Selbstorganisationstheorien des Lebens (H. R. Maturana), zu einem mathematisch-mechanistischen Wirklichkeitsverständnis. Und im Gegenschlag dazu kommt es z. B. zur Postmoderne, zu neuen religiösen Bewegungen, zu einem haltlosen Mystizismus, zu New Age. Hier setzt sich B. u. a. mit F. Capra, H. Mynarek und H.-M. Enomiya-Lassalle auseinander. B. sieht die Hauptschwierigkeit der New-Age-Theorien darin, daß es ihnen nicht gelingt, die eigentümliche Spannung zwischen ratio und intellectus zu bewältigen. Im vierten Abschnitt (Weisheit *gegen-über* Wissenschaft – gegenseitige Anerkennung, Ergänzung und Korrektur, 67–94) betont B. die Konstruktivität und Positivität einer „weisen Wissenschaft", die eine rational-wissenschaftliche und eine intellektuell-weisheitliche Erkenntnisweise versöhnen kann. Ob eine solche Konstruktivität und Positivität einer „weisen Wissenschaft" gelingt, wird sich zunächst darin zeigen, ob die Weisheit Hüterin einer schöpfungstheologisch orientierten Metaphysik ist; vor allem aber darin, ob sie die Torheit des Kreuzes Christi als Instanz der

Kritik und Korrektur akzeptieren kann. Im Schlußabschnitt (Konsequenzen und Optionen für die Zukunft der Kirche, 95–101) legt B. der Kirche nahe, immer wieder *das Ganze der Wahrheit* ins Gespräch zu bringen. Konkret (und auf den subjektiven Vollzug hin gewendet) heißt dies: in der heutigen Situation der rationalen Technik und der Verwissenschaftlichung des Lebens kommt es bei der Hilfe der Kirche für den Menschen, der glauben möchte, mehr darauf an, daß die Kirche den eigentlichen Grundakt des Glaubens mystagogisch zu erwecken und einzuüben sucht, als daß die Kirche eine möglichst differenzierte Vorstellung der einzelnen Glaubensinhalte bietet. Auf alle Fälle sollte man es vermeiden, den Glauben als ein System kompliziertester theologischer Theoreme darzustellen. Von höchster Bedeutung ist schließlich auch, daß alle Theologie in die Anbetung Gottes mündet. B. schließt sein Büchlein mit einem Zitat von K. Rahner: „Die höchste und umfassendste Form des Denkens ist die Andacht. Das entscheidendste Wort, das ein Mensch sagen kann, ist das Gebet" (101). – Zum Schluß eine (kleine) Kritik: Wieder einmal sind die Anmerkungen an den Schluß des Buches gesetzt worden. Vermutlich ist der Druck dann einfacher und billiger. Trotzdem: Diese Unsitte stört nicht nur beim Lesen (weil man dauernd zurückblättern muß), sondern sie widerspricht auch der berühmten 10. Regel, die Harnack in seinen „Zehn Gebote(n) für Schriftsteller, die mit Anmerkungen umgehen" aufgestellt hat: „Stelle die Anmerkungen stets dorthin, wohin sie gehören, also nicht an den Schluß des Buches."

R. Sebott S. J.

Nordhofen, Eckhard, *Der Engel der Bestreitung.* Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie. Würzburg: Echter 1993. 176 S.

Ich hörte kürzlich einen Kaplan predigen. Seine Worte gipfelten in dem Satz: „Schließlich ist Gott kein Selbstzweck, sondern dafür da, daß wir *leben.*" Betrübt kehrte ich nach Hause zurück und griff zu einem Artikel von Eckhard Nordhofen: „Es ist immer derselbe Kategorienfehler, der die Manifestationen einer nicht-empirischen Präsenz mit den Verifikationen der empirischen traktiert." (88) Wenn es eine Weise des theologischen Redens gibt, die im Zeitalter ab-(nicht: auf-)geklärter Erledigung von v. a. christlich-jüdischer Religion, postmoderner Spielerei mit dem „Anderen der Vernunft" (meist gemeint: Der Bauch – vgl. 31), funktionalistischer Plausibilisierung, therapeutischer Verzweckung der Gottesrede angebracht ist, dann ist es die des Einspruchs – Bestreitung, am besten mit prophetischem furor: Gott ist *nicht* zuständig für irgend etwas. Gott *muß* gar nichts. Wer seinen Namen hört, muß vor einer Grenze halt machen und die Schuhe ausziehen; und danach ist er nicht schlauer als vorher. Davon redet N. in allen seinen Aufsätzen. Mose steht vor dem „Sonderfall" (25): Name ohne Begriff, Bildverbot im Bild, Wortverbot in der Erzählung, beredtes Verstummen, Bestreitung des Elends, Verweis auf die Spur; die Bewegungen des „Rückens Gottes" (Ex 33,23) lassen sich nicht „beobachten", sondern nur mit dem Einsatz des Lebens, gleichfalls ein Sonderfall, „bezeugen" (67).

Mit Ästhetik meint N. keineswegs die konsumierbar gemachte „schöne Welt" der „Kunst" und des Designs. Vielmehr ist „starke Ästhetik" (s. o.) dort, wo „Alterität" (30 f.) markiert wird: „*Meer* zu sagen und auf das große Wasser zu zeigen, ist keine Kunst. Diese fängt da an, wo da Wort keine Entsprechung im Ding hat." (26) In diesem Sinne sind die Erzählungen des Alten Testamentes für N. große Kunst, besser: große Philosophie, die Rätsel aufgibt. „Es gibt keine Rätsel" (95) lautet hingegen der Schlachtruf „einer Philosophie, die alle Realität der zweiwertigen Logik unterwirft" (95); sie gebärdet sich seit 400 Jahren „aufklärerisch", beansprucht, den „Kult als religiösen Aufdruck markierter Alterität" (vgl. 34) in verständliche Worte, in einen „sekundären Text" (Steiner) auflösen zu können – um sich dann von ihm zu verabschieden oder ihn als „verständliche" Liturgie museal oder sonstwie aufzubereiten. Solche „Aufklärung" zielt an der Wurzel der Aufklärung, der Religionskritik der Bibel, vorbei. Was Feuerbach an der Religion kritisiert, hatten die Propheten schon längst durchschaut. Feuerbachs und seiner Epigonen Erfolg hängt mit der Vergeßlichkeit der Neuzeit zusammen; Vernunft und Glaube sind fideistisch getrennt, die Berührung mit der Grenze, an der sich Offenbarung ereignet, wird vermieden. Man könnte ja danach ent-

stellt, gezeichnet sein wie Jakob nach seinem Kampf am Jabbok. Wer trotzdem an die Grenzmarke stößt (in der Philosophie etwa Adorno, in der Kunst etwa Kandinsky), bleibt gleichwohl im Banne der Aufklärungsphilosophie stecken und bekämpft die Theologie. Anders läßt sich bis heute die Akzeptanz im „juste milieu" der FAZ-ZEIT-Rezensenten und MERKUR-Autoren (bei allem Respekt vor K. H. Bohrer, vgl. 150–154) kaum sichern. Kierkegaard und Wittgenstein (neuerdings! vgl. 136–145) sind da wohl die prominentesten Ausnahmen. Und N. auch, der erstaunlicherweise immer noch im „juste milieu" publizieren darf.

Im vorliegenden Buch faßt N. Artikel, Rezensionen, Features (und eine bisher unveröffentlichte Rede) zusammen, die er von 1980–1992 zu dem Themenkreis negative Theologie, Vernunft, Aufklärung, Ästhetik und Kult in ZEIT, FAZ und MERKUR publiziert hat. Vorangestellt ist ein zusammenfassendes Vorwort (7–35). Der Anlaß für die Artikel ist meist aktuell: Die Debatte um Sonntagsarbeit etwa führt in die Theologie des Sabbatkultes hinein (37–43) – das Entré in die Aufsätze, die um die negative Theologie kreisen (37–115). Die Debatte um Steiner („Von realer Gegenwart" – dazu speziell 161–168) wird mit Beltings „Bild und Kunst" (dazu 169–175) verknüpft und gerät zu einer Auseinandersetzung um das Verhältnis von Neuzeit und Theologie, Ikonoklasmus und Ikonenkunst. „Im Ernst" führt N. vor allem „die sterbliche Einzigkeit unseres einen Lebens" (135) an, wenn Blumenberg (129–135) oder Berger (121–128) das Panorama gleich-gültiger Wahrheiten vor ihrem und ihrer Leser Gelehrtenthron aufmarschieren lassen (129–135), Spangenberg/Luhmann (dazu 155–160) der Religion, oder Ausstellerinnen ihren Exponaten (vgl. 103) mit „Mentalitätsgeschichte" beizukommen versuchen, sie bis in die Gegenwart hinein historisieren und musealisieren, und „erklären, wie es funktioniert(e)". Dieser ganze gelehrte, milde Polytheismus der Postmoderne ist ein „Moloch" (75), der das „Fremde" (= Exotische) in den eigenen Supermarkt integriert (68–75) und verschlingt, dem „ganz Anderen" aber feindlich gesonnen ist, da es sich nicht konsumieren läßt, sondern nur in der „markierten Alterität" von Kult (53–67), „starker Ästhetik", und, so müßte man wohl hinzufügen, im Anblick des Elends, im Hören der „lauten Klage" (Ex 3,7) sich hingibt. („Über das Verhältnis von Ethik und negativer Theologie" – das wäre ein Kapitel, das noch geschrieben werden müßte!) Dies(er) „Ganz-Andere" ist kein Ding, wird aber doch bezeichnet durch ein (bestreitendes) Zeichen; die „Antithesis" (110ff.), die sich offenbart als der/das Nicht-Gleichgültige, nicht aus der Wahrheitsfrage entläßt, unbedingt beansprucht.

N. ist ein Meister der Polemik, der Bestreitung, der ätzenden Religionskritik im (Un-)Namen des Monotheismus. Bestreitung hat mit Leidenschaft zu tun; die scheint er im gegenwärtigen kirchlich-theologischen Betrieb weitgehend zu vermissen. Ob sich der Betrieb von ihm anregen läßt? Ob er die vorwiegend aus der jüdischen Tradition kommenden Anregungen für die Christologie fruchtbar machen kann? – Für die Rede von Kreuz vor allem, von der Inkarnation des „Ganz-Anderen", aber auch für Praxis und Theorie der Liturgie, für die Methodenaufbereitung in Religionspädagogik und Pastoral, für theologische Anthropologie, für die Ekklesiologie? Anregungen liegen nun jedenfalls zur Genüge vor. Kl. Mertes S. J.

Credo. Ein theologisches Lesebuch. Herausgegeben von *Joseph Cardinal Ratzinger* und *Peter Henrici*. Köln: Communio 1992. 398 S.

Die Internationale katholische Zeitschrift, in bisher zwölf Editionen erscheinend, hat von 1975 bis 1991 jeweils Heft 1 ihrer Jahrgänge dem Kommentar immer eines der zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses gewidmet, zu dem nach der Legende ja ein jeder Apostel (s)einen Satz beigetragen hat. Aus der Fülle der Beiträge (z. T. reichte ein Heft für einen Artikel nicht aus; obendrein haben die Herausgeber auch Aufsätze aus anderen Heften entnommen) wird in diesem Sammelband eine Auswahl vorgelegt: zwei Texte pro Artikel. Nicht zur Fachdiskussion – mit Ausnahme von *N. Reinhardts* Bericht von 1977 über neue Wege in der Christologie, kritisch zu *Küngs* und *Schillebeeckx*' „Christologie von unten" sowie zu des letzteren wie *R. Peschs* Deutung der Osterereignisse („heute wären noch andere Werke zur Besprechung heranzu-

ziehen" – 8). Es geht vielmehr um „Glaubenszeugnis" „und damit [um] Hilfe für den Glauben der Leser" (7).

Den Anfang macht *H. de Lubac* über das Glaubensbekenntnis (1975). Dann folgt *R. Spaemanns* bekannte „Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott'". Der einzige rein philosophische Aufsatz (von 1972; daß er nicht ausdrücklich aus der Perspektive des Glaubens geschrieben sei [8], könnte man freilich diskutieren). Schon der zweite Text zum ersten Artikel, von *G. Martelet* (1976), sieht die Schöpfung – in Auseinandersetzung mit ungemäßen Konzeptionen – explizit christozentrisch. Für den zweiten Artikel ergänzt *P. Schmidt* die kritische Revue mit Hilfen zu Chalkedon im heutigen Christenleben (1979). Zur Inkarnation schreiben *R. Schnackenburg* (1979) und (mariologisch) *Ratzinger* (1988). Das „Crucifixus pro nobis" bedenkt (1988) *H. U. v. Balthasar*, den Höllenabstieg *W. Maas* (1981). Zur Auferstehung als Grund des Glaubens und heutiger Zugangsmöglichkeiten stammen die Arbeiten (1982) von *L. Scheffczyk* und *K. Lehmann*. Himmelfahrt: *J.-I. Marion* (1983), Verklärte Gegenwart; *C. Schönborn* (1984), „Gott will für ewig Mensch bleiben" (zur Auslegungsgeschichte, das Zitat aus A. Grillmeier, Bd. 1). Für den letzten Christusartikel behandelt *W. Kasper* (1985) die christologische Konzentration der Eschatologie auf die Parousie, v. Balthasar (1980) das Gericht. *J.-Y. Lacoste* meditiert das Paradox einer Theologie des Geistes, der statt ihr Objekt deren Subjekt ist (1986); *H. Schlier* hat (1973) diese Interpretenrolle am Johannesevangelium konkretisiert. Die Kirche erscheint als Sakrament der Einheit (*W. Kasper*, 1987) und als sanctorum communio (in mehrfachem Sinn – *de Lubac*, 1972). Zur Sündenvergebung steuert den zweiten philosophischen Text des Bandes *Henrici* bei (1984); *W. Kasper* schreibt über die Kirche als deren Ort (1989). *Schönborn* legt den Glauben an die „Fleischesauferstehung" aus, und *H. Bürkle* kommentiert die „Wiederkehr der Wiedergeburtserwartungen" (beides 1990). Die letzten Beiträge: *v. Balthasar*, Der Mensch und das ewige Leben (1991); *Henrici* (1980), Endverheißung und menschliche Zukunft. Ohne eine zusätzliche Rück- oder Zusammenschau folgen nur Kurzangaben zu den Autoren und der Erstdrucknachweis.

Ein in mehrfacher Hinsicht schönes Buch. Dem ermutigenden und einladenden Inhalt entspricht die Ausstattung (auf dem Schutzumschlag des Leinenbandes eine eindrückliche Kreuzigungs-Zeichnung *Beckmanns*). Man möchte ihm – im Dienst des Symbolums, d. h. des Zeichens der Einheit und Gemeinsamkeit, konzipiert – um eben dieses Dienstes willen wünschen, daß es im inner- wie außerkirchlichen Streit-Lärm oder resignierten Verstummens als ein Hausbuch viele Verunsicherte anspreche bzw. in Familienkreisen miteinander ins Gespräch bringe, damit sie „miteinander Zuspruch empfangen" (Röm 1,12). J. Splett

Bermejo, Luis M., *Infallibility on Trial.* Church, Conciliarity and Communion. Westminster (Maryland): Christian Classics 1992. XIII/402 S.

In dieser Publikation kommt der Autor im wesentlichen auf jene Thesen zurück, die er schon 1984 in „Towards Christian Reunion" vertreten hat. Sie beziehen sich vor allem auf das 1. Vatikanum und seine Papstdogmen, implizieren aber darüber hinaus eine historische wie auch theologische Gesamtsicht der Konzilsgeschichte und Dogmengeschichte.

Ausgangspunkt ist der tote Punkt, in den Papsttum und speziell 1. Vatikanum im ökumenischen Dialog geraten sind (1–32 ohne Anmerkungen). Katholische Versuche, die Primatsaussagen des 1. Vatikanums zu entschärfen oder aus dem umfassenden Kontext einer Communio-Ekklesiologie zu interpretieren (Tillard, Congar, Fries, Groupe des Dombes, Rahner, Dulles, Pottmeyer), haben hier keinen wirklichen Durchbruch gebracht; vollends das Scheitern des hoffnungsvollen Ansatzes von ARCIC I, der weder von der Glaubenskongregation noch von anglikanischer Seite akzeptiert wurde, hat die Tiefe des Grabens wieder deutlich gemacht. „If the dogmas of Vatican I are made an absolute standard of unity and all non-Catholic Churches are asked to accept them as a *sine qua non* for unity, are we not attributing to a particular Council a place that should be occupied only by the Gospel?" (30). Gerade diese Einstellung, die das 1. Vatikanum zu einem letzten Kriterium und zu einer Norma nor-

mans macht, die in sich klar ist und selber keiner Neuinterpretation bedarf, steht zudem in offenbarem Kontrast zu Äußerungen Ratzingers selbst (noch von 1985), daß den Ostkirchen hier nicht mehr abverlangt werden dürfe, als Rom im ersten Jahrtausend besaß, und ihnen unmöglich die Annahme des 1. Vatikanums aufgenötigt werden könne (ebd.).

Welchen Ausweg gibt es hier? Kurz skizziert, ist es die Antwort, die der Autor schon 1984 gibt. Es ist die scharfe Unterscheidung zwischen der wirklich verbindlichen Tradition der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends und ihren sieben eigentlich ökumenischen Konzilien, und den Konzilien des zweiten Jahrtausends, die nicht diesen unbedingt verbindlichen Charakter an sich tragen. Im einzelnen kommt er dazu in folgenden Schritten: Im 2. Kapitel (41–96) stellt er der historischen Untersuchung vier ekklesiologische Prinzipien voran. Dies ist 1. das *subsistit* von LG 8 und UR 3–4, welches nach B. nicht exklusiv auf die katholische Kirche zu interpretieren ist. Hier ist freilich gleich zu sagen, daß die Ausführungen B.s selbst nicht in jeder Hinsicht eindeutig und klar sind. Er lehnt einen ausschließlichen Bezug des *subsistit* auf die römisch-katholische Kirche ab, betont, daß die Kirche Christi auch in anderen Kirchen subsistieren könne, stimmt jedoch einer Rede von Willebrands zu, wonach das *subsistit* heiße, daß die eine Kirche Gottes in der katholischen Kirche zu finden sei und sich nichtsdetoweniger „though lacking its fullness" auch über sie hinaus erstrecke (56). Er selbst schreibt dann: „The fullnes of presence we believe to be possessed by the Catholic Church most certainly does not prevent the recognition of a similar, though inferior, presence in other Churches and ecclesial communities" (57 f.). Einem solchen Satz dürfte freilich auch Ratzinger zustimmen. Nun meint aber das *subsistit* doch nichts anderes als gerade diese *fullness of presence,* die auch nach B. nicht so in allen Kirchen gegeben ist! Wenn dann freilich B. das *subsistit* wiederum im Verhältnis der Universalkirche zu den Ortskirchen gegeben sieht (58), verwirrt er wieder den Fragepunkt, da es sich hier um ein ganz anderes ekklesiologisches Problem handelt. – Das 2. Prinzip ist die Aussage in LG 12, daß die „Gesamtheit der Gläubigen" nicht irren kann, ein Prinzip, welches engstens mit der Rezeption als letztem Kriterium zusammenhängt. – Das 3. Prinzip ist das Kriterium der „*Ökumenizität*" von Konzilien. Wann sind Konzilien „ökumenisch"? B. stützt sich hier auf den berühmten Passus von Nikaia II (787) in Mansi 13, 228 f., der die ikonoklastische Synode von Hiereia (754) verwirft, weil weder Rom noch die übrige Pentarchie zustimmte (70 f.): Kriterien der Ökumenizität sind universelle Repräsentation (ratio universalitatis), die vertikale Linie der Tradition und dann vor allem die nachkonziliare Rezeption (74 f.). Schließlich folgt als 4. Prinzip die moralische Unanimität der Konzilien in Glaubensdefinitionen. Auch hier ist freilich die Rezeption letztes Kriterium; denn der Consensu unanimis auf den Konzilien kann auch Produkt von Manipulation sein und ist daher rein aus sich noch kein eindeutiges Wahrheitskriterium (93 f.).

Das 3. Kapitel („Vatican I revisited", 118–167) handelt über das 1. Vatikanum und zwar einmal über seine „Freiheit", dann seine fehlende Unanimität. Was die „Freiheit" dieses Konzils betrifft, so hält B. die fundamentalen Einwände von Hasler für nach wie vor nicht widerlegt, vielmehr durch das Tagebuch Tizzanis (wobei er sich auf die Croce-Edition in AHP stützt, nicht auf die neue Edition Pasztors, die z. T. radikalere Passagen enthält noch zusätzlich an Gewicht gewinnend. Nichtsdestoweniger zieht er jedoch nicht die Folgerung, die seine vorherigen Ausführungen eigentlich nahelegen würden. Er hält Haslers Position nicht für bewiesen und die traditionelle katholische Position („Crippled, but sufficient freedom") nicht für schlüssig widerlegt, schließt sich vielmehr dem Urteil des Rez. von 1978 an, daß in der Frage der Freiheit des 1. Vatikanums noch nicht das letzte Wort gesprochen sei, kurz: es bleibt eine offene Frage, die Freiheit des Konzils kann weder apodiktisch behauptet noch bestritten werden (143). – Der nächste Passus zeigt auf, daß gerade die Unanimität auf dem 1. Vatikanum fehlte. Da dies keiner ernsthaften Diskussion unterliegt, erübrigt sich ein näheres Eingehen. – Wichtig ist dann weiter angesichts der ekklesiologischen Prämissen des Autors das 4. Kapitel über die Rezeption des 1. Vatikanums (183–221). Der Schwerpunkt der Argumentation liegt dabei einerseits darauf, daß die nachkonziliare Annahme durch die ehemalige Minorität viel mehr „Gehorsam" als (inhaltliche) „Re-

zeption" war, anderseits auf den relativierend-kritischen bis negativen Stellungnahmen zum 1. Vatikanum gerade innerhalb der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten. – „Ist Rezeption immer irreversibel?" Mit dieser Frage setzt sich das 5. Kapitel (237–289) auseinander. An drei Fallbeispielen – der hierokratischen Doktrin von „Unam sanctam", dem Axiom „Extra ecclesiam nulla salus" und dem Schicksal des Konstanzer Dekrets „Haec sancta" sucht B. zu zeigen, daß eine einmal universal rezipierte Lehre später wieder zurückgewiesen werden kann, wobei er gleich am Anfang klarstellt, es gehe hier nicht um die christologischen und trinitarischen Dogmen der ersten sieben Konzilien, die einen sehr hohen Grad von Rezeption von „virtuell" (1) allen Kirchen erreicht hätten und um die zu fürchten kein objektiver Grund bestehe (237 f.). Was gilt aber dann bei einer Widersprüchlichkeit der Tradition, gar noch bei einem nicht auflösbaren Widerspruch zwischen zwei Konzilien? Hier grundsätzlich dem späteren den Vorzug zu geben setzt einen historisch nicht gedeckten Fortschrittsglauben voraus; es gibt auch Rückschritte im Bewußtsein der Kirche. Entscheidend ist einmal, welches Konzil oder welche Lehre in der ganzen christlichen Welt (nicht nur der katholischen Kirche!) weiter rezipiert ist, dann vor allem aber der Maßstab der Schrift und der frühen Tradition (287–289). – Das folgende 6. Kapitel (309–346) zeigt am Beispiel der kirchlichen Einstellung zu Sklaverei und Folter überzeugend die geschichtliche Wandelbarkeit von Morallehren auf. Gerade diese beiden Beispiele sind, nebenbei bemerkt, interessant, weil sie in der jüngsten Moralenzyklika „Splendor Veritatis" unter den Dingen aufgezählt werden, die „in sich unsittlich" und in keinem Kontext zu rechtfertigen sind – als wäre nicht gerade hier ein tiefgreifender Wandel der offiziellen kirchlichen Position geschehen. – Das letzte Kapitel (357–389) zieht dann einige Konsequenzen: Rezeption ist nicht irreversibel. Das, was mit Konstanz und „Haec sancta" geschehen ist, kann grundsätzlich auch mit dem 1. Vatikanum geschehen (365 f.); und der „loyale Dissens" ist der Faktor, der einen solchen Wandel in der Kirche bewirkt.

Wir möchten uns in dieser Rezension darauf beschränken, die historischen Grundlagen zu untersuchen, die ja auch die entscheidende Basis der Ausführungen von B. bilden. Hier jedoch muß der Rez. im wesentlichen die Kritik aufrechterhalten, die er schon gegenüber dem Buch des Autors von 1984 geäußert hat (in ThPh 60, 1985, 259–261). D. h. im wesentlichen: der Autor vereinfacht seinerseits den historischen Befund im Dienste seiner These, ähnlich wie dies umgekehrt eine traditionelle papalistische Geschichtsdeutung tat; und er geht hier im Grunde auch hermeneutisch nicht über den Stand der Minorität auf dem 1. Vatikanum hinaus. Während die Probleme und Diskontinuitäten der Konzilien des zweiten Jahrtausends scharf bis überscharf wahrgenommen werden, werden die der Konzilien des ersten Jahrtausends minimalisiert. Daß auch Ephesos und Chalkedon keine „universelle" Rezeption gefunden, vielmehr eine „geteilte" Christenheit hinterlassen haben, ist hier ebensowenig im Blick wie die Tatsache, daß auch Nikaia II keine „zentrale Glaubenswahrheit" definiert hat, vielmehr eine höchst ambivalente Volksfrömmigkeit sanktioniert, im Westen *nie* im gleichen Sinne wie im Osten rezipiert wurde und zudem, abgesehen von hochkirchlichen Anglikanern, von keiner Reformationskirche auf Anerkennung hoffen dürfte. Die „moralische Unanimität" auf den alten Konzilien, insbesondere in so problematischen Fällen wie Ephesos I und Konstantinopel II. wird völlig harmonisierend dargestellt (87–90); erst nachträglich wird in anderem Kontext vor einer idealisierenden Sicht gewarnt (93 unten). Nicht selten finden sich dabei nachträglich in den Anmerkungen wesentliche Modifikationen und tatsächliche Korrekturen, die jedoch in den Haupttext gehörten (so 111 Anm. 134, 112 Anm. 144 und 148, 170 Anm. 18, 173 Anm. 43 und 46, 174 Anm. 51). So wird man den Verdacht nicht los, daß sie eine wissenschaftliche Alibi-Funktion erfüllen, ohne die schöne „These" zu stören – zumal sie, da nicht als Fußnoten, sondern am Ende der Kapitel placiert, nur selten mitgelesen werden dürften. – Was die „Freiheit" des 1. Vatikanums betrifft, so möchte der Rez. auf seine ausführliche Behandlung dieser Materie im 3. Band des 1. Vatikanums verweisen, der wahrscheinlich zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Rezension schon vorliegen wird. Zur nachkonziliaren „Rezeption" wäre einmal anzumerken, daß hier die Bedeutung der entschärfenden Minoritätsinterpretationen (und ebenso z. B. der Newmans), die auf S. 189 nur kurz gestreift, aber dann nur dem „Gehorsam" gegenübergestellt werden,

für eine inhaltliche Rezeption doch vernachlässigt werden. Die aus dem Kontext herausgerissenen Zitate kritischer Stimmen heutiger Theologen zum 1. Vatikanum und seinen Definitionen (210 mit Anm. 46–50) verdecken die wirkliche Differenziertheit ihrer Positionen; besonders fragwürdig ist es aber, Meinungsumfragen als Zeugnis des „sensus fidelium" zu werten (so 214–218); denn dieser ist doch etwas anderes als der statistische Durchschnitt der Kirchenmitglieder! – Der berühmte Text von Nikaia II wird zwar vollständig zitiert (70f.), dann jedoch in der Interpretation unterschlagen, daß er nicht nur von der „ratio universalitatis" spricht, sondern zuvor noch von der wesentlichen Rolle des Papstes auf ökumenischen Konzilien, die sogar (durch „synergein") von dem bloßen „Übereinstimmen" der übrigen Patriarchen abgehoben wird.

Zustimmen kann man der Feststellung realer Diskontinuitäten, vor allem auf dem Gebiete der Moral. Die Liste ließe sich noch erweitern. Daß in den Fragen der weltlichen Gewalt des Papstes, der Religionsfreiheit, der Menschenrechte, der Sklaverei, aber auch der Sexualmoral nicht nur „Weiterentwicklung", sondern wirkliche Revision geschehen ist, kann historisch nicht bestritten werden. Daß die Frage, ob es überhaupt kirchliche Unfehlbarkeit im Bereich der Materialethik, bzw. des Naturrechts gibt, auch von diesem Befund aus zu beleuchten ist, sei hier nur angedeutet. Bei den drei Fällen von „Unam sanctam", „Extra ecclesiam nulla salus" und „Haec sancta" ist jedoch Kritik an der thesenartigen Vereinfachung der historischen Probleme angebracht. Zunächst einmal gibt auch B. zu, daß die hierokratische Doktrin von „Unam sanctam" trotz aller Einschärfung durch eine kontinuierliche Reihe von Päpsten nie universell rezipiert worden ist, da es immer Widerstände gab (250). Es war jedoch nicht, wie er schreibt, „the body of the faithful", was diese Lehre schließlich tötete (250, 251, sondern vielmehr die Resistenz der (auch katholischen) Staaten und das Gewicht der politischen Realität. Auch stimmt es nicht, daß erst Pius XII. 1955 diese Lehre als zeitbedingt bezeichnete (250f.). Dies tat schon Pius IX. 1871 (Cività Cattolica ser. VIII. vol. 3, 485f.); und sachlich vollzog Leo XIII. mit „Immortale Dei" (1885) einen klaren Abschied von der hierokratischen Doktrin. – Bei den Problemen des Axioms „Extra ecclesiam nulla salus" geht es m. E. nicht an, wie dies B. tut, nur die hierarchologische Engführung dieses Axioms im zweiten Jahrtausend zu behandeln. Denn dieses Axiom beginnt nicht mit dem 12. Jh. und auch nicht mit Cyprian; es wurzelt in dem Axiom „Ohne Taufe kein Heil"; und auch der Rekurs auf das NT (264) ist hier angesichts von Mk 16,16 keine Lösung. Hier wird etwas zu einem Problem der „Papstkirche" des zweiten Jahrtausends gemacht, was viel tiefer liegt. – Die Probleme von Konstanz und „Haec sancta" sollen nicht bagatellisiert werden. Und doch müßte hier die Pluralität in den Interpretationen von „Haec sancta" stärker berücksichtigt werden. Es dürfte schwer nachweisbar sein, daß das Dekret im Sinne allgemeiner Überordnung des Konzils über den Papst (und nicht nur in dem des „Notrechts" bei Schisma, Papa haereticus oder vergleichbaren Fällen) jemals *allgemein* rezipiert worden ist.

Trotz mancher Einschränkungen ist der Autor der Versuchung nicht entgangen, das erste Millennium als leuchtende Folie der geteilten Christenheit des zweiten Jahrtausends vorzuhalten und alle Probleme allein auf letzteres zu verlagern. Kl. Schatz S. J.

4. Praktische Theologie

Lob-Hüdepohl, Andreas, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 47). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder 1993. 436 S.

Kissling, Christian, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit.* Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Studien zur theologischen Ethik 48). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag Freiburg i. Br.: Herder 1993, 576 S.

Ihre neuscholastische „Einheitslinie" überwand die theologische Ethik nach dem II. Vatikanum vor allem durch Relektüre der thomanischen Ethik: „Back to the roots!" Obgleich sich die fachlichen Kontroversen seitdem immer wieder an einen

Schlüsselbegriff der kantischen Moralphilosophie, nämlich am Begriff der „Autonomie" entzündet haben, folgte die theologische Ethik daher auch weiterhin der eingetretenen Spur aristotelisch-thomanischer Ethik – und hatte wenig bis gar nichts mit Kants formaler Ethik allgemeiner Gesetze zu tun. Daher fand auch die kommunikationstheoretische Transformation der kantischen Moralphilosophie, also die Diskursethik, bei den Moraltheologen nur wenig Aufmerksamkeit. Davon unberührt konnte sich die Diskursethik jedoch in den letzten zwei Jahrzehnten als eine der *mainstream*-Theorien philosophischer Ethik profilieren. So wenig Studierende in moraltheologischen Vorlesungen mit der Diskursethik konfrontiert werden, so häufig stoßen sie aber bei Exkursionen in die Philosophie auf Habermas, Apel und Co. – und suchen nun deren Ethikkonzeption in Dissertationen moraltheologisch zu bewältigen. Zwanzig Jahre nach Apels „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" wird damit auch die theologische Ethik von der Diskursethik eingeholt. Zwei solcher Dissertationen sind im folgenden anzuzeigen.

Mit der katholischen Moraltheologie und der Diskursethik stehen sich nicht nur zwei Unternehmen unterschiedlicher Disziplinen (Theologie bzw. Philosophie) gegenüber, sondern auch die beiden opponierenden Konzeptionen hermeneutischer („aristotelischer") bzw. normativer („kantischer") Ethik. In seiner Dissertation sucht L. für den moraltheologischen Ansatz der „theonomen Autonomie" eine Vermittlung zwischen diesen beiden Ethikansätzen. Zwar setzt diese Arbeit mit der Kritik der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und -ethik an der deutschsprachigen „Ethik der Autonomie" ein. Jedoch dient dieser befreiungstheologische Einstieg für wenig mehr als den Hinweis, daß theologische Ethik auf konkrete Lebenssituationen bezogen ist, ohne dadurch ihre Autonomie als wissenschaftliche Theorie zu verlieren. Darauf aufbauend legt der Verf. zwei Argumentationsketten vor, über die er die theologische Ethik als eine „Theorie moralisch begründeter Handlungsorientierungen" bestimmt. – Die erste Linie läuft von der Konzeptualisierung theologischer Ethik als Theorie von Handlungsorientierungen über die Kritik moraltheologischer Entwürfe hin zur Diskursethik: Handlungsorientierungen bestimmt der Verf. als situationsgebundenes Potential „normativer Sinnsetzungen", über deren Aneignung Akteure ihre praktischen Probleme bewältigen. Böckles Verständnis theologischer Ethik „als Theorie menschlicher Lebensführung unter den Anspruch des Glaubens" präzisiert er deshalb im Sinne einer hermeneutischen Theorie von situativen Handlungsorientierungen. Durch kritische Sichtung moraltheologischer Entwürfe (Auer, Mieth und Demmer) sucht er dann das Profil hermeneutischer Ethik aufzuklären: Akteure *gewinnen* ihre Handlungsorientierungen durch kreative Aneignung „normativer Erfahrung"; in Konfliktsituationen müssen sie jedoch ihre Handlungsorientierungen auch *begründen* können. Hinsichtlich des Begründungsproblems bleiben jedoch die moraltheologischen Entwürfe unbefriedigend, weil sie über kein zureichendes Rationalitätskriterium verfügen. Darüber bringt der Verf. die Diskursethik ins Gespräch: Die Begründung von strittigen Handlungsorientierungen erfolgt nach Maßgabe des Universalisierungsgrundsatzes, der aber nur diskursiv, also nur durch Zustimmung aller jeweils Betroffenen, eingelöst werden kann. Angesichts des Begründungsproblems wird die theologische Ethik – obgleich hermeneutische Theorie – daher auf die in der Diskursethik rekonstruierte kommunikative Rationalität verwiesen und ist daher als eine Theorie *moralisch und d. h. diskursiv begründeter* Handlungsorientierungen zu betreiben. – Auf diese diskursethische Ergänzung der hermeneutischen Ethik will sich der Verf. nicht beschränken und verfolgt deshalb eine zweite Argumentationslinie: von der kritischen Diskussion der Diskursethik über einen soteriologischen Entwurf von Gottes Heilshandeln im Medium menschlicher Praxis hin zu einer Theologie des Ethischen. Die Diskursethik stellt der Verf. als eine „Ethik der Argumentation vor", die in eine „kommunikative Ethik" der Alltagspraxis überführt werden muß, dann aber auf theoretische Probleme und Paradoxien stößt, die sie nicht mehr innerhalb ihrer kommunikationstheoretischen Grundannahmen bewältigen kann. Daher bringt er die christliche Soteriologie als Ergänzung zur Diskusethik ins Gespräch: So wie die soteriologische Rede von Gottes Heilshandeln auf befreiende Praxis der Menschen und damit zur Ethik drängt, kann sie innerhalb der kommunikativen Ethik Gottes Heil als deren transzendentalen Grund

zur Sprache bringen. Inspiriert durch Böckles Entwurf „theonomer Autonomie profiliert der Verf. im zweiten Argumentationsgang die theologische Ethik als eine transzendentale Theologie des Ethischen, für die er – wenngleich mit „schwachem" Begründungsstatus – „Haus- und Rederecht" innerhalb der kommunikativen Ethik verteidigt, zumal sie deren zuvor angezeigte Probleme und Paradoxien bewältigen kann.

In seiner Studie greift der Verf. eine Vielzahl verschiedener moraltheologischer sowie -philosophischer Konfliktthemen auf. Dennoch kann die Auseinandersetzung mit der Diskursethik als Herzstück seiner Studie sowie als deren innovativer Beitrag zur Moraltheologie gelten. Als folgenreich erweist sich dabei, daß sich der Verf. eher für Apels Letztbegründungsprogramm als für Habermas' rekonstruktiven Ansatz interessiert. Über Apels Versuch, eine Grundnorm der Ethik auszuweisen, die von niemandem ohne performativen Selbstwiderspruch bestritten werden kann, werden erstens substantielle Fragen sozialer Praxis als Voraussetzung moralisch-praktischer Diskurse philosophisch vorentschieden, statt ihre Klärung diesen Diskursen zu überlassen. Erst vor dem Hintergrund eines derart weitreichenden Ethikprogramms kann der Verf. für die Präsentation der Diskursethik als „Ethik der Argumentation" sowie für ihre Ausweitung zur „kommunikativen Ethik", deren Verpflichtung auf eine vorausgesetzte „Humanitätsverpflichtung" alltagspraktischen Handelns und deren Ergänzung durch ein Prinzip „innovatorischen Handelns" (Versöhnen, Vertrauen, Verzichten; später dann mit Verweis auf die paulinische Ethik allgemein „Liebe") Plausibilität beanspruchen. Vermutlich trifft bei allen diesen Punkten die Kritik, die Habermas bereits gegen Apels strategisches „Ergänzungsprinzip" vorgetragen hat: Durch fundamentalethische Reflexionen werden Probleme sozialer Praxis nicht vorentschieden, deren Komplexität wird vielmehr vernachlässigt und somit bagatellisiert. Wann Versöhnung, Vertrauen und Verzeihung moralisch gefordert sind, oder ob Akteure einer „Humanitätsverpflichtung" unterliegen, sind Fragen, die weder Philosophie noch Theologie durch Letztbegründung wissen, sondern vielmehr in moralisch-praktischen Diskursen – vielleicht mit Unterstützung durch Philosophen und Theologen – zwischen den jeweils Betroffenen argumentativ geklärt werden müssen. Vermutlich wird sich dabei herausstellen, daß viele der in den christlichen Traditionen eingewobenen Handlungsorientierungen nicht als allgemeinverbindliche Ansprüche begründet werden können; daß sie – wie das paulinische Liebesgebot – *für Christen* dennoch verbindlich gelten, liegt nicht an ihrem „Mehr" gegenüber allgemeinen Normen, sondern an ihrer Übereinstimmung mit dem christlichen Gottesbekenntnis. Offenkundig ergibt sich daher neben der moralischen Begründung für die theologische Ethik noch eine zweite Form der Begründung von Handlungsorientierung – der Nachweis nämlich, daß der christliche Gottesglaube bestimmte Orientierungen impliziert, die Glaubende verpflichten, insofern sie ein ihrem Bekenntnis entsprechendes Leben führen wollen. – Zweitens wird mit Apels Letztbegründungsprogamm die diskursethische Rekonstruktion kommunikativer Rationalität mit Problemen und Paradoxien überfordert, auf die der Verf. m. E. zu Recht hinweist. Da sie diskursethisch nicht bewältigt werden können, sucht er die Diskursethik theologisch einzubinden. Abgesehen davon, daß sich derartige Probleme und Paradoxien nur aus überzogenen Ansprüchen an die philosophische Ethik ergeben, werden durch diese Rezeption der Diskursethik ebenfalls der Theologie Ansprüche zugemutet, an denen auch diese *theoretisch* scheitern muß. So wird etwa die „Paradoxie anamnetischer Solidarität" (Peukert) nicht eigentlich theologisch überwunden; vielmehr ist die Rede von Gottes Heilshandeln auch an den Toten eine spezifische Weise, Solidarität angesichts des Todes durchzuhalten, nämlich dessen Überwindung durch Gottes Heilshandeln zu *erhoffen*. Daß auch die Theologie den hohen Letztbegründungsansprüchen nicht genügen kann, gesteht der Verf. indirekt auch zu: Zum Schluß seiner Arbeit verweist er auf den „schwachen Status" theologischer Argumente innerhalb der Ethik, ohne deren Schwäche allerdings näher zu kennzeichnen. Weiterhin räumt er ein, daß auch die Theologie nicht die subjektiv-existentielle Bejahung moralischen Handelns vorwegnehmen kann, sie vielmehr – wie die zuvor deshalb kritisierte Diskursethik – voraussetzen muß. Ohne damit das Programm einer transzendentalen Theologie kommunikativer Ethik zurückweisen zu wollen, lerne ich daher aus der Stu-

die, daß entsprechende theologische Entwürfe den ethischen Diskursen über gesolltes Handeln äußerlich bleiben, auf moralische Praxis und den darin eingewobenen moralisch-praktischen Diskursen reflektiert – eben Theologie des Ethischen und damit weder „Auslegung des Glaubens innerhalb der Ethik" noch Aufhebung der Ethik in Theologie ist.

Theologische Probleme dieser Art haben die katholische Soziallehre eigentlich nie beschäftigt, sondern wurden arbeitsteilig den systematischen Fächern der Theologie überlassen. Auf diese eingespielte Arbeitsteilung verläßt sich auch *Kissling*, der in einer theologischen Dissertation die Diskursethik als Basistheorie einer „funktionstüchtigen Sozialethik" vorschlägt. Schärfer als L. arbeitet er dabei den Unterschied zwischen Apels Letztbegründungsphilosophie und Habermas' rekonstruktiver Metaethik heraus, um dann für Habermas' Rekonstruktion der in modernen, nämlich „weltanschaulich pluralen" Gesellschaften erreichbaren moralischen Rationalität zu votieren. Neben einer metaethischen Basistheorie bedarf die „funktionstüchtige Sozialethik" jedoch auch einer anspruchsvollen Gesellschaftstheorie, die den komplexen Integrationsformen moderner, nämlich funktional ausdifferenzierter Gesellschaften gerecht werden kann. In diesem Sinne entwirft K. Sozialethik als „Synthese von Diskursethik und Gesellschaftstheorie".

Zwar stellt der Untertitel seiner Studie einen „Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie" in Aussicht. Statt eines Theorievergleichs „beerdigt" der Verf. jedoch in dem ersten seiner beiden Hauptteile die am Beispiel von Messner vorgestellte und kritisierte Naturrechtsethik, weil sie den normativen und analytischen Anforderungen moderner Gesellschaften nicht gerecht wird. Daher kann er dann im zweiten Teil – mit nur wenigen Reminiszenzen an Messners Naturrechtsethik – auf Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns zurückgreifen, dabei dessen diskursethischen Ansatz als Ersatz zur Naturrechtsethik und dessen zweistufige Gesellschaftstheorie als Alternative zur Sozialontologie vorstellen. – Zwar hat Messner – so die werkgeschichtliche Rekonstruktion von K. – seinen fundamentalethischen Ansatz von Konzept der „inneren Anschauung" auf die Idee der Natur als Sein und Erkenntnis gleichermaßen antreibende „Wirkordnung" umgestellt, damit jedoch die Defizite der naturrechtlichen Denkungsweise nicht aufheben können: Ihre substantiell gehaltvollen Prinzipien werden nur auf der Basis metaphysischer Grundannahmen plausibel, die sie jedoch in „weltanschaulich pluralen" Gesellschaften nicht zu begründen vermag – zumal ihr Verständnis von sittlicher Praxis die Grundplausibilitäten moderner Individualität verletzt. Statt also normative Urteile an metaphysische Weltbilder rückzubinden, empfiehlt der Verf. den ethischen Formalismus der Diskursethik, die ohne substantielle Vorgaben moralisch-praktische Diskurse als exklusive Legitimationsinstanz normativer Urteile auszeichnet. Durch den Formalismus und Universalismus der Diskursethik wird zwar der Bereich des moralisch Entscheidbaren beschränkt und um „ethisch-existentielle Fragen" reduziert, jedoch ist der von der Diskursethik rekonstruierte Prozeß diskursiver Rechtfertigung das einzig aussichtsreiche Verfahren, in modernen Gesellschaften die universale Geltung von Normen noch sicherzustellen. Deshalb wird die Sozialethik auf die Diskursethik als ihre metaethische Basistheorie verwiesen. – Fundamentalethik und Sozialphilosophie hängen in Messners Naturrechtsdenken eng zusammen: So wie die Geltung normativer Urteile von der „Natur" des Menschen abgeleitet wird, so wird auch die Gesellschaft auf die menschliche Natur als ihren Seinsgrund rückgeführt. Messners Gemeinwohlprinzip weiß der Verf. zu würdigen, da es soziale Verantwortung auch gegenüber gesellschaftlichen Sachverhalten einzuklagen vermag, die nicht einzelnen Akteuren zugeschrieben werden können. Dennoch hält er die von der menschlichen Natur her argumentierende Sozialmetaphysik für unfähig, diese soziale Verantwortung in den funktional ausdifferenzierten Handlungsbereichen moderner Gesellschaften zu konkretisieren. Als Alternative stellt der Verf. daher Habermas' Gesellschaftskonzept vor, das Gesellschaft zugleich als Lebenswelt, also als Hintergrund kommunikativen Handelns, und als systemisch verknüpfter Zusammenhang von Handlungsresultaten bestimmt. Dabei interessiert er sich insbesondere für Habermas' evolutionsgeschichtliche Rekonstruktion, derzufolge sich in modernen Gesellschaften – durch Etablierung von entsprachlichten

Steuerungsmedien (Geld und Macht) – Ökonomie und staatliche Administration als Systeme etablieren und von lebensweltlichen Zusammenhängen entkoppelt haben. Gegen die von Habermas diagnostizierte „Kolonialisierung der Lebenswelt" hält K. ein „normatives Primat der Lebenswelt", das von der Sozialethik verteidigt und – in Kooperation mit den verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen – in Politikentwürfen konkretisiert werden muß.

Auch K. stößt auf ethisch relevante Fragen, die unter der von der Diskursethik ausgezeichneten Moralität nicht bearbeitet werden können. Diesem Defizit der Diskursethik begegnet er nicht mit Ergänzungsprinzipien oder transzendentaler Theologie, sondern mit der Unterscheidung von drei verschiedenen Bereichen der Ethik, nämlich von „Individualethik", „interpersoneller Ethik", und „Sozialethik": Die erste will er – so einige kursorische Andeutungen – als „Pflichten der Akteure gegenüber sich selbst" dem Naturrechtsdenken anvertrauen, die zweite identifiziert er mit der Diskursethik und die dritte überantwortet er – wie bereits vorgestellt – der „Synthese" aus Diskursethik und systemtheoretisch informierter Gesellschaftstheorie. Gerade vor diskursethischem Hintergrund kann mich diese Unterscheidung nicht überzeugen: Als Rekonstruktion eines Verfahrens, mit dem Akteure konfligierende Orientierungen sozialen Handelns in allgemeine Gesetze überführen, bezieht sich die Diskurethik tatsächlich immer auf „interpersonelle" (besser: „intersubjektive") Handlungskonstellationen, ist dennoch – wie der Verf. an anderen Stellen treffend herausarbeitet – keine „Ethik" im Sinne einer Reflexion auf gesolltes Handeln, sondern eben Metaethik im Sinn einer Theorie ethischer Rationalität. So verkennt die Identifizierung der Diskursethik als „interpersonelle Ethik" deren Theoriestatus. Handlungssituationen, die durch allgemeinverbindliche Normen geregelt werden können, dehnen sich unterschiedlich weit in Raum und Zeit aus und verlangen entsprechend auch unterschiedliches analytisches Wissen. Ohne Zweifel bedarf es zur Erörterung von Problemen der gesellschaftlichen Regulation gesellschaftstheoretischer Kompetenzen, die in alltagspraktischen Konflikten eher überflüssig, wenn nicht gar störend sind. Dennoch schneidet der Hinweis auf nicht-intendierte Folgen bzw. auf institutionelle Vermittlungen von Handlungen keinen eigenständigen Bereich einer „interpersonellen Ethik" heraus, so als ob im alltäglichen Handeln gegenüber anwesenden Dritten nicht auch mit nicht-intendierten Folgen oder institutionellen Vermittlungen gerechnet werden müßte. Die Unterscheidung verschiedener Bereiche der Ethik ist – darauf weist übrigens auch L. hin – also keineswegs in der Logik moralischer Rationalität angelegt, sondern begründet sich eher aus der wissenschaftlichen Institutionalisierung ethischer Diskurse und ihren „jeweiligen Referenzdisziplinen sowie der traditionellen Aufspaltung von Moraltheologie und katholischer Soziallehre. Problematisch scheint mir aber auch Ks. Auszeichnung der „Individualethik": Akteure fragen nach Handlungsorientierungen, die ihren eigenen Lebensentwürfen entsprechen, und in diesem Sinne nach „Pflichten gegenüber sich selbst". Diese ethische Frage (nach dem Ethos, nach dem „Guten" etc.) ist jedoch keineswegs einfachhin „individualethisch": Erstens beziehen sich Akteure auf kollektiv geteilte Lebensentwürfe (etwa des Christentums), so daß die sittliche Frage nicht notwendigerweise eine individuelle ist. Und selbst wenn sie, zweitens, von Individuen als individuelle Frage gestellt wird, stehen diese in Frage und Antwort immer noch in partikularen Traditionen, in die hinein sie sozialisiert wurden, und die ihre Identität prägen. Bestreitbar ist schließlich auch die Vermutung, daß die sittliche Frage naturrechtsethisch zu beantworten sei. Wie etwa aus der Dissertation von L. gelernt werden kann, geht es bei „Pflichten gegenüber sich selbst" um Orientierungen, vermittels derer Akteure mit sich selbst identisch leben wollen, und daher nicht um eine vorgegebene „Natur" und entsprechend nicht um Metaphysik, sondern um selbstdefinierte Lebensentwürfe und entsprechend um deren hermeneutische Erschließung. Die sittliche Frage nach „Pflichten gegenüber sich selbst" wird also besser durch Formen hermeneutischer Ethik bearbeitet, deren Rationalität allerdings nicht mit der Rationalität moralisch-praktischer Diskurse verwechselt werden darf. – Die Ergänzung der Diskursethik als „interpersonelle Ethik" durch die Sozialethik hält der Verf. für notwendig, um die in komplexen gesellschaftlichen Situationen unvermeidbaren nicht-intendierten Folgen sozialen Handelns sowie deren sozialstrukturelle Vorgaben hinreichend berücksichti-

gen zu können. Dazu bedarf es – so der Verf. – systemtheoretischer Analysekonzepte, die jedoch der diskursethischen Basistheorie nicht widersprechen dürfen und daher handlungtheoretisch eingebunden werden müssen: Allein Habermas' zweistufiges Gesellschaftskonzept entspricht dieser Anforderung. Die Unterscheidung zwischen Sozial- und Systemintegration und entsprechend auch die Begriffe von Lebenswelt und System hat Habermas aber als perspektivische Unterscheidung der sozialwissenschaftlichen Analyse eingeführt, um dann erst in einem evolutionsgeschichtlichen Nachschlag die reale Entkoppelung von System und Lebenswelt und damit gleichzeitig die reale Verwirklichung von Systemen in der Gesellschaft zu behaupten. Fasziniert durch den systemischen Charakter marktförmig verfaßter Ökonomien übersieht der Verf. in seinem Plädoyer für Habermas' Gesellschaftstheorie deren Begriffslogik und verstärkt deren essentialitische Wendung noch einmal durch essentialistische Interpretation. Die kritische Debatte über Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns" hat deutliche Probleme und Defizite einer derart essentialistischen Systemtheorie deutlich werden lassen. M. E. lassen sich diese Einwände weder durch transzendentalpragmatische Begründung eines „normativen Postulats der Lebenswelt" noch durch theoretisch wenig ausgefeilte Anmerkungen zur Politikbezogenheit staatlicher Verwaltungen aushebeln. Um Habermas' zweistufiges Gesellschaftskonzept als verläßliche Referenztheorie der Sozialethik plausibel zu machen, hätte sich der Verf. jedenfalls stärker auf die entsprechenden gesellschaftstheoretischen Debatten einlassen müssen. – Ungemein produktiv ist jedoch der Vorschlag, auch die theologische Sozialethik auf die Diskursethik als (meta-)ethische Basistheorie zu beziehen und zugleich durch eine komplexe Gesellschaftstheorie anzureichern, weil sie nur so den Bedingungen pluraler und funktional ausdifferenzierter Gesellschaften gerecht werden kann. Die Logik einer solchen Sozialethik bleibt in diesem Vorschlag allerdings noch unbestimmt; im Begriff „Synthese" bleibt nämlich offen, *wie* die moralisch-praktische Kompetenz, allgemeine Normen auszuzeichnen, mit der analytischen Kompetenz, moderne Gesellschaften zu beschreiben und ihre Entwicklung zu erklären, vermittelt werden kann. Während im traditionellen Naturrechtsdenken die Vermittlung ihrer normativen und analytischen Kompetenzen als syllogistisches Schlußverfahren bestimmt werden konnte, hat die Synthese aus Diskursethik und zweistufiger Gesellschaftstheorie ihre Logik noch zu erkunden. Anzugeben wäre dabei auch, ihr Profil als ein *theologisches* Fach, das im traditionellen Naturrechtsdenken über die Idee der Teilhabe des Naturrechts am göttlichen Gesetz begründet wurde.

Als erste Ansätze, die Diskursethik für die theologische Ethik aufzubereiten, betreten die beiden Studien theologisch-ethisches Neuland und befreien Moraltheologie und Sozialethik von einer jahrzehntealten und wenig ehrenhaften Ignoranz. Dabei zeigen beide Dissertationen – gerade in ihren unterschiedlichen Schwerpunkten – die Relevanz der Diskursethik für Moraltheologie und theologische Sozialethik, darüber hinaus aber auch die Produktivität an, die beide Fächer in der theologischen Rezeption der Diskursethik noch aufzubringen haben. M. Möhring-Hesse

Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Hrsg. von *Thomas Fliethmann* und *Claudia Lücking-Michel* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 26). Münster: Aschendorff 1992. XIV/116 S.

Wachsende soziale Probleme in den westlichen Industrieländern und die schwierige Umbruchsituation in Osteuropa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts zählen zu den Gründen, warum die gewiß nicht weniger drängenden Probleme der Dritten Welt, wo mehr als eine Milliarde Menschen in extremer Armut lebt, derzeit immer weniger politische wie öffentliche Aufmerksamkeit erhalten. Verstärkt wird diese Tendenz durch einen gewissen Hilfepessimismus, da 30 Jahre Entwicklungshilfe nur sehr bescheidene Erfolge brachten. Um so wichtiger ist es, daß die Kirchen ihren Auftrag zu weltweiter Solidarität wahrnehmen und immer wieder neu reflektieren. – Man kann es daher grundsätzlich nur begrüßen, wenn eine Publikation diese Thematik aufgreift und die „Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche" interdisziplinär zu vertiefen versucht. Der vorliegende Sammelband ist aus Vorträgen einer Tagung der Fachschaft

Theologie des Cusanuswerkes entstanden. Er enthält sechs Beiträge anerkannter Fachleute, die zwar ein gemeinsames Thema behandeln, trotzdem aber nur ziemlich lose miteinander verbunden sind. Hilfreich ist daher der einleitende Überblick durch die beiden Herausgeber.

H. Kötter behandelt Erscheinungsformen und Strukturen der Armut. Er verweist auf die Vielschichtigkeit und sozio-kulturelle (nichtökonomische) Bedingtheit jedes Armutsverständnisses und plädiert für einen umfassenden Armutsbegriff, der gerade darum nie eindeutig quantifizierbar ist. Die strukturellen Ursachen der Armut implizieren, daß Armutsbekämpfung immer politisch-konfliktiv ist und Selbsthilfe darum auch politischen Druck erfordert, wenn sie dauerhaft sein soll. Der wichtigste Beitrag, den die Wohlstandsgesellschaften im reichen Norden dazu leisten können, ist ein Abschied vom ökonomischen Konzept der Mangelgesellschaft, da nur so eine globale Umweltkrise und „weltweite Pauperisierung" vermieden werden können. All dies sind wichtige Aspekte für eine Konkretisierung der Option für die Armen. – *H. Sautter* behandelt das Thema „Der Beitrag der Kirchen zum Entwicklungsprozeß". In einem ersten Teil definiert er Entwicklung als „Selbst-Entfaltung" eines gegebenen Potentials und benennt von hierher Hindernisse für die Eigeninitiative in Entwicklungsländern. Im zweiten Teil betont er als wesentliche Aufgabe der Kirchen die Verkündigung des Glaubens, die zu persönlicher Bekehrung und damit zu gesellschaftlicher Eigeninitiative der Armen führe. Dieser sehr individualistische Ansatz nennt zwar richtige Aspekte, unterschätzt aber m. E. die Rahmenbedingungen. Außerdem impliziert er ein sehr amtslastiges Kirchenverständnis. – *F. Furger* entfaltet in seinem Beitrag eine theologische, vor allem von der katholischen Soziallehre und ihren zentralen Prinzipien Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität ausgehende Begründung der sozialen Marktwirtschaft als einem unerläßlichen „ethischen Ordnungsfaktor" für eine humane Entwicklung. – *P. Hünermann* behandelt in einem grundsätzlichen Beitrag das Thema „Die übersehene Dimension: Anthropologisch-theologische Bedingungen der Entwicklung". Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die theologisch begründete Menschenwürde, die Maßstab für alle Entwicklungsbemühungen sein muß. So notwendig begriffliche und theoretische Anstrengungen sind, nicht weniger wichtig ist ein „Sich-Hinein-Versetzen" in die Lage der Armen, um hinter den Problemen und Zahlen die konkreten Menschen mit Namen und Gesicht zu sehen. In der Personwürde wurzelt auch die Pflicht zur Solidarität und das Subsidiaritätsprinzip. Da der Mensch Träger aller Entwicklung ist, gibt es keinen automatischen Entwicklungsverlauf nach vorgegebenen Gesetzen. Die wichtigste Funktion der Theologie sieht er darin, diese normative Dimension und die Offenheit menschlichen Handelns immer wieder kritisch einzufordern. Das impliziert u. a. ein Recht auf eigenständige Entwicklung auch für Menschen, die in „primitiven Kulturen" leben.

Diese Grundsicht konkretisieren „Theologische und ethische Überlegungen aus der Praxis kirchlicher Entwicklungsarbeit" von *N. Herkenrath*, dem langjährigen Geschäftsführer von Misereor. Er zeigt auf, daß die Option für die Armen nicht nur „eine politische Konsequenz des Glaubens" ist, sondern „schon in den Bereich der Konstitution dieses Glaubens und damit in den Bereich der ‚Orthodoxie' gehört" (72), und zwar auch dort, wo die christliche Solidaritätspraxis nicht als spezifisch christlich erkennbar ist. Aus dieser Option ergeben sich Konsequenzen für die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Dritten Welt (Selbsthilfe, kulturelle Identität, Menschenrechte) wie für notwendige Veränderungen in den Industrieländern, wozu es wesentlich politischen Druck durch Öffentlichkeitsarbeit braucht. – Der letzte und umfangreichste Beitrag „Befreiung und Evangelisierung: ein scheinbares Dilemma Überlegungen zur lateinamerikanischen Rezeption von ‚Centesimus annus'" von *M. Eckholt* wurde dem vorliegenden Band hinzugefügt. Er zeichnet sich durch eine anspruchsvolle wissenschaftstheoretische Argumentation aus. Die Autorin befaßt sich vor allem mit der Notwendigkeit der Vermittlung zwischen Universalität und Konkretisierung, einem Spannungsverhältnis, das sich in der Beziehung zwischen der traditionellen katholischen Soziallehre einerseits und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung andererseits widerspiegelt. Sowohl eine von der konkreten Not der Armen abgehobene Soziallehre, die nur allgemeine Prinzipien verkündet, wie eine Befreiungstheologie,

welche die institutionelle Analyse vernachlässigt, greifen zu kurz. In einer kritischen Auseinandersetzung mit der „Ethik der Gemeinschaft" von E. Dussel, der in der befreienden Praxis christlicher Basisgemeinden die wahre Ethik sieht, stimmt die Autorin mit Dussel darin überein, daß die meist „ausgeschlossenen" Armen in eine Ethik einzubeziehen sind. Umgekehrt müsse er sich fragen lassen, ob sein Ansatz nicht eine unvermeidlich ambivalente Ethik verabsolutiere. So notwendig die Inkulturation und damit Konkretisierung der Soziallehre im lateinamerikanischen Kontext sei, ebenso notwendig bedürfe sie der Ergänzung durch eine umfassende Ordnungs- und Institutionenethik im universalen Sinn. Nach Eckholt bietet die von Johannes Paul II. weiterentwickelte und mehr theologisch argumentierende Soziallehre einen hilfreichen Ansatz für einen Dialog der Vermittlung dieser beiden Dimensionen, so die programmatische Aussage vom „Mensch als Weg der Kirche" (RH 21) und das Konzept der „Evangelisierung der Kultur". Dies zeige besonders die Sozialenzyklika ‚Centesimus annus', die vergleichsweise problem- und praxisorientiert sei, Dialogfähigkeit mit den Sozialwissenschaften beweise und Arbeit als kreatives Gestalten im Sinn von Kultur verstehe.

Sieht man einmal vom letzten Beitrag ab, der ziemliche Vorkenntnisse verlangt und auch für Fachleute von Interesse ist, so kann man diesem Band bescheinigen, eine zur Diskussion anregende, weil vielseitige Einführung in den Begründungszusammenhang der kirchlichen Entwicklungsarbeit zu bieten. Wenig Neues enthält er dagegen für jene, die sich mit dieser Thematik schon mehr auseinandergesetzt haben.

J. Müller S. J.

Rees, Wilhelm, *Die Strafgewalt der Kirche.* Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte (Kanonistische Studien und Texte 41). Berlin: Duncker & Humblot 1993. 598 S.

Bis vor wenigen Jahren war das kirchliche Strafrecht im deutschen Sprachraum völlig vernachlässigt. Nun aber sind innerhalb von zwei Jahren drei Kommentare zu den cc. 1311–1399 des CIC/1983 erschienen. Zuerst wurde die Arbeit des Rez. veröffentlicht (Das kirchliche Strafrecht, Frankfurt a. M. 1992), dann jene von R. Pahud de Mortanges (Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts, Baden-Baden 1992), und jetzt kommt das Buch von R., das hier vorgestellt werden soll. Es hat fünf Teile. Im ersten (Grundfragen des kirchlichen Strafrechts, 39–115) wird nach einem Fundament für das (kirchliche) Strafrecht gesucht. Der CIC/1917 versuchte die Grundlegung des Strafrechts aus der Sicht der Kirche als einer „societas iuridice perfecta". „Als rechtlich vollkommene Gesellschaft besitzt die Kirche aufgrund ihrer Stiftung durch Jesus Christus alle zur Verwirklichung ihres Heilsauftrags erforderlichen rechtlichen Befugnisse. Die der Kirche zur Verfügung stehenden Mittel und rechtlichen Befugnisse erschöpfen sich nicht in der Spendung der Sakramente, im Dienst am Wort Gottes, in den Fürbitten und Segnungen, sondern umfassen auch das Recht zu einer eigenen Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung und zur Betätigung einer eigenen Strafgewalt" (51). Der CIC/1983 geht mit dem Begriff der „vollkommenen Gesellschaft" in bezug auf die Kirche vorsichtiger um. Dennoch läßt sich auf can. 204 § 2 hinweisen, wo es heißt: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata." Und für das Strafrecht läßt sich ganz mit Recht behaupten: „Insgesamt gesehen manifestiert sich in c. 1311 das Bewußtsein der Kirche, daß ihr mit ihrer Existenz von Anfang an eine Strafgewalt über ihre Gläubigen zukommt, die von keiner anderen menschlichen Gewalt abgeleitet und verliehen ist" (57). Was ist der Sinn der Kirchenstrafe in katholischer Sicht? Der CIC/1983 enthält keine Definition der Strafe. R. macht folgenden Vorschlag: „Die Kirchenstrafe ist ... eine rechtliche Beschränkung, die die katholische Kirche jenen Gliedern auferlegt, die gegen die Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft in wichtiger Sache und in schuldhafter und anrechenbarer Weise gefehlt haben" (67). Seit der Aufklärung gilt im Rechtsdenken der Staaten der Grundsatz: „Nulla poena sine lege praevia" (Gesetzlichkeitsprinzip). Die (katholische) Kirche durchbricht in can. 1399 dieses Prinzip. R. meint dazu: „Die besondere Zielsetzung des kirchlichen Rechts und die Unvergleich-

barkeit der Kirche mit dem Staat und dessen klarer Trennung von gesetzgebender und rechtsprechender Gewalt rechtfertigen in besonderen Fällen die Möglichkeit der Bestrafung auch ohne vorhergehende Strafandrohung" (77). Infolge der engen Kooperation zwischen Staat und Kirche kommt in Deutschland der Kirchenzugehörigkeit (und damit den Delikten der Apostasie, der Häresie und des Schismas) auch in der staatlichen Rechtsordnung Bedeutung zu. R. sieht dieses Problem, wenn er betont: „Die Frage gestaltet sich insbesondere dann schwierig, wenn der Kirchenaustritt aus anderen [als auf den Glauben bezogenen] Beweggründen erfolgt, wie z. B. aufgrund von wirtschaftlichem oder politischem Druck oder um der Kirchensteuer zu entgehen oder aus Verärgerung über kirchliche Personen oder Maßnahmen, wobei der Austretende sogar erklärt, grundsätzlich am Glauben festhalten zu wollen" (93). In der Kommission zur Vorbereitung des Strafrechts gab es manche Stimmen, welche die Tatstrafen (Strafen, die man sich automatisch mit Begehen der Tat, also ohne Dazwischentreten eines Urteils, zuzieht) in der Kirche abschaffen wollten. R. rechtfertigt die Tatstrafen, wenn er schreibt: „In der Tatstrafe offenbaren sich besonders deutlich das Wesen der Kirche als einer geistlichen Gemeinschaft und der geistliche Grundzug des kanonischen Rechts" (106). Er muß freilich zugeben: „Im Unterschied zum Codex Iuris Canonici kennt das Strafrecht der unierten orientalischen Kirchen keine Tatstrafen" (106). Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Das kirchliche Strafrecht in der Geschichte, 116–171) geht R. den (geschichtlichen) Wurzeln des Strafrechts nach. In den ersten christlichen Jahrhunderten war (wegen der Öffentlichkeit der Kirchenbuße) das Strafrecht nicht vom Bußrecht verschieden. Anders formuliert: Das Strafrecht war im Bußrecht impliziert. Insbesondere war z. B. die Exkommunikation insofern vorhanden, als schon Tertullian eine dreipolige Bußpraxis kennt: die reale Exkommunikation (= die schwere Sünde), die liturgische Exkommunikation (= Einweisung in den Büßerstand) und die Rekonziliation. In der germanischen Welt nahmen die (kirchlichen) Strafen drastisch zu. Es gab z. B. (vgl. 125) die Prügelstrafe, den Freiheitsentzug, die Verbannung, das Ausreißen des Haares mitsamt der Kopfhaut (decalvatio), die Vermögenskonfiskation, die Geldstrafe, den Verlust weltlicher Ämter und die Verknechtung. Auf das klassische kanonische Recht, in welchem das Strafrecht zu seiner vollen Ausbildung gelangte, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Springen wir gleich zur Abendmahlsbulle „In coena Domini" Urbans VIII. aus dem Jahre 1627. Diese Bulle ist eine Sammlung der im Laufe der Zeit aufgestellten von selbst eintretenden und zugleich dem Papst reservierten Beugestrafen. Die Bulle blieb bis zum Jahre 1869 unverändert. Am 12. Oktober 1869 erfolgte durch die Konstitution „Apostolicae Sedis" Pius' IX. eine (teilweise) Neuordnung des Strafrechts. Zum dritten Teil seiner Arbeit (Die Strafbestimmungen im Codex Iuris Canonici vom 27. Mai 1917, 172–323) kann ich nicht auf Details eingehen. Ich schließe mich hier der zusammenfassenden Würdigung von R. an: „Dem kirchlichen Gesetzgeber war mit dem Codex Iuris Canonici von 1917 die Zusammen- und Neufassung des damals geltenden, in zahlreichen Sammlungen unübersichtlich verstreuten Rechtsstoffes in Form einer Kodifikation gelungen" (317). Der vierte Teil des Buches (Die Neuordnung des kirchlichen Strafrechts durch die Kodexreform, 324–362) geht auf die Behandlung des Strafrechts in den Jahren nach dem Konzil ein. Von den Leitsätzen zur Kodexreform war für das Strafrecht Leitsatz 9 von Bedeutung. Er forderte eine Reduzierung der Strafen. Diese sollten in der Regel im äußeren Bereich verhängt und nachgelassen werden. In dem „Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur" von 1979 war der Versuch gemacht worden, die Wirkungen der Exkommunikation und des Interdiktes insofern zu trennen, als der Gebannte bzw. Interdizierte die Beichte und die Krankensalbung sollte empfangen können. Die Lossprechung von Exkommunikation oder Interdikt hätte dann im äußeren Bereich (konkret: im Ordinariat oder Offizialat der jeweiligen Diözese) geschehen sollen. Dieser Versuch wurde aber später wieder aufgegeben. In der vierten Plenarsitzung der Kardinalskommission, die vom 14. bis 27. Mai 1977 tagte, sprach man sich gegen die Einführung einer neuen Form der Exkommunikation (bzw. des Interdiktes) aus. Zugleich sprach sich die Kardinalskommission gegen die Anwendung des strengen Legalitätsprinzips aus. Man sah eine Bestrafung auch ohne bestehendes

Strafgesetz für den Fall vor, daß es sich um eine schwerwiegende Sache handele, das Gewicht der Rechtsverletzung eine Bestrafung erfordere und die Notwendigkeit bestehe, Ärgernis zu vermeiden oder zu beheben. Auch der fünfte und letzte Teil des vorliegenden Buches (Die Strafbestimmungen im Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983, 363–496) soll nicht referiert werden. Hier nur die zusammenfassende Wertung, die R. gibt: „Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici von 1983 stellt, wie der Codex insgesamt, weder materiell noch formell einen Bruch mit dem Rechtserbe der Kirche dar. Er ist vielmehr die zeitgemäße und ekklesiologisch legitimierte Fortentwicklung und damit eine weitere Stufe in der Entwicklung des kanonischen Rechts" (492). Ein Literaturverzeichnis, drei Kanonesverzeichnisse, ein Personenregister und ein Sachwortregister schließen dieses vorzügliche Buch ab. R. Sebott S. J.

Demel, Sabine, *Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?* Stuttgart: Kohlhammer 1993. 350 S.

Die kirchliche Trauung ist eine Pflicht für den katholischen Christen. Zugleich ist das Eheschließungsrecht aber auch bestimmt von dem Kompetenzanspruch des modernen Staates über die Ehe, der am deutlichsten im Gebot der obligatorischen Zivilehe zutage tritt. Die sog. Zwangszivilehe ist für alle Staatsbürger verpflichtend. In Deutschland wurde die Zwangszivilehe durch das Personenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 (also mitten im Kulturkampf) eingeführt und 1900 in das BGB übernommen. Die Probleme, die aus diesem doppelten Kompetenzanspruch (der Kirche und des Staates) für den Katholiken entstehen, sind Gegenstand des vorliegenden Buches. Es hat vier Teile. Im ersten (Geschichtliche und theologische Wurzeln der kirchlichen Eheschließungsform, 14–89) geht D. auf die Geschichte der kirchlichen Eheschließungsform ein. Das Alte und das Neue Testament geben kaum Auskunft über religiöse Hochzeitsriten. Bei Ignatius von Antiochien spielt der bischöfliche Segenswunsch für die Eheschließung eine Rolle, für Tertullian die Feier der Eheschließung in einem Gemeindegottesdienst. Der „Ehesegen, stets als ein Vorrecht, aber nie als eine Bedingung für eine gültige Trauung verstanden, setzte sich allmählich als das eigentlich christliche Element einer christlichen Ehe im Mittelalter durch und führte zur Entstehung einer kirchlichen Eheliturgie" (88). Das Konzil von Trient schrieb schließlich in seinem Dekret „Tametsi" die kirchliche Formvorschrift verbindlich und zwingend vor. Freilich dauerte es dann noch einige Jahrhunderte (genauer: bis zum Dekret „Ne temere" von 1908 bzw. bis zum CIC/1917), bis sich diese zwingende Formvorschrift durchsetzte. Im Teil II (Die Eheschließungsform in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und 1983, 90–189) beschreibt D. die jetzige Rechtslage. Sie ist im wesentlichen bestimmt durch die beiden cc. 1108 und 1117 des CIC von 1983. Can. 1108 schreibt im § 1 das Folgende vor: „Nur jene Ehen sind gültig, die geschlossen werden unter Assistenz des Ortsordinarius oder des Ortspfarrers oder eines von einem der beiden delegierten Priesters oder Diakons sowie vor zwei Zeugen." Der can. 1117 bestimmt: „Die oben vorgeschriebene Eheschließungsform muß ... eingehalten werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde." Von dieser Formpflicht gibt es aber im CIC/1983 in den folgenden drei Fällen eine Freistellung: 1. Gemäß can. 1117 ist der Katholik, welcher durch einen formalen Akt (z. B. durch staatlicherseits ermöglichten Kirchenaustritt) von seiner Kirche abgefallen ist, nicht mehr an die Formpflicht gebunden. 2. Gemäß can. 1127 § 2 hat bei bekenntnisverschiedenen Ehen der Ortsordinarius des katholischen Partners das Recht, von der (katholischen) Formpflicht zu dispensieren. 3. Schließlich bestimmt can. 1127 § 1: „Wenn ... ein Katholik eine Ehe mit einem Nichtkatholiken eines orientalischen Ritus schließt, ist die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit einzuhalten; zur Gültigkeit aber ist unter Wahrung der sonstigen Rechtsvorschriften die Mitwirkung eines geistlichen Amtsträgers erforderlich." Im dritten Teil ihrer Ausführungen (Die Ehe in ihrem Beziehungsverhältnis von Vertrag und Sakrament, 190–264) versucht D., die unterschiedlichen Ansichten der orthodoxen, der protestantischen und der katholischen Kirche auf einen Nenner zu bringen. Das Resümee: „Die kirchliche Trauung als eine einheitliche Zeichenhandlung der aktiv beteiligten Brautleute, des

trauungsbefugten Eheassistenten und der konkret versammelten Gottesdienstgemeinschaft verstanden, hat zugleich ökumenische Konsequenzen. Denn hier sind die *Haupt*anliegen der orthodoxen, der katholischen und der protestantischen Tradition integrierend verwirklicht: Die orthodoxe Betonung des Ritus, die katholische Akzentuierung des Konsenses und die protestantische Hervorhebung des subjektiven Glaubens in der aktiven Mitwirkung aller Beteiligten an der Eheliturgie" (264). Wie soll nun eine zukünftige Rechtslage aussehen? Dazu macht D. im vierten Teil ihres Buches (Die Verknüpfung von ziviler und kirchlicher Trauung im Konzept einer gestuften Sakramentalität, 265–300) einen Vorschlag. Dabei stützt sie sich u. a. auf ein Reformprojekt einer gestuften Eheschließung in Frankreich. In diesem Projekt wird ein Dreischritt bei der Hinführung zur katholischen Eheschließung in folgender Weise praktiziert (vgl. 298 f.): 1. Man anerkennt vorläufig die (nur) standesamtliche Trauung eines Katholiken. 2. Man begleitet ein solches Paar innerhalb der Kirchengemeinde, um die notwendigen Erfahrungen mit dem gelebten Glauben reifen zu lassen. 3. Können die Eheleute diesen Glauben an Christus und an die Kirche voll akzeptieren, dann findet die eigentliche sakramentale Feier der Ehe statt. D. knüpft an diese Ausführungen die folgende Bewertung: „Dieses französische Modell, das die sakramentale Feier der Ehe dem Glaubensstand des (künftigen) Ehepartners entsprechend gestaltet, fordert ein Umdenken vom punktuellen Geschehen des Ehesakramentes weg zu einer stufenweisen Feier des Ehesakramentes hin und fordert die Kirche auf, neue Formen zu finden, die die Menschen auf der Stufe aufnehmen, auf der sie sind, sie brüderlich anzunehmen und zu begleiten bis zum Sakrament und so als Kirche Zeichen der zuvorkommenden Liebe Gottes zu sein" (299). – Ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur (301–325) und ein Anhang mit den lateinischen Quellentexten (327–350) schließen dieses originell konzipierte und sorgfältig gearbeitete Buch ab. R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler*†, *Ekkehard Kaufmann* und *Dieter Werkmüller*. 35. Lfg. (Sp. 513–768). Berlin: Schmidt 1993.

Auch nach dem Tod des verdienstvollen Herausgebers Adalbert Erler (an seine Stelle ist Dieter Werkmüller gerückt) geht das HRG zügig seiner Vollendung entgegen. Es enthält diesmal die mit Urkunde, Urteil, Verfassung und Verlag zusammenhängenden Artikel. Kanonistisch von Bedeutung sind vor allem die folgenden Stichworte: Unterhalt, Unterpfand, Unterschrift, Untertaneneid, Unzurechnungsfähigkeit, Urkunde (rechtlich), Urkundenfälschung (im Mittelalter), Urkundenlehre, Urteil (rechtlich), Utopie, Utrecht, Vater, Vatikanisches Archiv, Verbrennen, Vergehen, Verhüllung, Verjährung, Verleumdung und Verlöbnis. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. Mit dem Begriff der *Unzurechnungsfähigkeit* (auch Schuldunfähigkeit) bezeichnet man den Zustand eines Menschen, in dem er für die von ihm begangenen Handlungen strafrechtlich nicht verantwortlich gemacht werden kann. Das in dem Begriff enthaltene Werturteil über die Persönlichkeit des Täters hat nur für ein Strafrecht Bedeutung, das an die Person und ihre Handlungen und nicht an den Erfolg anknüpft. Das germanisch-fränkische Strafrecht behauptete dagegen (gemäß dem Satz: „Die Tat richtet den Mann") zu einseitig die Erfolgshaftung. (Freilich wurden auch in diesem Strafrecht Kinder und Geistesgestörte nicht mit Strafen belegt.) Auf der andern Seite hatte im germanisch-fränkischen Recht (dem kollektiven Charakter der germanischen Gesellschaft entsprechend) der Muntwalt für die Taten der seiner Gewalt Unterworfenen einzustehen. In den großen Kodifikationen des 18. Jh. ist Vernunftfähigkeit und freier Wille Voraussetzung für eine Strafbarkeit. Im Laufe des 19. Jh. stieg die Altersgrenze, unterhalb derer Kinder als unzurechnungsfähig anzusehen waren, immer weiter an. Um die Jahrhundertwende wurde das 14. Lebensjahr als Altersgrenze für die Strafbarkeit gefordert und festgesetzt. Diese Altergrenze besteht auch heute noch im StGB (§ 19). – Die *Urkundenfälschung (im Mittelalter)* (= U.) war weit verbreitet. Etwa die Hälfte der Merowingerurkunden, ca. 40 % der Diplome Karls des Großen, ungefähr 10 % der ottonischen, 5–20 % der westfränkischen Karolingerurkunden (840–867) und etwa 6 % der Präzepte Kaiser Konrads II. sind unecht. Auch das berühmte Consti-

tutum Constantini (Konstantinische Schenkung) ist eine Fälschung. Die Fülle der mittelalterlichen U. oder Verfälschungen hat in der neuzeitlichen Mediaevistik zu vielfältigen und teilweise erheblich differierenden Erklärungsversuchen geführt. „Die Beurteilung der mittelalterlichen U. steht im Spannungsgefüge der Charakterisierung als *pia fraus* im Sinne der feststellenden U. eines ehrbaren Fälschers einerseits und der Wertung als dolose U. angesichts klarer juristischer Normen andererseits" (583). – Das Wort *Vater* (= V.) im engeren Sinne steht für den männlichen Elternteil eines Kindes, manchmal auch für dessen fernere Vorfahren (Groß-, Urgroßvater). V. ist jeder Mann, der ein Kind hat. Das Verhältnis des V. zu seinem Kind heißt Vaterschaft. Sie ist zunächst ein biologischer Begriff, der auf den natürlichen Lebensvorgängen der Zeugung/Empfängnis und der nachfolgenden Geburt beruht. Da Zeugung und Empfängnis nicht unmittelbar festzustellen sind, behilft sich jede Rechtsordnung mit Vermutungen, um dem Kind einen Mann als V. zuzuweisen. Im Hintergrund steht dabei die allgemeine Annahme, daß das Kind von dem Manne gezeugt wurde, welcher der Mutter des Kindes in der Empfängniszeit beigewohnt hat. Es kann freilich auch anders sein. Hieraus entspringt die grundsätzliche Differenzierung nach ehelicher und nichtehelicher Geburt bzw. Vaterschaft. Neben die „natürliche" V.-Kind-Beziehung ist schon früh eine „künstliche" getreten, zunächst in Gestalt der Affatomie (= Annahme in der Lex Salica und der Lex Ribuaria), später in Gestalt der römischrechtlichen Adoption. Diese will das natürliche Verhältnis zwischen V. und Kind nachformen (adoptio imitatur naturam). Die nur faktische Übernahme eines Kindes in Pflege und der Abschluß von Pflege- oder Kostkindschaftsverträgen hingegen begründen nicht generell Elternrechte der Pflege-, Zieh- oder Kosteltern gegenüber dem Kind. Doch können diese einzelne Rechte übernehmen. – Das *Vatikanische Archiv* (= V.A.) ist das weltweit größte und bedeutendste Archiv. Es ist bedeutend für die Regierungs- und Verwaltungsorganisation der römischen Kurie in der Gegenwart; zugleich ist es aber auch eine unerschöpfliche Quelle der Rechtsgeschichte. Das V.A. war noch im 19. Jh. der historischen Forschung nicht zugänglich. Einen Wendepunkt brachte seine Eröffnung durch Papst Leo XIII. 1879 bzw. 1881. „Die Eröffnung des V.A. ist für dieses selber fruchtbar geworden. Sie hat in diesem Jh. eine intensive Neuordnung, Intensivierung und Bestandsaufnahme nach sich gezogen, die dann ihrerseits den Übergang vom bloßen Verwaltungsarchiv zur heutigen internationalen Forschungsstätte bewirkt hat" (656). – Das Wort *Vergehen* meint allgemein ein Irre-Gehen, im engeren Sinn ein Zuwiderhandeln gegen Strafgesetze. Eine Zweiteilung strafbarer Handlungen kennt die Carolina (1532). Im 17. Jh. unterscheidet das sächsische Recht delicta levia, atrocia und atrocissima. Für die deutsche Strafgesetzgebung des 19. Jh. wird die in Frankreich ausgebildete dreifache Unterscheidung zwischen crime, délit und contravention bestimmend. Das RStGB von 1871 hält an der Dreiteilung der Delikte fest. Unser geltendes Recht dagegen hat die Dreiteilung aufgegeben. Es kennt nur noch den Unterschied zwischen Verbrechen und Vergehen. Vergehen sind danach „rechtswidrige Taten, die im Mindestmaß mit einer geringeren Freiheitsstrafe oder die mit Geldstrafe bedroht sind" (723). – Das Denken in Symbolen hat in der Geschichte vielfältige Formen ritualisierter *Verhüllung* (= V.) hervorgebracht. Zahlreiche Beispiele von V. sind aus der Religions- bzw. Kirchengeschichte bekannt: etwa die V. des Hauptes, der Hostie, der Heiligenbilder in der Karwoche. Rechtliche Bedeutung gewann seit der ausgehenden Antike beispielsweise die Handverhüllung. Nach der Regula Benedicti soll bei der oblatio puerorum die Hand des Knaben mit der Oblationsurkunde und den eucharistischen Opfergaben in das Altartuch gehüllt werden. Die Handhülle selbst, der Handschuh, ist seit dem Mittelalter zum Rechtssymbol geworden. Bei der sogenannten Handschuhehe kann die Ehe durch Überreichung von Handschuhen (etwa per Boten) geschlossen werden. – Mit dem römischen Recht versteht das gegenwärtige BGB (§§ 1297–1302) unter *Verlöbnis* (= V.) das gegenseitige Versprechen von Mann und Frau, künftig miteinander die Ehe einzugehen (sponsalia sunt mentio et repromissio futurarum nuptiarum). Dieses V. konnte bzw. kann einseitig oder zweiseitig wieder gelöst werden. Eine *andere* Bedeutung hat die desponsatio (Verlobung) in den germanischen Rechten. Sie bezeichnet einen Vertrag zwischen dem Bräutigam und der Sippe bzw. dem Muntwalt der Braut. Dieser Vertrag verpflichtete den (die) familiären Gewalthaber zur Übergabe

der Braut in die Muntgewalt des Bräutigams, der seinerseits zur Leistung der Brautgabe und zur Heimführung der Braut verpflichtet war. Obwohl die Eheschließung erst mit der Trauung und weiteren rituellen Akten (Heimführung, Beilager) vollzogen war, kann man in der desponsatio den *Initialvorgang der Eheschließung* selbst sehen, der bereits eine starke Bindung erzeugte. Der enge Zusammenhang, der nach germanischen Vorstellungen zwischen dem Verlobungsvertrag und seinem Vollzug durch Übergabe, Heimführung und Beilager bestand, hatte zur Folge, daß die sponsalia (desponsatio) die Bedeutung von „Eheschließung" annehmen konnten (davon frz. époux, épouse). Diesem Verständnis entsprang manche Verwirrung. Eine Klärung erfolgte erst, als die kirchliche Lehre seit dem 11. Jh. die Unterscheidung zwischen sponsalia de praesenti (Ehekonsens) und sponsalia de futuro (Versprechen künftiger Eheschließung) entwikkelte. Doch kam auch dann noch den sponsalia de futuro gemäß kanonischem Recht eine weit stärkere Rechtsverbindlichkeit zu als dem V. des römischen Rechts. – Auch diesmal besticht das HRG wieder wegen seiner Fülle von Informationen und der Sorgfalt, mit welcher diese ausgebreitet werden. R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler*†, *Ekkehard Kaufmann* und *Dieter Werkmüller*. 36. Lfg. (Sp. 769–1024). Berlin: Schmidt 1993.

Das HRG enthält diesmal die mit Vermögen, Vertrag, Verwaltung und Volk zusammenhängenden Artikel. Ich möchte auf einige Stichwörter eingehen, die auch für die Kanonistik von Bedeutung sein können. *Verschollenheit* ist gegeben, wenn der Aufenthalt eines Menschen während längerer Zeit unbekannt ist. Der deutsche Begriff „V." entstammt wohl der Gerichtssprache des 18. Jh., als man zu einem Verfahren schritt, mit dem sich die Todesvermutung hinsichtlich Verschollener durch eine gerichtlich-förmliche Todeserklärung fixieren ließ. Im klassischen römischen Eherecht stand die V. dem Tod gleich. Am 6. 4. 1950 wurde in New York die Konvention der Vereinten Nationen über die Todeserklärung Verschollener vereinbart. Sie betrifft die unzähligen Verschollenen des Zweiten Weltkrieges und der Nachkriegszeit. – Nach geltendem deutschen Recht sind die Verwandten eines Ehegatten mit dem anderen Ehegatten (*nicht* aber auch mit dessen Verwandten) *verschwägert*. Im Gegensatz zum älteren römischen Recht, das die Ehe mit Schwiegermutter oder -tochter, Stiefmutter oder -tochter untersagte, bildete die Schwägerschaft im älteren deutschen Recht *kein* Ehehindernis. Demgegenüber suchte die Kirche seit dem 6. Jh. über die römischen Eheverbote hinaus die Ehe von Verschwägerten überhaupt zu verbieten. Nach can. 1092 CIC/1983 macht die Schwägerschaft in der geraden Linie jede Ehe ungültig. – Das westgermanische Wort „*versprechen*" hat eine positive Seite (etwas zusagen) und eine negative Seite (etwas Falsches sagen). „Im V. ist bei positiver Bedeutung immer zugleich eine Verpflichtung, das Eingehen einer Verbindlichkeit mitgedacht." Daß man V. halten müsse, sagt ein altes Rechtssprichwort: „Ein Mann, ein Wort." – Eine *Verwünschungsformel* soll der Person, über die sie ausgesprochen wird, schaden. Der Handelnde ruft eine Macht an, die den beabsichtigten Schaden bewirken soll. Verwünschung ist nahe verwandt mit Schadenzauber und Magie. „Fluch und Verwünschung kann man – wie den Eid – als ethnologisches Urphänomen ansprechen." Das Neue Testament verwirft zwar grundsätzlich das Fluchen, doch hat die Kirche den ritualisierten Fluch als Rechtsakt gebilligt (Konzil von Nicäa 325). – *Visitation* ist eine Überprüfung von Personen oder Einrichtungen durch einen aufsichtsberechtigten Oberen. Im kirchlichen Bereich wurde die Aufsicht über das Bistum bzw. die Pfarrei zunächst von Wanderpriestern, dann durch die Bischöfe selbst ausgeübt. Die V. bezog sich auf die Verkündigungspraxis, die Sakramentenspendung, die Lebensführung des Klerus, den Zustand der Kirchengebäude sowie die Vermögensverwaltung. Das Konzil von Trient rief die Pflicht der Bischöfe zur V. ihrer Sprengel nachdrücklich in Erinnerung. Mit dem Vordringen des Landeskirchentums nahmen die Fürsten vielfach das Visitationsrecht nicht nur auf dem Gebiet der Temporalien, sondern auch „in spiritualibus" in Anspruch. In der Reformationszeit wurden landesherrliche Visitationen das Mittel, neue evangelische Kirchenordnungen einzuführen. – Das deutsche Wort *Vogt* leitet sich von

dem lateinischen „advocatus" ab und begegnet neben diesem seit der Antike stets in Gebrauch gebliebenen Wort vereinzelt schon in althochdeutscher Zeit, sehr häufig seit dem 13. Jh. und in weiter Verbreitung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Die weitaus größte Bedeutung kommt im Mittelalter der Kirchenvogtei zu. Unter Karl dem Großen wurde die Advokatur für die Kirchen zu einer ständigen Einrichtung mit Amtscharakter erhoben und allgemein vorgeschrieben. Der Machtposition der Vögte entsprachen umfassende Rechte, die einen Ausgleich für den bei der Handhabung der Vogtei zu erbringenden Aufwand bieten sollten, tatsächlich aber die „advocatia" zu einem wirtschaftlich bedeutsamen Vermögenskomplex aufwerteten. – Das HRG besticht auch dieses Mal wieder durch die Fülle seiner Informationen, die *auch für den Nichtfachmann* verständlich dargelegt werden. Eine kleine Aussetzung: Die in dem Artikel „Verwandtschaft" mit Hinblick auf das Kanonische Recht gemachten Behauptungen sind mißverständlich. Das Ehehindernis der „cognatio spiritualis", welches der CIC/1917 in can. 1079 i.V.m. can. 768 aufgestellt hatte, ist im CIC/1983 *nicht* mehr vorhanden.

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (27). Hrsg. *Heribert Heinemann* und *Heiner Marré*. Münster: Aschendorff 1993. 146 S.

Die hier kurz anzuzeigenden Essener Gespräche haben dieses Mal das Thema „Die Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung". Das einleitende Referat von *O. Kimminich* (Europa als [geistes]geschichtliche Erscheinung und politische Aufgabe, 6–23) schlägt einen Bogen vom Europa-Mythos über das beginnende politische und kulturelle Europa-Bewußtsein ab dem 8. Jh. und über das europäische Zeitalter der Weltgeschichte (16.–19. Jh.) bis hin zur Entstehung eines Systems von Nationalstaaten in Europa. Im Hinblick auf den Integrationsprozeß und die wachsende Bedeutung polyethnischer staatlicher Organisationsformen betont K. die Wichtigkeit der Stärkung des Föderalismus, des Regionalismus und des Subsidiaritätsprinzips für eine europäische Einheit in Vielfalt. In der Diskussion (24–44) werden weitere geistesgeschichtliche Leistungen Europas erwähnt, so die Entwicklung der Rechtsstellung des Individuums mit seinen Kernelementen Menschenwürde und Menschenrechte sowie die antidespotische Struktur der Staatsordnungen Europas, die durch die Grundsätze der Gewaltenteilung und durch die Bindung der Staatsgewalt an Natur- und Völkerrecht historisch markiert werden kann. Im anschließenden Referat (Die Bedeutung des die Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der europäischen Menschenrechtskonvention, 46–60) bietet *J. A. Frowein* eine anschauliche Darstellung der Ansätze einer europäischen Grundrechtsdogmatik und der Spruchpraxis in Fragen der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. F. hebt hervor, daß die EMRK heute den Status einer europäischen Teilverfassung auf dem Gebiet des Grundrechtsstatus genießt, was aber keine Nivellierung der staatskirchenrechtlichen Entwicklung der Mitgliedstaaten zur Folge hat. Diese wird vielmehr europarechtlich als historisch gewachsene Ausprägung des kollektivrechtlichen Schutzbereiches der Religionsfreiheit unter dem Gesichtspunkt der nationalen Identität respektiert. Rechtsdogmatische Divergenzen ergeben sich im kirchlichen Arbeitsrecht, da europarechtlich die Kirchen nicht als autonome öffentlich-rechtliche Körperschaften behandelt werden, sondern als private Rechtspersonen mit schutzwürdiger grundrechtsspezifischer Tendenz. In der Diskussion (61–79) wird besonders die Bedeutung des Straßburger Menschenrechtsschutzes für die europäische Integration hervorgehoben. Im Schlußreferat (Die Fortentwicklung des Europarechts und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, 81–101) hebt *G. Robbers* hervor, daß Rechtsfindung und Norminterpretation auf europäischer Ebene vom Grundsatz der praktischen Konkordanz zwischen Gemeinschaftsrecht und nationalen Verfassungsüberlieferungen geprägt ist. So sind beispielsweise als gemeinsame Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten die tragenden staatskirchlichen Grundsätze der Neutralität, der Parität und der Toleranz anzusehen. Neben allgemeinen staatskirchlichen Grundsätzen erwähnt R. auch einzelne Problemfelder wie die europarechtliche Würdigung der Kategorie des Dritten Weges im kirchlichen Arbeitsrecht.

Obwohl im Bereich des kollektiven Arbeitsrechts auf europäischer Ebene mit dem begriff der Sozialpartnerschaft bereits dogmatische Strukturen geschaffen worden sind, die dem spezifisch kirchlichen Selbstverständnis des Dritten Weges nicht gerecht werden, kann das deutsche kirchliche Dienstrecht durch den europarechtlichen Grundsatz der Rücksichtnahme auf einzelstaatliche Gepflogenheiten im Arbeits- und Sozialrecht geschützt werden. R. betont ferner (in einer Gesamtwürdigung der bisherigen europarechtlichen Entwicklung), daß es aufgrund des Einflusses des französischen Rechtskreises eine Tendenz zur Privatisierung und Entinstitutionalisierung der Kirchen gibt, die auch durch den funktionalen Charakter der Gemeinschaftsrechtsordnung bedingt ist. Die Kirchen müssen daher durch verstärktes öffentliches Engagement ihre institutionelle Eigenart zur Geltung bringen. – Zusammenfassend kann gesagt werden, daß der neueste Band der Essener Gespräche einen fundierten, kompakt dargebotenen Einblick in die europäischen Dimensionen des Verhältnisses von Staat und Kirche bietet.

G. Schmidt S. J.

Rulla, Luigi, M. S. J.; Ridick, Joyce S. S. C. & Imoda, Franco S. J., *Anthropology of the christian vocation.* Volume II. Existential confirmation. Rome: Gregorian University Press 1989. 498 S.

Dieser zweite Band will die wesentlichen Thesen von Luigi Rullas Band I, *Anthropology of the christian vocation* (Rom 1986), mit Forschungsergebnissen über geistliche Berufe empirisch untermauern. Eine knappe Zusammenfassung von Rullas Hauptthesen enthält die Besprechung von Band I in ThPh (1988, Heft 4, 617–620). Die drei Autoren präsentieren die Arbeit von über zwanzig Jahren empirischer Untersuchungen zur Anthropologie christlicher Berufung und verweisen in den theoretischen Teilen des Buches immer wieder auf Band I.

Christliche Berufung ereigne sich auf dem Hintergrund der menschlichen Natur: einerseits habe der Mensch die Möglichkeit, sich auf Gott hin zu transzendieren, andererseits seien in ihm Kräfte am Werk, die der theozentrischen Selbsttranszendenz entgegenwirken. Der Mensch lebe in einer Grundspannung zwischen Werten, die ihn über sich hinausführen, und Trieben und Bedürfnissen, die ihn an sich selbst fesseln. Diese Grundspannung manifestiere sich zwischen den beiden Strukturen Real-Ich (was der Mensch tatsächlich ist) und Ideal-Ich (was der Mensch sein möchte). Die Spannung zwischen dem auf Selbsttranszendenz ausgerichteten Ideal-Ich und dem sich widersetzenden Real-Ich äußert sich in drei Formen, die Rulla *Dimensionen* nennt. In der *ersten Dimension* ist sich der Mensch der gegensätzlichen Kräfte in ihm bewußt und insofern für seine Entscheidungen verantwortlich. In der *zweiten Dimension* wirken bewußte und unbewußte Kräfte zusammen. Rulla spricht hier von unbewußten Inkonsistenzen (Unstimmigkeiten): unbewußte Anteile des Real-Ichs stehen im Gegensatz zum Ideal-Ich. In der *dritten Dimension* sind die natürlichen Werte die treibenden Kräfte. Hier stellt sich die Frage, ob die Grundspannung innerhalb einer gesunden seelischen Struktur sich entfaltet oder in Pathologie ausartet. Der Mensch könne seinem Ruf als Christ um so besser folgen, je reifer er in jeder der beschriebenen drei Dimensionen sei. Zur Reifung in der ersten Dimension reichten die Mittel der traditionellen Askese aus. Zur Reifung in der dritten Dimension (Pathologie) sei psychotherapeutische Hilfe notwendig. Die besondere Aufmerksamkeit Rullas und des von ihm gegründeten psychologischen Institutes an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom gilt der *Vergessenen zweiten Dimension.* In dieser Dimension gehe es darum, die Widersprüche zwischen den unbewußten Impulsen, Bedürfnissen und Einstellungen und dem bewußten „Schein des Guten" aufzulösen. In sogenannten „Gesprächen zur affektiven und geistlichen Reifung" werde den Kandidaten geholfen, unbewußte Widersprüche in ihrer Motivation aufzudecken, sich selbst einschließlich der unbewußten Persönlichkeitsanteile besser kennenzulernen und ihre Motivation einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. – Die im zweiten Band berichteten Forschungsergebnisse beziehen sich vorwiegend auf unstimmige Motivationen der „zweiten Dimension". Hunderte von Mitgliedern religiöser Orden beiderlei Geschlechts, Seminaristen und katholische Laienstudenten nahmen an den diversen Untersuchungen teil. Die Datenerhebungen

(Testbatterie und Interviews) wurden dreimal, ca. zehn Tage nach dem Ordenseintritt, zwei Jahre später sowie vier Jahre nach dem Eintritt, durchgeführt. Als Kontrollgruppen fungierten Laienstudenten. Im folgenden seien nur einige zentrale Befunde aufgeführt. Bei 60–80% aller untersuchten Ordensleute, Seminaristen und Laienstudenten entdeckte man eine überwiegend unstimmige Motivation (unbewußte Widersprüche), die die zweite Dimension ausmachen. Diese unstimmige Motivation beeinträchtige das Leben der Betroffenen beträchtlich und unterminiere ihre Fähigkeit, selbsttranszendente Werte zu internalisieren. Dieser Befund unterstreiche die zentrale Bedeutung der zweiten Dimension für die gesamte Ausbildung von Ordensleuten und Seminaristen. Bereits beim Eintritt seien deutliche Anzeichen einer unstimmigen Motivation festzustellen und diese würden sich im Laufe der Ausbildung kaum verändern. Außerdem entdeckte man eine statistisch signifikante Beziehung zwischen unstimmiger Motivation und späterem Austritt. Dies bestätige die Wichtigkeit der zweiten Dimension für die Ausdauer und Beharrlichkeit im Beruf sowie für Berufskrisen. Besonders Krisen im Beruf hätten nach den vorliegenden Befunden ihre tieferen Wurzeln in der zweiten Dimension. Die zweite Dimension erlaube eine statistisch signifikante Differenzierung zwischen denen, die im Beruf ausharren, und denen, die ihn später aufgeben.

Die Autoren betonen wiederholt die enorme Bedeutung der zweiten Dimension für eine angemessene anthropologische Sicht der christlichen Berufung. Ein aufmerksames Prüfen der existentiellen Realitäten der zweiten Dimension ermögliche zudem eine adäquatere Form der „Unterscheidung der Geister". Am Schluß plädieren sie im Sinne von ‚Gaudium et Spes' (Nr. 62) dafür, daß in der Pastoral nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der säkularen Wissenschaften, speziell der Psychologie und Soziologie, berücksichtigt und angewendet werden sollten, um die Gläubigen zu einem reineren und reiferen Glaubensleben zu führen. Letzterem kann man nur zustimmen.

H. Goller S. J.